

# Pueblo sin representación

Rodrigo Páez Canosa

## El esteticismo político de Martin Heidegger

*Das erste Kind der göttlichen Schönheit ist die Kunst. So war es bei den Athenern. Der Schönheit zweite Tochter ist Religion. Religion ist Liebe der Schönheit. Der Weise liebt sie selbst, die Unendliche, die Allumfassende; das Volk liebt ihre Kinder, die Götter, die in mannigfaltigen Gestalten ihm erscheinen. Auch so war's bei den Athenern. Und ohne solche Liebe der Schönheit, ohne solche Religion ist jeder Staat ein dürr Gerippe ohne Leben und Geist, und alles Denken und Thun ein Baum ohne Gipfel, eine Säule, wovon die Krone herabgeschlagen ist.*

Friedrich Hölderlin, *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland*

## Introducción

En el marco del pensamiento político moderno la cuestión de la mediación estatal se convirtió en un *problema*. El proceso de inmanentización característico de la Modernidad implicó una paulatina reducción de la antigua *auctoritas* a la *potestas*.<sup>1</sup> Como se percibe abiertamente en la doctrina política de Thomas Hobbes, la unificación de autoridad y poder volvió inseparables lo sacro y la efectividad, el *ethos* y la técnica, que conformaron en su tensión el concepto moderno de soberanía. En esa particular convivencia, la autoridad perdió su autonomía de lo terrenal y su reconocimiento no pudo ya desentenderse de los efectos concretos que obtuviese con vistas a la seguridad y el orden. El poder, por su parte, ganó un importante respaldo, ya que la precisión técnica apareció rodeada de un aura particular que justificaba las múltiples incomodidades que generaba su ejercicio. El saldo favorable para este último no es más que uno de los modos de darse de la inmanentización y secularización modernas.

Cuando hacia fines del siglo XIX la técnica cierra definitivamente la puerta a la trascendencia, aquélla pierde su aura y el respaldo que ésta le brindaba. En la

---

1. Véase Preterossi, Geminello, *Autoridad. Léxico de política*, traducción al español de Guillermo Piro. Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

segunda mitad del siglo XX, un pensador lúcido como Carl Schmitt reconocía el fin de la era de la estatalidad<sup>2</sup> como resultado de aquel proceso, y en un breve diálogo de 1953 ofrecía de él una formulación breve pero precisa: «La sentencia *Dios ha muerto* y la otra sentencia *El poder es malo en sí mismo* proceden de la misma época y de la misma situación. En el fondo ambas afirman lo mismo».<sup>3</sup>

Desde esta perspectiva el horizonte trazado por estas dos célebres sentencias hace que toda mediación institucional quede en una situación compleja. La puesta en cuestión de la legitimidad implicada en la primera y la impugnación del ejercicio de la dominación en cualquiera de sus formas inherente a la segunda dejan poco espacio para el reconocimiento del Estado, paradigma de la articulación de legitimidad y dominación, como forma política de una comunidad. *A este proceso corresponde asimismo la creciente autonomización del pueblo respecto del Estado.* El punto inicial del problema lo había planteado Hobbes al referir la existencia del pueblo a su articulación estatal: *populus, hoc est, civitate*.<sup>4</sup> Sin mediación estatal no hay pueblo sino multitud. La gran polisemia del concepto y su carácter extremadamente polémico se ordena en la Modernidad a partir de esta propuesta del pensador político de Malmesbury. Efectivamente, el pueblo ha sido pensado por fuera del Estado o incluso contra el Estado innumerables veces y con diversos propósitos, pero era justamente su vínculo con el Estado y la soberanía establecidos por Hobbes lo que constituía el trasfondo contra el cual se afirmaban aquellos modos de comprenderlo. La Revolución francesa y su simultánea y posterior codificación fueron a su vez la bisagra que explica la referencia ineludible al pueblo en las constituciones modernas, que se desarrolla en

2. Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin, Duncker & Humblot, 1979 (reimpresión de la edición de 1963), p. 10.

3. Schmitt, Carl, *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, traducción al español de Silvia Villegas. Buenos Aires, FCE, 2010, p. 44. Schmitt remite las sentencias a Friedrich Nietzsche y Jakob Burckhardt respectivamente. Ambas datan de finales del siglo XIX: la muerte de Dios es formulada por Nietzsche en 1882 en *La ciencia jovial*, §§ 108 y 125 (véase Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* [KSA], herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlín/NY, de Gruyter, 1999, B. 3, pp. 467, 480-482). Burckhardt por su parte repite varias veces que el poder es malo en sus *Reflexiones sobre la historia universal*, texto que reproduce un curso dictado tres veces entre 1868 y 1872 en Basilea, al que Nietzsche asistió. Cf. Burckhardt, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Mit einer Nachwort von Alfred von Martin*, Krefeld, Im Scherpe, 1948, pp. 42, 148. En verdad, Burckhardt aclara allí que la sentencia proviene de «[Friedrich Christoph] Schlosser», historiador alemán (1776-1861).

4. Hobbes, Thomas, *De Cive*, XII, 8, p. 250. Se sigue la siguiente edición: Hobbes, Thomas, *Elementos Filosóficos. Del Ciudadano*, traducción y prólogo de Andrés Rosler, Buenos Aires, Hydra, 2010 (1642). Véase también *Leviathan*, cap. 16, p. 220: «Porque es la *unidad* del representante y no la *unidad* de lo representado lo que hace a la persona *una*». Se sigue la siguiente edición: Hobbes, Thomas, *Leviathan*, edited with an introduction by C. B. MacPherson, Middlesex, Pinguin Books, 1968 (1651).

la doctrina del poder constituyente.<sup>5</sup> La creciente exclusividad que fue ganando el pueblo como sujeto político fundamental tenía como correlato su creciente independencia del Estado. Asimismo ésta trajo consigo una mayor distancia del concepto de representación para pensar su constitución. Irreductible a mera positivización sociológica, su aparición visible autonomizada del Estado fue conceptualizada de maneras muy variadas. Desde los diversos dispositivos electorales, los partidos y los sindicatos hasta los sondeos de opinión, el pueblo fue concebido como una dimensión a la vez fundante y condicionante del Estado.<sup>6</sup> *La «muerte de Dios» dejó al pueblo como referencia exclusiva y a la vez problemática de todo pensamiento político,*<sup>7</sup> ya que se vuelve necesaria además la comprensión del poder del pueblo y su sentido.

En el contexto en el que escribe Martin Heidegger el concepto de pueblo se había consolidado como el eje fundamental de la argumentación política en todo su espectro, de izquierda a derecha. La Primera Guerra consolidó la idea del pueblo alemán como una realidad espiritual autónoma. Mientras que en el preámbulo de la Constitución Alemana de 1871 todavía aparecía como objeto de la acción política de los reyes, el preámbulo y el artículo primero de la de 1919 ya lo erige en soberano y fuente del poder estatal. A pesar de las grandes diferencias que separan a los principales juristas y pensadores políticos del período weimariano, todos ellos coinciden en señalar al pueblo como sujeto político fundamental. Por un lado, en el amplio espectro de los juristas todos concebían al pueblo en su articulación estatal-institucional. En los posicionamientos más normativistas como los de Kelsen, Thoma o Preuss, críticos del concepto de soberanía, la articulación es más estrecha: el pueblo puede valer como un concepto jurídico-constitucional, pero carece de *competencias* jurídicas. Otros como

5. En su *¿Qué es el tercer estado?* Sieyès establece la distinción entre poder constituido y poder constituyente. Esta distinción se encuentra en el núcleo de la comprensión revolucionaria y postrevolucionaria de la Constitución que la liga a la existencia misma de la nación. Véase Sieyès, Emmanuel, *Qu'est-ce que le Tiers état?* Paris, Editions du Boucher, 2002 (reproduce la tercera edición de 1789), pp. 50-63.

6. Para las vicisitudes del concepto de pueblo tras la Revolución francesa, ver desde una perspectiva alemana la entrada «Volk, Nation, Nationalismus, Masse», en Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsgs.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, Klett-Cotta, 2004, Band 7, pp. 321-431. Para una perspectiva francesa ver Rosanvallon, Pierre, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*. Paris, Gallimard, 1998.

7. Carl Schmitt identifica claramente este problema cuando en su *Teoría de la Constitución* señala el fin de la legitimidad monárquica y a la Revolución francesa como «el comienzo de un nuevo principio político», incluso frente a la Independencia de los Estados Unidos. Este nuevo principio es la legitimidad democrática como única fuente de legitimidad disponible. Véase Schmitt, Carl, *Verfassungslehre*. Berlin, Duncker & Humblot, 2010 (1928), pp. 49-50.

Heller y Schmitt, que piensan la articulación entre lo jurídico y lo político a través del concepto de soberanía, no reducen el pueblo a mero punto de imputación formal, pero tampoco le otorgan una autonomía extrajurídica. Su existencia está siempre ligada a su articulación jurídico-política.<sup>8</sup> Es decir, si afirmaban algún tipo de presencia o realidad del pueblo, ella era siempre mediada por algún dispositivo institucional. Este punto de vista no agotaba sin embargo los modos de comprender dicho concepto. Por fuera de los planteos jurídico-políticos, el concepto de pueblo poseía una gran polisemia. La tradición herderiana que veía al pueblo como una realidad natural constituida mediante el lenguaje y la poesía continuaba mostrando su productividad a través de diversos abordajes que lo tomaban como una realidad autónoma con relación a toda articulación político-institucional.<sup>9</sup> Tanto el abordaje racial que luego será elevado a doctrina oficial con el nacionalsocialismo, aunque no se limitaba a éste, como la concepción metafísica y esencialista del pueblo característica del conservadurismo protestante prescindían del Estado para pensarlo, y de hecho hacían depender la legitimidad de las instituciones políticas de la adecuada constitución del pueblo, ya sea a partir de rasgos biológicos o de su confesión y pertenencia a la Iglesia.<sup>10</sup>

En el contexto de la crisis de la República de Weimar se había vuelto un tema central la cuestión de qué institución era la auténtica representante del pueblo alemán. Mientras los discursos liberales buscaban asentar en el Parlamento el lugar propio de la representación popular, los posicionamientos antiliberales, de los cuales Carl Schmitt fue una de sus más lúcidas expresiones, abogaban por una intensificación de la representación personal bajo la figura de una conducción política fuerte.<sup>11</sup> Por su parte, Heidegger explora vagamente los aspectos jurídi-

8. Acerca de los distintos posicionamientos de los juristas en el período de Weimar, véase Groh, Kathrin, *Demokratische Staatsrechtslehrer in der Weimarer Republik: von der konstitutionellen Staatslehre zur Theorie des modernen demokratischen Verfassungsstaats*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2010. Y también Hebeisen, Michael W., *Souveränität in Frage gestellt: die Souveränitätslehren von Hans Kelsen, Carl Schmitt und Hermann Heller im Vergleich*. Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1995.

9. «Ellos [los Estados] pueden ser vencidos, pero la nación perdura», en Herder, Johann Gottfried, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Berlin, Deutsche Bibliothek in Berlin, 1914, p 165. Para la contraposición entre pueblo o nación (aparecen aquí como sinónimos) y Estado véase *ibid.*, pp. 103-120.

10. Un ejemplo paradigmático se encuentra en Stapel, Wilhelm, *Volk, Untersuchungen über Volkheit und Volkstum*, 4. Auflage der «Volksbürgerlichen Erziehung» (1932), Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1942.

11. Sin que la figura de Hitler fuese aún una alternativa para estos pensadores, Schmitt realizó durante toda la década del 20 una fuerte apuesta teórico-política para fundamentar la necesidad de intervención del presidente del Reich como representante del pueblo alemán como un todo. No sólo en Schmitt, Carl, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Berlin, Duncker & Humblot, 2006 (1921), sino fundamentalmente en Schmitt, Carl, *Die Hüter der Verfassung*. Berlin, Duncker & Humblot, 1996 (1931).

cos e institucionales vinculados al pueblo. Si bien es clara la crítica de su tiempo y el rechazo al liberalismo, ni el sentido de su adhesión coyuntural al nazismo ni sus convicciones políticas específicas son identificables fácilmente. Sin duda hay múltiples elementos retóricos y temáticos que en su contexto permitirían inscribirlo en las filas de cierto conservadurismo exaltado, pero ni encaja allí perfectamente, ni esta adscripción es reveladora por sí misma de su conceptualización específica de lo político. En todo caso, es preciso definir un criterio a partir del cual indagar su pensamiento con vistas a una definición respecto de su concepción de lo político. Aquí se ha tomado el concepto de representación como eje sobre el que es posible establecer una distinción que permita una definición sobre la posición político-filosófica de Heidegger, por tres razones. En primer lugar, éste es uno de los conceptos centrales del pensamiento político moderno, en torno a él, en sus diversos modos de abordarlo, sea para sostenerlo o para criticarlo, han girado las principales líneas de la reflexión política. Así, una lectura de los textos de Heidegger atenta al concepto de representación hace posible comprender sus reflexiones acerca de lo político no como una búsqueda singular, sino en referencia a la filosofía política moderna. Sólo así es posible percibir la especificidad de Heidegger a este respecto. En segundo lugar, el concepto de representación se refiere específicamente a la lógica de la subjetividad política. Pueblo, Estado, autoridad, pero también ciudadano e individuo se constituyen para la filosofía política moderna bajo una economía representativa. En relación con ésta es pues preciso pensar la politicidad o no del concepto heideggeriano de pueblo. Por último, la crisis de la concepción moderna de lo político se liga justamente al debilitamiento o incluso destrucción de la representación como lógica específica de lo político. En ese sentido, pensar lo político en Heidegger contribuye a clarificar la posición y el aporte del filósofo en el proceso de despolitización creciente. En definitiva no se trata de pensar sus posicionamientos políticos coyunturales, particularmente su adhesión al nacionalsocialismo, que, por otra parte, no *necesariamente* se siguen o tienen que estar en sintonía con su pensamiento filosófico. Más bien se intenta pensar cómo son abordados ciertos conceptos fundamentales del pensamiento político y el sentido de dicho abordaje.

La propuesta interpretativa del presente trabajo es que el concepto moderno de representación política que liga la existencia de un pueblo a la producción de una forma política no sólo se encuentra ausente en la reflexión heideggeriana al respecto, sino que se opone en gran medida a él. En la conceptualización moderna clásica la representación no sólo es aquello que constituye la unidad política del pueblo, sino también lo que vuelve visible dicha unidad en instituciones y personas concretas. Es a través de aquélla que el Estado y su cúspide, el soberano, existen y son legítimos. La oposición de Heidegger a la representación se re-

suelve así en una comprensión *esteticista* de la convivencia política caracterizada por el desprecio y el rechazo de lo actual y positivo; es decir, no sólo prescinde de toda mediación institucional para pensar el concepto de pueblo, sino que lo institucional concreto y visible aparece en su núcleo conceptual como una marca de la retirada de aquél.

Muchas de las ideas de Heidegger acerca de lo político pueden ser leídas como una respuesta al malestar que producía en amplios sectores de la Alemania de la entreguerra el predominio del individuo liberal y sus ideas consagrados en la República de Weimar. Frente al mismo malestar otro pensador señalado muchas veces junto a Heidegger como representante de una misma línea de pensamiento político, Carl Schmitt, también ofreció una respuesta vinculada al concepto de pueblo. Ambos comparten la negativa a comprender la comunidad como una sumatoria de individuos y rechazan la perspectiva utilitaria-economicista. El pueblo revela para ambos una decisión común más originaria, que se afirma como el presupuesto de la movilidad del intercambio que aparecía ya entonces como única realidad. Sin embargo, ambos pensadores difieren en el punto decisivo. Por un lado, desde una perspectiva teológico-política, el jurista liga la existencia misma del pueblo a la forma representativa que lo vuelve visible y, de ese modo, otorga un lugar esencial a las instituciones políticas. Por otro, Heidegger desarrolla un concepto de pueblo que, no ligado inicialmente a una reflexión política, al ser puesto en relación con ella, encuentra grandes dificultades para ser articulado con la dimensión institucional. Aun en aquellos textos en los que la cuestión del pueblo y el Estado es desarrollada más ampliamente, la dimensión institucional concreta, ligada a la visibilidad, es escasamente desarrollada y subordinada al abordaje existencial de dichos conceptos, que antes que precisar la relación entre ellos, dificulta aún más su comprensión. Luego de la mención del pueblo en el § 74 de *Ser y tiempo* y tras los desarrollos específicos en los años 33 y 34, en los seminarios del 34 y 35 Heidegger destaca con más énfasis el carácter fundante de la poesía con relación a su ser; esto aparece como el corolario de los desarrollos previos del concepto de pueblo que parece ligarlo más al entusiasmo y la exaltación que a un concepto de la responsabilidad política.

En ese contexto, antes que como concepto político, el pueblo aparece como categoría ontológica que sin embargo no deja de establecer una determinada perspectiva con relación a la política. Aun si se tienen en cuenta las ambigüedades del pensamiento de Heidegger al respecto, se mantiene firme el punto con relación al cual se lo caracteriza aquí como esteticista, a saber que el pueblo se constituye o, más precisamente, *acontece* como un modo de ser singular con plena autonomía de toda mediación político-institucional. Es decir, frente a la comprensión moderna de lo político, el pueblo no precisa de la representación para

existir. Incluso la ambigua y confusa introducción del Estado en la reflexión heideggeriana hacia mediados del 30 se caracteriza, precisamente, por vincularlo al pueblo «ontológicamente», sin que la representación juegue papel alguno en dicho vínculo. Esta comprensión de la figura del pueblo desligado de toda mediación representativa no remite sin embargo al pensamiento económico-liberal.<sup>12</sup> Para Heidegger, en efecto, el pueblo no existe en virtud de acuerdos entre particulares, como tampoco a partir de determinación concreta alguna como raza, lengua, costumbres o historia. Ahora bien, esta prescindencia de mediación tiene como correlato la indecidibilidad respecto de la existencia del pueblo que se halla regida por una lógica del acontecimiento y ligada a una alteración *modal* y no positiva de la existencia. No hay pues criterio disponible para afirmar o negar dicha existencia, y descansará en la apreciación del filósofo una resolución al respecto. En esto reside otro elemento característico del esteticismo heideggeriano: la imposibilidad de determinar los actores y factores concretos que intervienen en la vida política y la correlativa ligereza al momento de señalar instancias de aparición u oclusión del pueblo en tal o cual fenómeno coyuntural. Este giro esteticista es, asimismo, una de las formas en las que se expresa el debilitamiento del esquema estatal y sus conceptos característicos en el contexto de entreguerras. La comprensión de la reflexión heideggeriana de lo político permite de ese modo una mayor comprensión de dicho fenómeno.

Para el abordaje de lo político en Heidegger se intentará dilucidar en el primer apartado aquella distinción modal de la existencia sobre la que se afirma la posibilidad misma del pueblo en el contexto de *Ser y tiempo*: la distinción entre propiedad e impropiiedad. Bajo una perspectiva atenta a las posibles indicaciones prácticas de dicha distinción, es posible reconocer en ella un modo de conceptualizar tanto un rechazo de la normalidad propia de un orden institucional en su funcionamiento regular como cierto llamado indeterminado a un cambio radical que, sin embargo, parece no poder articularse con ninguna práctica política concreta. En este mismo atolladero se encuentra el concepto de pueblo que será desarrollado en el segundo apartado y cuya caracterización por parte de Heidegger ofrece recursos para formular una crítica entusiasta de su época, pero que, al articularse bajo la lógica de la posibilidad y la apertura, le permite alternativamente adherir y distanciarse de diversos sucesos políticos (fundamentalmente el nacionalsocialismo) sin dejarse determinar por ellos. Desarrollado fundamentalmente en textos del 33 y 34, el concepto de pueblo presenta algunas variaciones

12. Para una interpretación liberal del ser ahí en *Ser y tiempo*, véase Salem-Wiseman, Jonathan, «Heidegger's Dasein and the Liberal Conception of the Self», *Political Theory*, Vol. 31, N° 4, Aug., 2003, pp. 533-557.

respecto del texto del 27 que si bien es preciso clarificar, no alcanzan a modificar la perspectiva esteticista del planteo de Heidegger. En el tercer apartado se atiende a los textos en los que el filósofo desarrolla el concepto de Estado y lo político. Aunque ausentes en *Ser y tiempo*, estos conceptos son dilucidados a partir de su filosofía de la existencia. Al igual que en el caso del pueblo, la perspectiva singular con la que Heidegger se acerca a los conceptos políticos clásicos les imprime una torsión que le permite integrarlos a su planteo filosófico y definir un posicionamiento frente a su presente, pero que se aleja tanto de una comprensión específicamente política de su época como de una posible articulación práctica que, sin embargo, parece anhelar. Esta posición frente a su presente, coherente con su planteo filosófico, es la que define su esteticismo, que será desarrollado en el último apartado. Allí se intentará conceptualizar dicho posicionamiento y sus implicancias relativas a la comprensión de lo político.

## 1. Impropiiedad, propiedad

La lectura de *Ser y tiempo* que se propone en este apartado sostiene que el modo de ser propio, que según Heidegger es la única modalidad de existencia posible de un pueblo, no se despliega ni puede hacerlo mediante acciones o determinaciones concretas. No puede ser caracterizado por un conjunto de notas o características positivas que sirvan como criterio de su realización, ni es una «condición» que se alcanza mediante un tránsito o conversión alguna.<sup>13</sup> Se constituye más bien como una *operación* sobre la existencia ordinaria tomada tal como ella *se da efectivamente* y no tal como podría ser postulada mediante teorías que la buscasen en su «pureza», siempre idéntica a sí misma. En *Ser y tiempo* Heidegger llama impropia a esta existencia *efectiva* del hombre; es decir, al modo en que éste existe concreta y normalmente en su vida cotidiana. El modo de ser propio se refiere así a la apertura a un nuevo sentido de esa existencia normal; esta operación no implica sin embargo una transformación visible de aquélla. La existencia del hombre, propia o impropriamente, se da siempre en un mismo mundo, en el cual se encuentra situada. Las normas, instituciones y sentidos en medio de los que se constituye no se ven necesariamente alterados porque un hombre o un pueblo exista propiamente. El modo de ser propio es una operación sobre el

---

13. En una de las interpretaciones clásicas de *Ser y tiempo*, de Waelhens concibe la existencia propia como impulsada por una conversión, pero aclara que tal concepto no es propio de Heidegger. De Waelhens, Alphonse, *La filosofía de Martin Heidegger*. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1986 (primera edición belga de 1942), p. 135.

modo de salir al mundo –i.e. de existir– y no una acción sobre el mundo –i.e. una praxis– que pudiera ser tanto emancipatoria, resistente, transformadora, como conservadora o represiva. En una formulación paradójica podría decirse que no se trata de una modificación en las prácticas mismas sino en el sentido de las prácticas. La paradoja reside empero en que las prácticas son inseparables de su sentido. No se trata de acciones o conductas positivas y objetivas sobre las cuales es posible indagar luego teóricamente su sentido, causas y efectos. En su comprensión del ser en el mundo Heidegger subsume la comprensión teórica en la producción de sentidos frente al involucramiento directo con ellos bajo la forma del estar a la mano [*Zuhandenheit*] (SZ, §§ 15-16).<sup>14</sup> El mundo no contiene cosas que luego pueden tener tal o cual sentido; lo comprende más bien como un plexo de sentidos que constituye una estructura fundamental de la existencia del hombre. Al actuar, pensar, comunicarse el hombre lidia con sentidos; de allí que una modificación en el sentido de las practicas es una modificación de las prácticas mismas. Pero es justamente en la formulación paradójica así planteada que se expresa la dificultad para pensar la cuestión de la propiedad y su dimensión práctica. ¿Cómo dar cuenta de una modificación de la existencia en su aspecto más originario? Si la existencia propia no se refiere tanto a *qué* se hace sino a *cómo* se lo hace, a la relación no con tal o cual acción sino con la praxis misma, ¿cuál es el criterio para reconocerla? ¿Quién puede hacerlo? ¿O la distinción propio-impropio sólo es comprensible como fruto de una investigación ontológica, pero indistinguible e irrelevante *prácticamente*?

En principio, la propiedad aparece como un modo de ser posible que no puede darse inmediatamente, sino que opera sobre la existencia impropia. Esta última no constituye sin embargo la estructura ontológica original del hombre, su punto de partida, sino que implica también otro aspecto fundamental de dicha estructura con relación al cual se afirma. Que el hombre *pueda* existir tanto propia como impropriamente supone la *posibilidad misma* como un rasgo originario suyo *en cierto modo* anterior a una modalización existencial. «En cierto modo», porque la perspectiva fenomenológica impide una comprensión de dicha posibilidad separada de la manera en la que se manifiesta.<sup>15</sup> El hombre existe ya siempre

14. La paginación y otras referencias a *Ser y tiempo* (en adelante SZ) corresponden a Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967 (1927). La traducción de ésta y todas las obras en idioma extranjero citadas corresponden a RPC (salvo indicación). En el caso de *Ser y tiempo* se han tenido en cuenta las traducciones españolas de Gaos y Rivera.

15. Véase el § 7 de *Ser y tiempo*, en el que Heidegger caracteriza a la investigación fenomenológica en la que se inscribe como un método que «frente a todas las construcciones en el aire» «deja ver a partir de sí mismo aquello que se muestra, tal como se muestra a partir de sí mismo» (SZ, 28, 34). De allí la imposibilidad de comprender la existencia del hombre independientemente del modo en que *aparece* fácticamente ya siempre en medio de un mundo.

de un modo u otro, pensar la simple posibilidad como un rasgo más originario sólo puede derivar en una vacua abstracción: «Los caracteres destacables en este ente no son “propiedades” que están presentes [*vorhandene*] de un ente que está presente [*vorhandenen*] con tal o cual aspecto, sino modos de ser posibles para él y sólo eso» (SZ, 42). En esto consiste la afirmación de que «la “esencia” del ser ahí está en su existencia» (*ibid.*). Ella señala la insuficiencia de toda comprensión del hombre –en la que se inscribiría prácticamente toda la filosofía moderna– que lo muestre a partir de rasgos desligados del modo efectivo en que éstos *aparecen* fácticamente. De allí que la posibilidad no pueda expresar una instancia previa ontológicamente que luego, sin poder explicar bien ni cómo ni por qué, se actualizase de tal o cual modo. En efecto, ¿qué fenómeno correspondería a una pura posibilidad tal, carente de todo grado y forma de realización?

El ser en cada caso mío [*Jemeinigkeit*] arroja al ámbito de la abstracción toda pretensión de definir un género –sea como fuere que se definiese– del cual cada hombre sería un ejemplar. La posibilidad tiene que *darse* siempre de algún modo, lo que equivale en este contexto a decir que tienen que *aparecer* de algún modo. No puede ser algo disponible al modo de un objeto del pensar que exista independientemente de su realización. El darse de la posibilidad en la existencia del hombre es siempre *fáctico*: «El ser ahí *es* en cada caso su posibilidad y no la “tiene” tan sólo al modo de una propiedad, como algo que está presente [*ein Vorhandenes*]» (SZ, 42). De allí que la existencia del hombre implique siempre alguna forma de actualización que lo saque de la indeterminación propia de la pura posibilidad. La distinción entre «ser» y «tener» es decisiva: la posibilidad que *es* el hombre es siempre posibilidad fáctica. Esto no remite a un craso empirismo, sino al hecho de que el ser del ser ahí está ya siempre en medio de la existencia:

*La facticidad no es la efectividad de hecho del factum brutum de lo presente ahí, sino un carácter de ser del ser ahí sumido en la existencia, aunque inmediatamente reprimido.* El «que es» de la facticidad no puede ser hallado nunca en una intuición (SZ, 135).

El *ahí* del ser ahí lleva consigo la modalización efectiva del *ser* del ser ahí. La actualización que ya siempre ha decidido de algún modo sobre las posibilidades no implica su negación. El «ser en cada caso mío» indica que la existencia del hombre comprendida fenomenológicamente es fáctica, lo cual supone una *decisión* sobre el modo del darse. La decisión supone a su vez la posibilidad como aquello sobre lo cual opera. Esta última remite entonces a una estructura ontológica *a priori* (SZ, 44):

El ser ahí se determina como ente en cada caso a partir de una posibilidad que él *es* y comprende de algún modo en su ser. Éste es el sentido formal de la constitución existencial [*Existenzverfassung*] del ser ahí (SZ, 43).

Y a continuación vuelve a insistir Heidegger en el hecho de que esta estructura no implica la construcción de una idea general de la existencia, y que ésta sólo puede comprenderse fácticamente. Antes que un *a priori* ideal del cual se derivarían las propiedades de la existencia del hombre, la posibilidad constituye un *a priori* como condición de posibilidad formal de la existencia, es pre-fáctica pero sólo en el sentido de estructura ontológica que posibilita la existencia.<sup>16</sup>

Ahora bien, ¿cómo aparece esta posibilidad? ¿Cuáles son los modos de su actualización? Propiedad e impropiiedad son precisamente los modos en los que ella se da. Ambos implican ya una determinación, una decisión por uno y el rechazo del otro: «Y en tanto el ser ahí es esencialmente en cada caso su posibilidad, este ente puede en su ser “elegirse” a sí mismo, ganarse, puede perderse, es decir, nunca ganarse o sólo “aparentemente”» (SZ, 42). Ahora bien, parece introducirse aquí un nuevo elemento. Si bien ambas modalizaciones son operaciones sobre la posibilidad, Heidegger las distingue respecto de su relación con el «sí mismo». Mientras que la propiedad consiste en elegir encontrarse, la impropiiedad es elegir perderse. Pero ¿qué es lo que se encuentra o se pierde? ¿A que se refiere Heidegger con este “sí mismo”? Según la indicación metodológica que desarrolla en el § 9, aun cuando en primera instancia sólo es posible acercarse al fenómeno de la existencia del hombre a partir del modo en que el ser ahí existe inmediata y regularmente, lo relevante es comprender la estructura ontológica de la operación de determinación a partir de la posibilidad. Esta estructura, la del determinarse de algún modo, es común a la propiedad y a la impropiiedad (SZ, 44). De allí que a esta altura de la argumentación todavía no sea posible percibir

---

16. En el curso de 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA, 26, Frankfurt/M, Vittorio Klostermann, 1978) Heidegger es particularmente claro respecto del carácter pre-fáctico de la indagación de la estructura ontológica del ser ahí al que aquí llama «neutral». Sobre él dice: «la interpretación de este ente se ha de llevar a cabo antes de toda concreción fáctica [...]. Este ser ahí neutral no es nunca el existente; el ser ahí existe cada vez sólo en su concreción fáctica. Pero el ser ahí neutral es plenamente la fuente originaria de la posibilidad interna que mana en cada existir y posibilita internamente la existencia» (172). Desde esta perspectiva, el aspecto *a priori*, incluso trascendental, del pensamiento de Heidegger en *Ser y tiempo* se encuentra circunscripto a esta comprensión del ser posibilidad del ser ahí como instancia pre-fáctica o neutral. Si bien se encuentra fuera de los alcances de esta nota y este trabajo, es posible señalar de manera general que en el marco de las discusiones acerca de lo *a priori* y lo trascendental en Heidegger, otros puntos de vista que no se refieren a la posibilidad misma como pre-fáctica en el sentido aludido identifican, aunque de diversos modos, lo ontológico como tal con lo *a priori*. Y, a partir de esa identificación, señalan inconsistencias o problemas en Heidegger al intentar articular lo trascendental y la facticidad. Se diluye así cierta especificidad de su pensamiento que elude encasillamientos apresurados bajo rótulos como «idealismo», «realismo» o «pragmatismo». Para esta discusión véase Crowell, Steven y Malpas, Jeff (eds.), *Transcendental Heidegger*. Stanford, Stanford University Press, 2007. En particular, la introducción de los editores y los artículos de Blattner, William, «Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice» (pp. 10-27) y de Lafont, Cristina, «Heidegger and the Synthetic A Priori» (pp. 104-118).

claramente por qué la modalidad impropia se constituye como una pérdida de sí y la propia como una conquista de sí. Justamente por ello, al introducir esta distinción, Heidegger se esfuerza en establecer que «impropio» no significa ni menos, ni inferior (SZ, 42). Sólo el despliegue de esta estructura ontológica formal de la determinación puede volver inteligible la distinción propio-impropio y su comprensión como conquista y pérdida respectivamente.

El tratamiento de esta cuestión, que se anticipa en el § 12 y se desarrolla a partir del quinto capítulo, remite al ser-en [*In-Sein*] y al cuidado [*Sorge*]. Con estos conceptos se aborda la estructura originaria del ser ahí que permite explicar el sentido y la especificidad de las operaciones que constituyen la existencia propia e impropia. El despliegue del ser-en, en primer lugar, se lleva adelante mediante los llamados «existenciaros» [*Existenzialen*]: el encontrarse [*Befindlichkeit*], el comprender [*Verstehen*] y el discurso [*Rede*]. Éstos son los modos del darse del ser ahí en su condición de estar abierto [*Erschlossenheit*]. A través de aquellos existenciaros Heidegger busca comprender la «constitución primaria» (SZ 133) de esta última. En tanto modos constitutivos del abrirse en cuanto tal, el encontrarse, el comprender y el discurso también están sujetos a la modalización. Así, en el encontrarse el ser ahí se abre al mundo mediante un determinado estado de ánimo [*Stimmung*], tomado en un sentido existencial y no psicológico. Como una suerte de apropiación de los abordajes filosóficos sobre las pasiones, particularmente el aristotélico,<sup>17</sup> el encontrarse indica el modo en que el ser ahí se dispone anímicamente en su ser afectado por el mundo al que se abre. Análoga a la estructura del *paschein* griego, el encontrarse no puede entenderse como una mera respuesta anímica a estímulos externos. Por el contrario, se liga a una operación activa de apertura a la posibilidad misma de ser afectados y, más específicamente, de padecer el mundo: «*En el encontrarse se da existencialmente un modo aperturizante de referenciarse al mundo a partir de la cual puede hacer frente lo que concierne* [al ser ahí]. De hecho, desde un punto de vista ontológico fundamental hay que confiar el descubrimiento primario del mundo al “mero estado de ánimo” [*i.e.* no a alguno en particular]» (SZ, 137-138). Es decir, abrirse al mundo es dejarse afectar por el mundo. El estado de ánimo en cuanto tal es la estructura del poder ser afectado que, de todos modos, siempre se da de una determinada manera. En este punto, Heidegger vuelve sobre la cuestión del

17. Heidegger afirma que la *Retórica* de Aristóteles es la «primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del ser uno con otro» (SZ, 138), y en el § 30 remite a ella (SZ, 140) en el marco de su abordaje del temor como modo del encontrarse. El tratamiento de este último en el § 29 emplea un léxico de la afección que remite a la doctrina aristotélica de las *pathe* que, desarrollada originalmente con relación a la retórica, es reapropiada por Heidegger en clave ontológica. Véase Volpi, Franco, *Heidegger e Aristotele*. Padova, Daphne Editrice, 1984, pp. 90-116, especialmente pp. 105-106.

abandono de sí: en el dejarse afectar por el mundo que constituye el encontrarse, el ser ahí «en cierta forma se esquivo a sí mismo». Pero, tal como se afirma explícitamente a continuación, aún no se encuentran todos los recursos suficientes para comprender acabadamente ese esquivarse a sí mismo: «La constitución existencial de este esquivarse será clarificada en el fenómeno de la caída» (SZ, 139), que será abordado más adelante.

El comprender como existenciario brinda un elemento fundamental para la comprensión del sí mismo del ser ahí. Bajo este concepto Heidegger da cuenta del ser ahí como ser posible [*Möglichkeitsein*] (SZ, 143), dicho en un sentido específicamente ontológico. Es decir, no se trata de algo posible en el sentido de «lo *aún* no real y *nunca jamás* necesario», sino de la posibilidad como «la determinabilidad [*Bestimmtheit*]<sup>18</sup> ontológica positiva más originaria y última del ser ahí» (*ibid.*). La posibilidad se sitúa así en el núcleo de la existencia humana, que, sin embargo, es siempre fáctica y no puede por ello identificarse nunca con la virtualidad de lo *meramente* posible. A esta posibilidad en su vínculo ineludible con la facticidad Heidegger la llama *posibilidad arrojada* [*geworfene Möglichkeit*]:

La posibilidad como existenciario no significa el poder ser que flota libremente, en el sentido de la «indiferencia del arbitrio» (*libertas indifferentiae*). En tanto se encuentra esencialmente de algún modo, el ser ahí ya siempre se ve envuelto en determinadas posibilidades, en cuanto él es poder ser, ha dejado pasar otras; se vuelve constantemente a las posibilidades de su ser, las ase y las pifa. Esto quiere decir: el ser ahí es ser posible responsable de sí mismo, *posibilidad arrojada* de cabo a rabo. El ser ahí es la posibilidad del ser libre *para* el más propio poder ser. El ser posible es transparente para sí mismo en distintos modos y grados posibles (SZ, 144).

El lazo íntimo entre lo potencial y lo factual impide una comprensión abstracta de la existencia del hombre. Ella es posibilidad, pero una posibilidad ya siempre situada, ligada a una actualización posible que la saca de su indeterminación. Sin embargo, Heidegger no deja de afirmar la prioridad de la dimensión de la posibilidad como el núcleo más propio de la existencia del hombre. Que sea «arrojada» no la niega en su carácter de posibilidad. Podría afirmarse que de ese modo vuelve a caer en una concepción apriorística de la subjetividad como las que busca impugnar. Pero no sólo no retorna a posturas tales, sino que refuerza su embestida. Remitir a la posibilidad en cuanto tal como lo más propio del hombre cancela definitivamente todo intento de reducirlo a una cosa o sustancia. Toda determinación metafísica positiva es rechazada por la virtualidad de lo posible

---

18. Curiosamente, tanto Gaos como Rivera traducen *Bestimmtheit* por «determinación» (que traduce mayormente la palabra alemana *Bestimmung*) y pierden así la especificidad que Heidegger introduce con ese concepto, que no remite tanto a una determinación positiva como a la efectiva capacidad de ser determinado.

que, aún ligada esencialmente a la facticidad, no deja de (in)determinar al hombre no ya como una cosa que piensa o actúa, sino como una «cosa» que se abre.

Esta prioridad otorgada al comprender es la que permite asimismo sostener las modalizaciones de la existencia del hombre. Si él se pierde o se gana a sí mismo es porque la posibilidad y el estar abierto son prioritarios, aun cuando no puedan propiamente existir sin actualizarse de algún modo, es decir, sin dejar de ser sí mismas. En verdad, la pérdida de sí es un movimiento ineludible en la medida que la existencia es fáctica. Sólo perdiéndose a sí mismo, es decir, al actualizarse y cerrarse, puede existir el hombre:

El comprender es el ser de un poder ser tal que no queda pendiente como algo aún no presente ahí, sino que, como algo esencialmente nunca presente ahí, *es* con el ser del ser ahí en el sentido de la existencia. El ser ahí es en el modo de haber comprendido o no en cada caso el ser de tal o cual manera. En cuanto un comprender tal, «sabe» *lo que* pasa consigo mismo, es decir, con su poder ser. Este «saber» no ha surgido de una percepción inmanente, sino que pertenece al ser del ahí, que es esencialmente un comprender. Y sólo *porque* el ser ahí que comprende es su ahí, *puede* perderse y malentenderse. En tanto el comprender se encuentra [siempre de algún modo] y, en cuanto tal, existencialmente entregado a su condición de arrojado, el ser ahí ya siempre se ha perdido y malentendido. En su poder ser se hace responsable de la posibilidad de reencontrarse en sus posibilidades (SZ, 144).

Mientras que el encontrarse remite al *ahí* [*Da*] del ser ahí [*Dasein*], el comprender se refiere al *ser* [*sein*]. No se dan uno sin el otro, ambos son igualmente originarios, pero revelan distintos aspectos de la existencia del hombre. Mientras que el comprender remite al sí mismo caracterizado por la apertura y la posibilidad en cuanto tales, el encontrarse lo hace al cierre (pérdida de sí) y la actualización que ya siempre determina la existencia del hombre. Esta duplicidad es inherente a toda caracterización posible de aquélla, ya reconocible en el concepto mismo de «ser ahí»: es *ser* (potencia, posibilidad, apertura) *ahí* (actualización, facticidad, determinación); es un comprender que se encuentra ya siempre de una determinada manera. Un *ser* que no puede otra cosa más que ya siempre haber salido de sí hacia un *ahí* concreto.

Heidegger desarrolla esta cuestión más acabadamente mediante el fenómeno de la caída, entendida como la operación constitutiva de la impropiedad, ineludible para el ser ahí. El sí mismo no puede nunca permanecer en sí mismo, sino que, por la propia estructura existencial de hombre, *cae* de sí mismo al mundo *que le es inherente* (SZ, 176). Esta alienación [*Entfremdung*] no supone sin embargo el sometimiento a una determinación exterior proveniente de otro hombre, cosa o proceso. Es el ser ahí mismo el que no puede más que dejarse determinar por su mundo: la caída, el abandono de sí, la alienación son determinaciones existenciales suyas que lo sitúan en un modo de ser específico, el impropio, que es el modo de ser del sí mismo como «no en sí mismo». El fenómeno de la caída muestra,

por un lado, que la facticidad de la existencia del hombre vuelve ineludible la impropiedad. Es decir que incluso la existencia propia no puede ser entendida en contraposición o antagonismo con la impropiedad, sino como «un asirla modificadamente» (SZ, 179). Por otro lado, indica que ésta es el estado *normal* en el que el hombre existe «inmediata y regularmente». Tal como se explicita en el § 71, con estas palabras se expresa la manera en que el hombre se «manifiesta» [*offenbar*] «por lo general» [*in der Regel*] en la convivencia con otros en el espacio público (SZ, 370). Este modo de ser impropio está constituido por el conjunto de prácticas y perspectivas que constituyen al hombre en una situación de normalidad, que son las que predominan y prefiguran su modo de comprender su mundo y a sí mismo.

La impropiedad es pues un modo de ser del hombre caracterizado por la pérdida de sí y la absorción en el mundo que le es inherente. Lo propio del sí mismo remite por su parte al ser como posibilidad y apertura, pero la operación originaria de la apertura no puede más que dejarse tomar por aquello a lo que se abre –el mundo– y de allí la inevitable determinación que actualiza y cierra su ser posibilidad. Así como la comprensión de la modalización impropia como alienación o pérdida de sí conlleva una comprensión de la posibilidad como dimensión prioritaria, en el sentido de que es aquello que se pierde en la inmediata apertura al mundo, así también esa simple posibilidad permanece bajo una perspectiva meramente *formal* o *pre-fáctica*. Es decir, aquella prioridad no remite a una dimensión más originaria que se aliena y luego recupera; opera, por el contrario, como una indicación formal [*formaler Anzeige*] que impide toda fijación sustancialista de un fundamento de la existencia del hombre.<sup>19</sup>

Como se dijo al comienzo de este apartado, la propiedad es una operación sobre la impropiedad que constituye, por un lado, el modo en que la existencia del hombre se da inmediata e ineludiblemente y, por otro, la situación normal de dicha existencia. Ambos modos de ser son igualmente originarios y se implican mutuamente: así como la propiedad se constituye como una manera singular de asir la existencia impropia, ésta «tiene por fundamento una posible propiedad» (SZ, 259) y, asimismo, es también «una modificación existencial del sí mismo propio» (SZ, 317). Las formas de la implicación son, sin embargo, diversas. La impropiedad constituye el estado efectivo *sobre el cual* opera la propiedad. Esta última, a su vez, y tal como expresan las citas precedentes, conlleva una doble referencia a aquélla. Por un lado, se afirma como posibilidad e impide de ese

19. Para la distinción formal-concreto como dos puntos de vista no antagónicos, cercana a la expuesta aquí, véase González Roso, Mauricio, *Fuera de casa o de la existencia impropia. Hacia otra lectura de Ser y tiempo de Heidegger*. Bogotá, Universidad de los Andes, 2005, pp. 160 y ss.

modo la reducción de la existencia humana a su efectiva cotidianeidad. El estar abierto que caracteriza a la existencia del hombre lo vuelca hacia su mundo en el que se pierde, pero también, en el mismo movimiento, imposibilita que se constituya plenamente en esa pérdida. Por otro lado, la propiedad aparece como una indicación *pre-fáctica* del ser del ser ahí en cuanto ser posible. Es decir, mienta la estructura ontológica del sí mismo como posibilidad. La propiedad es justamente asumirse como tal posibilidad. Esta asunción es desarrollada por Heidegger como un «retroceso» hacia sí mismo o un «hallarse» a sí mismo del sí mismo que se encuentra perdido.<sup>20</sup> Pero en la medida en que ese sí mismo al que se retrocede es la *estructura formal pre-fáctica*, no puede tratarse de un simple retroceso o reencuentro con sí mismo. La alienación a la que se refiere Heidegger no plantea un origen perdido existente, al que podría retornarse; aquélla expresa la apertura a la existencia misma. *Hallarse a sí mismo o retroceder parecen expresar la posibilidad de actualizar* de algún modo *aquella estructura ontológica formal del ser ahí como posibilidad*. Es decir, el retroceso sería en verdad la articulación, *por primera vez*, de la estructura pre-fáctica de la posibilidad con la facticidad de la existencia. ¿En qué consiste pues esta singular articulación? ¿Es viable prácticamente? ¿Qué efectos produciría en la cotidianidad concreta?

La propiedad consiste en una suerte de reedición de aquel movimiento formal de apertura al mundo, pero ahora sobre la propia existencia que permanece subsumida en los sentidos dados en la cotidianeidad. Esta «reedición» no significa empero un mero volver o retornar a esa apertura, justamente porque se trata de una instancia estructural formal. Es decir, constitutiva de la existencia del hombre como tal, pero no como un momento en el tiempo. La existencia del hombre se abre para cerrarse inmediatamente, concretamente el hombre es siempre en un mundo. Al sumergirse en él, la apertura se clausura, encorsetada por las instituciones, normas y límites que configuran la vida cotidiana. Podría decirse que el gesto fáctico de la existencia es la clausura, pero que ésta presupone la apertura para poder llegar a ser. De allí que la propiedad se refiera a una «reedición» del gesto de apertura que nos constituye pero se encuentra apaciguado o meramente presupuesto: constituye nuestra existencia, pero no tenemos experiencia de él. Experimentar dicho gesto nos permitiría, según Heidegger, empuñar nuestra

---

20. En este punto se apoyan aquellos que afirman el rol metodológico de la propiedad: sólo una existencia propia es capaz de escribir acerca de la ontología fundamental. Véase Gignon, Charles B., «Heidegger's "Authenticity" Revisited», en Hubert Dreyfus y Mark Wrathall (eds.), *Heidegger Re-examined*, Volumen 1. New York and London, Routledge, 2002, pp. 191-209; Philippe, Herman, *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*. Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 3-66; Carman, Taylor, *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 264-313.

existencia. Pero si bien esto no supone una sustracción del mundo, sino un modo diverso de habitarlo que consiste en no dejarse dominar por él, tampoco se expresa en transformaciones o fenómenos ópticos determinados.

En tanto modo de ser singular del hombre, la propiedad es asimismo un singular modo de darse del estar abierto que Heidegger llama estar resuelto [*Entschlossenheit*]. Tal como lo señala en el § 60 de *Ser y tiempo*: «Estar resuelto es un modo señalado del estar abierto del ser ahí» (SZ, 297). Esta condición de estar abierto que constituye la existencia del hombre lo entrega inmediatamente a un modo de ser mediocre. El estar resuelto es un modo de ser que rompe con esa mediocridad, pero no lo hace mediante un imposible abandono o renuncia al ser como apertura, sino mediante una modificación en el modo de abrirse. No saca al hombre del mundo en el que se encuentra subsumido, sino que supone el establecimiento de una forma diversa de relacionarse con él: «El estar resuelto, como *modo propio del ser-sí-mismo*, no corta el vínculo del ser ahí con su mundo, ni aísla el ser ahí convirtiéndolo en un “yo” que flota en el vacío» (SZ, 298).<sup>21</sup> ¿Qué modifica pues el estar resuelto? ¿En qué consiste su operación sobre el modo de ser impropio? En la medida en que no se trata de *cuáles* son los sentidos que constituyen el mundo, sino del modo de relacionarse con ellos, la modificación no se da respecto del contenido. Lo que se modifica es más bien el carácter establecido y cerrado de dichos sentidos y se los «descubre» como posibilidades fácticas y, en ese sentido, abiertos. Es decir, se rompe con la sumisión del hombre a los sentidos establecidos impersonalmente. Cuando está resuelto, el hombre hace frente a los sentidos que constituyen su mundo sin «entregarse» a ellos. Se vuelve así responsable del modo en que se vincula con aquello que está presente ahí y le hace frente:

Ahora bien, el estar abierto *propio* modifica entonces cooriginariamente el estar-al-descubierto del «mundo» en ella fundado y el estar abierto de la coexistencia de los otros. Esto no significa que el «mundo» a la mano se vuelva otro «en su contenido», que el círculo de los otros sea sustituido por uno diferente, y sin embargo, el comprensor estar vuelto en ocupación hacia lo a la mano y el estar con solícito con los otros *quedan determinados ahora desde su más propio poder-ser-sí-mismo* (SZ, 297-298, subrayado final de RPC).

La modificación tiene lugar en el plano ontológico. Aquellos aspectos ópticos que Heidegger liga a la existencia propia, y que serán desarrollados más adelante, son siempre relativos a la interpretación que se haga de ellos. No existe una instancia o persona que tenga, por su misma posición, por su autoridad o sabiduría, la capacidad de determinar si aconteció o no esta modificación ontológica. El quedar «determinados ahora desde su más propio poder-ser-sí mismos» de la

21. Ver también SZ, 299: «El estar resuelto no se substraee a la realidad...».

relación con las cosas y con los otros no es una determinación que produzca correlativamente efectos concretos: *al estar resuelto como determinación ontológica corresponde una indeterminación óptica*.

Pero ¿a qué se resuelve el ser ahí al estar resuelto? ¿A qué podrá resolverse? La respuesta sólo puede ser dada por el acto resolutorio mismo. Sería comprender el fenómeno del estar resuelto de un modo completamente equivocado si se lo entendiera como un mero echar mano de posibilidades propuestas y recomendadas. El acto resolutorio es precisamente el primer proyectarse y determinar aperiente de la correspondiente posibilidad fáctica. Al estar resuelto le pertenece necesariamente la indeterminación que caracteriza a todo fáctico y arrojado poder-ser del ser ahí. *El estar resuelto no está seguro de sí mismo sino como acto resolutorio. Pero la indeterminación existencial [existenzielle] del estar resuelto, que sólo se determina en cada caso en el acto de resolverse, tiene, como contrapartida, una determinación existencial (SZ, 298, subrayado final de RPC).*<sup>22</sup>

Si todo modo de vincularse con los entes está mediado por una comprensión del ser de los entes,<sup>23</sup> el estar resuelto mienta el abrirse del hombre a las cosas y a otros *en cuanto tal*; es el gesto simple de la apertura que se consume y consume en sí mismo. Por ello no hay y no podría haber una determinación en el plano óptico, ya que supondría negar dicha apertura y las posibilidades que habilita. El estar resuelto se constituye así como una liberación de los sentidos preestablecidos: la existencia propia «violenta» la interpretación cotidiana e impropia de ésta, puesto que se afirma «contra» ella, como algo que tiene que serle «arrancado» (SZ, 311). El estar resuelto parece constituirse así en torno a una operación existencial de *resistencia* a dejarse ser interpretado por el sentido ordinario que aparece en las instituciones, la opinión pública, etc. Resistencia que, sin embargo, no tiene una traducción inmediata en una *praxis* determinada. No se trata de un pensamiento subversivo o anárquico orientado a la emancipación del hombre.<sup>24</sup>

22. Ver también SZ, 383: «A qué se resuelve en cada caso *fácticamente* el ser ahí no puede por principio dilucidarlo el análisis existencial».

23. La cuestión de la «diferencia ontológica» se encuentra implícita en *Ser y tiempo*, aunque no tematizada. En esos años (fines del 20) sus desarrollos más importantes se encuentran en Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24. Frankfurt a/M, Vittorio Klostermann, 1975 (curso de 1927), § 22 y «Vom Wesen des Grundes» (1929) en Heidegger, Martin, *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt a/M, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 132 y ss.

24. Diversos autores indagan el vínculo entre la diferencia ontológica y la práctica. Bajo el *motto* «el retorno del ente desde la verdad del Ser [Seyn]», que da nombre a su libro, Ausberg sostiene un modo de la implicación entre ser y ente en el que la filosofía *qua* pensamiento de la diferencia entre ellos se erige como una forma de pensamiento que supera la alternativa entre una primacía de la teoría bajo la forma de metafísica y una primacía de las ciencias particulares de los entes que ofrecen una imagen matemática del mundo. Dicha superación estaría dada justamente en la esfera práctica. En el arte, la filosofía política, la antropología, la ética y la teología tienen lugar las distintas figuras de preservación [*Bergunsfiguren*] del ser en el ente (obra de arte, acción creadora de Estado, etc.) que libera a estos últimos de todo intento de objetivación e instrumentalización. La diferencia ontológica es leída así como habilitante de la salvación/liberación [*Rettung*] de los entes, es decir, su comprensión bajo

La cotidianidad no es un estado de cosas a ser superado en pos de un orden liberador más justo o algo por el estilo, ni podría serlo porque es un componente inherente a nuestra existencia fáctica. En ese sentido no se trata de una resistencia a tal o cual orden institucional (liberal, socialista, comunista, constitucional o cualquier otro), sino *a la normalidad en cuanto tal*. La ruptura no es pues respecto de un orden político ni cultural y tampoco puede plasmarse con claridad de un modo positivo, bajo la forma de un orden institucional. Coherentemente, Heidegger señala al instante [*Augenblick*] como modalidad propia de la temporalidad constitutiva de ser ahí. Indica al respecto que la ruptura con la monotonía de lo cotidiano tiene lugar «tan sólo por un instante», sin eliminarla (SZ, 371). La excepcionalidad de esta ruptura no puede ser normalizada ni sostenida como un modo de ser regular sin perder su carácter propio. Sólo se afirma en cuanto tal *en y por* la excepción.

No se trata sin embargo de una situación de emergencia política o conflictividad extrema. Ni *Ausnahmezustand* schmittiano ni revolución proletaria, la excepcionalidad heideggeriana se afirma fundamentalmente con relación al instante del estar resuelto que, sin embargo, no puede ser entendido como una válvula

---

la forma de la posibilidad que abre a la esperanza mesiánica que el autor lee como la posición heideggeriana con relación a la práctica. Augsburg, Ino, «*Wiederbringung des Seienden*». *Zur ontologischen Differenz im seinsgeschichtlichen Denken Martin Heideggers*. München, Wilhelm Fink Verlag, 2003. En una lectura atenta a las relaciones con Hegel y Schmitt, Franco de Sá interpreta a la diferencia ontológica como la vía para evitar la ontificación del ser y superar así tanto el liberalismo como el nacional socialismo. Así Heidegger entendería que el núcleo de lo político no se encuentra ni en el pueblo ni en el Estado, sino en la relación entre ellos bajo la impronta de la diferencia ontológica (De Sá, Alexandre Franco, «Politics and Ontological Difference in Heidegger», *On Hegel's Philosophy of Right. The 1934-35 Seminar and Interpretative Essays*, translated by Andrew J. Mitchell. NY/London, Bloomsbury, 2014, pp. 49-65). Schürmann, por su parte, desarrolla su conocida interpretación anárquica de Heidegger a partir de su comprensión de la diferencia ontológica. Antes que *Le principe d'anarchie*, desarrolla dicha interpretación en dos artículos que en parte anticipan el argumento de aquél: Schürmann, Reiner, «Political Thinking in Heidegger», *Social Research*, Vol. 45, N° 1, Spring, 1978, pp. 191-221, y Schürmann, Reiner, «The Ontological Difference And Political Philosophy», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 40, N° 1, September, 1979, pp. 99-122. Con relación a la comprensión heideggeriana de la diferencia ontológica como «diferencia simbólica» (en los artículos) o bajo la idea de un «a priori práctico» (en el libro), el autor destaca la relevancia política de la primacía de la acción sobre el pensamiento que se da en Heidegger, en particular por la carencia de un fundamento que regule la acción. Así, para el autor, la acción sin *arché* se resuelve en una práctica subversiva que delinea una «filosofía política alternativa» que se expresa en 5 puntos: 1. la abolición de la primacía de la teleología en la acción; 2. la abolición de la primacía de la responsabilidad en la legitimación de la acción; 3. la acción como una protesta contra el mundo administrado; 4. un cierto desinterés en el futuro de la humanidad debido a un viraje en la comprensión del destino; 5. la «anarquía» como la ausencia tanto del origen como de la práctica originaria (véase «Political Thinking in Heidegger», *op. cit.*, pp. 200-215 y Schürmann, Reiner, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Acting*, translated from the french by Christine-Marie Gros and the autor. Bloomington, Indiana University Press, pp. 251-281.

mecánica que se abre o se cierra y determina así la existencia propia o impropia. Para Heidegger ese abrirse es más bien un modo de vincularse con los sentidos heredados que constituyen el mundo con vistas al futuro. Este abordaje de la existencia del hombre ligado al porvenir entendido como la direccionalidad *prospectiva* de la apertura mienta la cuestión de la temporalidad (SZ, 325-326). Ésta constituye la existencia misma del hombre en tanto que la apertura que lo caracteriza no se da como un mero situarse y dejarse afectar por lo que allí se encuentra, sino como una apertura activa que determina un proyecto, es decir, el sentido de esa apertura hacia el futuro. Tal proyectarse no nace nunca de la nada sino que supone un modo de comprender el pasado. Esta comprensión no es sin embargo un ejercicio intelectual de revisión y análisis de «hechos» que tuvieron lugar con anterioridad, sino el modo en que, al abrirse prospectivamente, el pasado constituye efectivamente la existencia del hombre de un modo particular. El pasado no se retoma pues de un modo transparente, esos «hechos» son también abiertos en su afirmación como sentidos asumidos por el proyectarse. Cuando Heidegger identifica temporalidad y cotidianidad<sup>25</sup> se vuelve claro que este modo de abrirse con vistas a un futuro que toma lo pasado como recurso no remite a una operación de análisis o revisión consciente, sino a la existencia del hombre en cuanto tal. De allí que las referencias al futuro, al pasado y al presente sean llamadas éxtasis de la temporalidad, es decir, modos de estar «fuera de sí» (SZ, 329).

Esta apertura es siempre temporal y «regular e inmediatamente» se da en una modalidad impropia del tiempo en la que esa relación del futuro con el pasado se encuentra ya determinada. Este modo impropio de abrirse supone inscribirse en una historia que se encuentra ahí como algo preestablecido. Heidegger señala que éste es el modo ordinario de comprender la historia, pero que ésta y lo histórico como tal sólo pueden ser entendidos adecuadamente si se comprende primero el carácter histórico del ser ahí: «El ser ahí tiene en cada caso fácticamente su “historia” y puede tenerla porque el ser de este ente está constituido por la historicidad» (SZ, 382). La investigación heideggeriana sobre la historicidad aparece en este sentido como una indagación acerca del acontecer mismo de la existencia propia del hombre: «Poner al descubierto la *estructura del acontecer* y sus condiciones existencial-temporales de posibilidad significa alcanzar una comprensión *ontológica* de la *historicidad*» (SZ, 375). La historicidad indaga entonces el modo propio del abrirse temporal del hombre, porque se refiere al abrirse del hombre en tanto sí mismo y no bajo la modalidad impropia de la caída en la cotidianidad, en la que, al dejarse interpretar por sentidos ordinarios, no

25. «Pues con el término “cotidianidad” en el fondo no se quiere decir otra cosa más que “temporalidad”» (SZ, 371-372).

se afirma plenamente en su carácter de *ser que se abre*. Esta distinción modal de la temporalidad replica con relación al tiempo el rechazo de lo presente y actual, por un lado, y efecto rupturista del estar resuelto. Así en el modo impropio de la temporalidad el impersonal «se pierde en la presentificación del hoy». «Por el contrario, la temporalidad de la historicidad propia es, en cuanto instante precursor y repitente, una despresentificación del hoy y un desacostumbramiento de las habitualidades del impersonal» (SZ, 391).

El tiempo impropio es actual y concreto, es el tiempo que se gasta, se emplea y que rige la vida cotidiana y sus instituciones. La temporalidad propia consiste en el acontecer de la ruptura con lo ordinario y sus sentidos. Es una excepcionalidad que, sin embargo, no desarticula el orden positivo de lo cotidiano ni se orienta a una praxis determinada, sino que abre a una experiencia singular en el modo de estar en el mundo que para ser tal apertura y experiencia no puede determinarse ópticamente. De allí que el planteo heideggeriano coloque en un lugar problemático una posible articulación política y/o institucional.

Ahora bien, ese acontecer de lo excepcional en el que se cifra la existencia propia del hombre supone para Heidegger atender al carácter compartido de tal experiencia que no podría tener lugar de modo aislado, ya que se refiere a una dimensión más originaria y fundamental que la indicada con conceptos como el yo y el individuo, y remite a la figura del *pueblo*. Aun cuando en *Ser y tiempo* recibe un desarrollo conciso, en este concepto confluyen, según lo desarrollado previamente, las líneas centrales de la argumentación heideggeriana de esta época: tanto la cuestión de la propiedad y el estar resuelto como el acontecer, la temporalidad y la historicidad.

## 2. Pueblo como categoría ontológica

Tal como es introducido en el § 74 de *Ser y tiempo*, el pueblo es para Heidegger un *modo de ser* singular de la existencia del hombre. No se refiere ni a rasgos empíricos ni tampoco a determinaciones como un territorio, una raza, un representante o voluntad común. Es el acontecimiento de una decisión común por una misma causa (SZ, 122). Antes que fenómenos empíricos determinados, se liga a una transformación compartida respecto del modo de relacionarse con los sentidos que constituyen el mundo. «Inmediata y regularmente»<sup>26</sup> el hombre se en-

26. Si bien estos conceptos son introducidos en los primeros párrafos de *Ser y Tiempo*, recién en el § 71 se da una definición explícita: «En los análisis precedentes hemos usado a menudo la expresión “inmediata y regularmente”. “Inmediatamente” significa la forma como el ser ahí se manifiesta en el

trega a lo dado y se deja tomar por los sentidos establecidos, se deja interpretar por ellos. La impropiedad es una experiencia ineludible, pero no agota todo lo que el hombre puede ser. A partir de ella, *en ella y contra ella*, como una operación *sobre* ella, se afirma el modo de ser propio que constituye el ser de un pueblo. Porque resolverse por una causa común supone sustraerse a los sentidos dados, ya determinados, y responsabilizarse por el modo de relacionarse con las cosas y los otros. De este modo, con el concepto de pueblo, Heidegger no parece referirse tanto a un concepto político ligado a un sentido polémico o a un posicionamiento respecto de los acontecimientos de su época, como a una categoría de su análisis de la existencia del hombre que, en todo caso, estaría a la base de toda referencia política posterior.

En el § 26 de *Ser y tiempo* el estar con [*Mit- Sein*] mienta una estructura ontológica y no algo que se añade a una imposible existencia aislada del ser ahí. En su mundo el hombre no sólo se encuentra con útiles disponibles sino con otros hombres, pero así como la posibilidad de manipular los útiles supone una estructura ontológica que le permita hacerlo, del mismo modo el estar con es la estructura que le posibilita relacionarse con otros: tanto atenderlos como agredirlos, asistirlos como perjudicarlos, amarlos como ignorarlos. Incluso el estar solo supone que uno es con otros: es un modo deficiente del estar con (SZ, 120). Como se dijo, la figura del pueblo se liga al modo de ser propio; en lo que respecta a la existencia compartida remite al cuidado de los otros, la solicitud [*Fürsorge*], cuya modalidad propia Heidegger llama anticipativo-liberadora (SZ, 122). Él introduce esta figura en contraposición a la sustitutivo-dominadora, con la que expresa un modo de cuidado de los otros en el que se les establece una relación con las cosas y los hombres bajo una interpretación dada. Es decir, se los descarga de su responsabilidad en la relación con su mundo y se les ofrece un plexo de sentidos establecidos. Éste es el modo cotidiano de la solicitud que se expresa en el lugar predominante de las instituciones en la mediación de las relaciones entre los hombres.<sup>27</sup> El modo liberador, por el contrario, es aquel que deja en libertad al otro en su relación con las cosas y los otros, a la vez que lo comprende como posibilidad. Es decir, se destraba toda interpretación cerrada del sentido del otro y, de ese modo, tampoco se lo determina en su relación con su mundo. La figura

---

convivir de la publicidad, aun cuando “en el fondo” haya “superado” existentemente la cotidianidad. “Regularmente” significa la forma como el ser ahí se muestra “por regla general”, aunque no siempre, a cualquiera» (SZ, 370).

27. Sobre este punto llama la atención Bourdieu, cómo el lenguaje eufemístico de Heidegger opera sobre el lenguaje ordinario para señalar el sentido degradado de esa mediación institucional, ligada fundamentalmente a las instituciones de asistencia social. Bourdieu, Pierre, *La ontología política de Martin Heidegger*, traducción española de César de la Meza. Barcelona, Paidós, 1991, pp. 75 y ss.

de la solicitud liberadora que Heidegger introduce en el § 26, la pone en relación con el estar resuelto en el § 60:

Sólo el estar resuelto para sí mismo pone al ser ahí en la posibilidad de dejar «ser» a los otros en su poder ser más propio, incluyendo este poder ser en la apertura de la solicitud anticipante y liberadora. El ser ahí resuelto puede convertirse en «conciencia» de los otros. Del modo propio de ser sí mismo en la resolución nace por vez primera el modo propio de la convivencia, y no de ambiguos y mezquinos acuerdos ni de locuaces fraternizaciones en el uno y en lo que él pueda emprender (SZ, 298).

Este «modo propio de la convivencia» es el que tiene lugar con el acontecer del pueblo, que no está constituido por una sumatoria de particulares resueltos, sino que se constituye como un estar en común resueltos para una misma causa. De allí que no se sustente ni en acuerdos entre partes ni en consentimiento o autorización alguna. La cotidianeidad donde impera el impersonal no es tierra fértil para la comunidad resuelta, que supone una transformación radical en el modo de asumir la propia existencia. Heidegger define de esta manera dos modalidades contrapuestas de la convivencia, una en la que impera la mediocridad y no hay comunión verdadera, sino sumatoria de particularidades, y otra en la que tiene lugar una unidad verdadera, sin que sea posible sin embargo delinearla positivamente.<sup>28</sup>

A partir de esta caracterización es preciso atender a dos cuestiones que requieren mayor precisión para comprender la figura heideggeriana del pueblo. En primer lugar se presenta la cuestión de la singularización radical característica de

28. Para una interpretación de las modalidades impropia y propia del ser con como una estilización de la dicotomía sociedad-comunidad de Tönnies, a la que Heidegger se referiría sin nombrarla, véase Rossi, Luis A., «Ser y tiempo y la fenomenología de la comunidad y la sociedad», en Alfredo Rocha de la Torre (comp.), *Heidegger hoy: estudios y perspectivas*. Buenos Aires, Grama Ediciones - Editorial Universidad de San Buenaventura, 2011, pp. 327-346. Del mismo autor, «El problema de la comunidad en *Ser y tiempo*», en Esteban Lythgoe y Luis A. Rossi, *Ser y tiempo, singularización y comunidad*. Buenos Aires, Biblios, 2016, pp. 103-200. De Beistegui también remite a Tönnies para pensar el sentido del «nosotros» heideggeriano. En su caso, sin embargo lo hace para mostrar la «sobredeterminación óptica» del análisis de aquel «nosotros». La vaguedad ontológica de dicho análisis lleva implícita una orientación política que opera como «trasfondo ideológico impensado» y que situaría a Heidegger como partidario de *Deutschtum*, en contra de las conceptualizaciones en términos de «sociedad y Estado», que estarían más ligadas a una perspectiva liberal. Véase De Beistegui, Miguel, *Heidegger & the Political. Dystopias*. London and New York, Routledge, 1998, pp. 18-23. Dostal por su parte conecta la distinción de Tönnies con la contraposición de Heidegger entre lo público y el pueblo para, a su vez, establecer un contrapunto con la recepción que Dewey hace de Tönnies mediante los conceptos «Great Society» y «Great Community» (Dostal, Robert J., «The Public and the People: Heidegger's Illiberal Politics», *Review of Methaphysics*, 47, March, 1994, pp. 517-555. En otra dirección González Roso interpreta la comunidad en Heidegger a la luz de la filosofía contemporánea francesa e italiana, fundamentalmente Agamben. Sostiene que «Si hay en Heidegger un pensamiento de la comunidad, se trata en todo caso de *comunidad en potencia*. Comunidad es siempre comunidad posible» (González Roso, Mauricio, *Fuera de casa...*, op. cit., p. 177).

la existencia propia, que podría ser pensada como contraria o incompatible con la posibilidad de una comunidad que es anterior y algo más que una mera sumatoria de particulares. Puesto que si ella es entendida como aislamiento o indiferencia del hombre respecto del mundo y los otros hombres, difícilmente pueda ser pensada en relación con el pueblo. Sin embargo, antes que a una experiencia ermitaña, la singularización remite a la comprensión de sí mismo como finito que encuentra en el estar vuelto hacia la muerte la estructura ontológica que hace posible dicha comprensión en toda su radicalidad. Pero este modo propio de relacionarse con la muerte como la posibilidad más peculiar del hombre conlleva la reivindicación de éste en su *singularidad*. Es decir que exhibe al hombre en tanto singular conjunto de posibilidades que él es: «Esta singularización es un modo del abrirse del “ahí” para la existencia» (SZ, 263). La facticidad de la existencia del hombre, su «ahí», se abre y saca al hombre de la falsa eternidad y generalidad que lo caracteriza en su existencia cotidiana bajo el dominio del impersonal. Pero esta singularización no implica un aislamiento, ni de las cosas, ni de los demás hombres, sino un viraje en la comprensión de la relación con ellos, ya que los vínculos establecidos no son asumidos como eternos e inmutables –como es propio del impersonal–, sino como posibilidades, en la medida en que la propia existencia en toda su concreción, en su singular «ahí», es comprendida como posibilidad.<sup>29</sup>

Pero este modo de entender la singularización no como aislamiento, sino como apertura a la comprensión de la propia finitud lleva a la segunda cuestión que precisa ser planteada: la indeterminación. Porque el hecho de estar vuelto hacia la muerte no produce ni revela un contenido particular que hubiese permanecido oculto. Antes bien, en la medida en que se constituye plenamente en la angustia,<sup>30</sup> el estar vuelto hacia la muerte deja a la existencia frente a sí misma, es decir, asumida como *posibilidad*. Toda referencia a una determinación concreta, por más general que fuese, supone alguna forma de actualización que rompe con la comprensión de sí como «poder ser». La existencia del hombre no puede ser objeto de definición: «bípedo implume», «animal racional o risible», «cosa pensante», «espíritu», «voluntad» expresan decisiones ya tomadas que sustraen al hombre del instante mismo de la decisión en el que, justamente, la existencia aparece plenamente expuesta como pura potencia. En cuanto tal, la apertura que se da en la angustia es simple y pura apertura indeterminada.

29. Sobre la singularización pensada en relación con lo político, véase Rossi, Luis A., «El problema de la comunidad en *Ser y tiempo*», *op. cit.*, especialmente pp. 115-118; De Beistegui, Miguel, *Heidegger & the Political. Dystopias, op. cit.*, pp. 8-31; Dostal, Robert, «Friendship and Politics: Heidegger's Failling», *Political Theory*, Vol. 20, N° 3, Aug., 1992, pp. 399-423, especialmente, pp. 404-410.

30. «El estar vuelto hacia la muerte es esencialmente angustia» (SZ, 266).

Ahora bien, si el modo de ser propio en el que acontece el pueblo es asimismo experiencia de singularización e indeterminación, ¿cómo se da el *encuentro* entre hombres resueltos? ¿Cómo se constituye una experiencia común? Aun cuando sean dilucidadas en su sentido filosófico, en estas preguntas se juega en gran medida el sentido político del pensamiento de Heidegger. Pues incluso si la singularización y la indeterminación no implican aislamiento e indiferencia, es preciso dar cuenta del modo específico de articulación que permite la existencia de un pueblo en tanto existencia propia. Y ello no principalmente a causa de una posible comprensión de la singularidad como individualización, a partir de la cual se plantearía la necesidad de un dispositivo de enlace de individuos particulares, sino fundamentalmente en virtud del aspecto de la indeterminación. En efecto, es preciso dar cuenta de la existencia de una comunidad en la que sus miembros no pueden dejarse determinar por nada, en el sentido de que toda determinación común (lengua, territorio, historia, voluntad) tiene que ser asumida como posibilidad y no como fuente constituyente del pueblo. Heidegger señala al respecto que no son propiedades lo que los miembros de una comunidad tienen en común, ni tampoco la voluntad de estar juntos, sino un *destino común* [*Geschick*]. Con este concepto busca dar cuenta de la historicidad del pueblo, en el sentido de que, si bien éste no se constituye a partir de un conjunto positivo de atributos, tampoco se reduce a un modo de ser vacío e indiferente respecto del mundo. El destino [*Schicksal*] aparece como un concepto que da cuenta de la historicidad entendida como instante de la *afirmación* de la propia existencia en tanto posibilidad, pero no *simpliciter*, sino como posibilidad heredada, como la apertura de sí mismo a la facticidad del «ahí» tomado en su dimensión histórica. Es decir, abierta a un proyecto a partir de una *decisión* respecto de lo transmitido en cuanto posibilidad, *i.e.* que no es seleccionado conscientemente del pasado como algo manipulable, ni tampoco tomado como una determinación objetiva deducible técnicamente, sino como posibilidad que *ya* constituye el *sido* del ser ahí.

El pueblo como modo propio de la convivencia acontece entonces como el común entregarse a las posibilidades heredadas que se constituye asimismo como un estar resuelto que se proyecta. De acuerdo con el tratamiento que se dio de estos conceptos, la transformación en el modo de ser que se expresa en ellos se da en el plano ontológico. Se trata de conceptos que forman parte del pensamiento de Heidegger sobre la existencia que no se ligan, en su articulación argumentativa, con fenómenos políticos determinados. *Con el acontecimiento de la comunidad no se producen modificaciones políticas visibles; lo que acontece es una variación modal de la existencia.* Vuelve entonces la pregunta acerca del modo en que se articula esta existencia común que puede ser precisada ahora en términos de *cómo acontece el destino común*. Si las instituciones, normas y costumbres no

cambian, sino el modo de relacionarnos con ellas, ¿cómo dar cuenta de la resolución y el nacimiento de un pueblo resuelto? Heidegger no plantea claramente estas cuestiones ya que no son un problema en el contexto de su argumentación filosófica en *Ser y tiempo*. Estos interrogantes empero no pueden ser pasados por alto al momento de pensar las figuras del pueblo y la comunidad desde una perspectiva política en la que la cuestión de la visibilidad y la mediación institucional adquieren un lugar central.

Como se había dicho anteriormente, frente a la masificación entendida como mediocridad y achatamiento, un pueblo se afirma a sí mismo como una experiencia compartida de apertura. Pero no se trata aquí de la simple apertura constitutiva de la existencia del hombre como tal, sino de un modo «señalado» de ella, el estar resuelto, que, ligado al estar con otros, es comprendido por Heidegger como un «común comprometerse con la misma causa [que] es determinado a partir del ser ahí expresamente asumido» (SZ, 123). Se trata entonces de una común afirmación en lo mismo que, sin embargo, no orienta o limita la libertad de los otros en algún sentido, sino que los deja en plena libertad. La «misma causa» no podría referirse entonces a un programa o conjunto de normas u objetivos determinados que antes que liberar, acotaría las posibilidades de los otros. Se trata más bien del compromiso en el *lazo mismo* entre los hombres carente de toda determinación positiva, la simple *vinculariedad*. Se percibe de este modo la particular articulación de la convivencia *propia*, que se constituye como una instancia de *decisión* a nivel ontológico que tiene como correlato problemático una indeterminación a nivel óptico: el estar resuelto en cuanto tal no puede tener un contenido positivo,<sup>31</sup> ya que esto sería una fijación, un *cierre* de la *apertura* que la resolución *es*. Esto es justamente lo que caracteriza el abordaje esteticista de Heidegger: la elusión de la actualización concreta de las transformaciones que tiene lugar en el plano ontológico. Se da aquí una particular articulación entre decisión ontológica e indeterminación óptica que se expresa más claramente en los fenómenos que en el § 74 Heidegger liga al acontecer del pueblo como destino común: la comunicación [*Mitteilung*] y la lucha [*Kampf*] (SZ, 384).<sup>32</sup>

31. Al referirse a esta particular indeterminación de la resolución Löwith ironizaba respecto de la recepción de dicho concepto: «En *Ser y tiempo*, cuyos jóvenes lectores estaban resueltos sin saber a qué...» (Löwith, Karl, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*. Frankfurt a/M, S. Fischer Verlag, 1953, p. 15. El mismo «chiste» aparece puesto en boca de «un estudiante» en Löwith, Karl, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1984, p. 29. La referencia corresponde a dos textos (pp. 27-42) que en conjunto son una variante de «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger», aparecido en 1946 en *Les Temps Modernes* 2, 1946, pp. 343-360.

32. Es llamativo que ni Gaos ni Rivera traduzcan en este pasaje *Mitteilung* por «comunicación». El primero vierte «coparticipación» y el segundo «compartir». En lo restantes pasajes, cuando se refiere

El fenómeno de la comunicación es abordado en su sentido «existencial fundamental» en el § 34 de *Ser y tiempo* y se refiere fundamentalmente al discurso como una de las determinaciones existenciales del hombre. Según Heidegger en la comunicación tomada en este sentido fundamental «se constituye la articulación del convivir que comprende» (SZ, 162). Ligada intrínsecamente al discurso, la comunicación también se modaliza propia e impropia. La comunicación impropia está ligada a los fenómenos de las hablaturías y la ambigüedad.<sup>33</sup> Es decir, un modo de expresarse en el que los otros son comprendidos como una cosa que tiene sentimientos y vivencias que puede traficarse mediante proposiciones. La comunicación propia, constitutiva del modo propio de ser de un pueblo, en cambio, tiene que darse de modo tal que sustraiga la existencia del hombre de la cotidianidad. Heidegger señala dos modos posibles: la poesía y el silencio.

Respecto del primero sostiene Heidegger: «La comunicación de las posibilidades existenciales de la disposición afectiva, es decir, la apertura de la existencia, puede convertirse en finalidad propia del discurso “poetizante”» (SZ, 162). En *Ser y tiempo* no hay un desarrollo ulterior del discurso poético; para una articulación específica de la poesía con el pueblo es preciso atender al seminario dictado el semestre de invierno 1934/35, *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»*.<sup>34</sup> El texto se encuentra al final del período más intenso de la reflexión heideggeriana sobre el pueblo. En él persiste la impronta politizante de los conceptos de su filosofía de la existencia, pero ya se percibe un repliegue de las temáticas específicamente políticas. Así pues, como si se tratara de una explicitación de la mención en *Ser y tiempo*, la poesía es entendida aquí como el elemento fundamental a partir del cual es posible romper con la cotidianidad:

Queremos verificar si aún estamos en el ámbito de poder de la poesía, pero no mediante discusiones generales sobre el arte y la cultura, sino en tanto hemos abandonado una poesía y su poder, y no una

---

al lenguaje, sí emplean «comunicación». Lo que llama la atención es que existen múltiples pasajes en los que Heidegger liga la comunicación a la existencia propia y, con ella, al pueblo y la comunidad. También Marcia Sá Cavalcante Schuback vierte «participação» en su traducción portuguesa. Contrariamente, las traducciones al inglés, al francés y al italiano emplean diversas variantes de «comunicación» (se han revisado las traducciones inglesas de John Macquarrie/Edward Robinson, Joan Stambaugh y la de Thomas Sheehan/Corinne Painter en su artículo «Choosing One's Fate: A Re-Reading of Sein und Zeit § 74», *Research in Phenomenology*, XXVIII (1999), pp. 63-83; en francés la de Emmanuel Martineau y la de François Vezin; en italiano la de Pietro Chiodi y la de Alfredo Marini).  
33. Véanse los §§ 35-37 de SZ.

34. Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, GA 39. Frankfurt a/M, Vittorio Klostermann, 1999. En adelante HHGR. Para la relación entre poesía y política a partir de una abordaje de este texto, véase De Beistegui, Miguel, *Heidegger & the Political. Dystopias*, op. cit., pp. 87-113.

poesía cualquiera, sino sólo y directamente la poesía de Hölderlin. Puede ser entonces que algún día tengamos que sustraernos de nuestra cotidianidad e ingresar en el poder de la poesía, de modo tal que *ya no podamos volver a la cotidianidad del mismo modo en que la dejamos* (HHGR, 22, subrayado de RPC).

La posibilidad de sustraerse se liga pues a una particular constitución de lo común con el discurso poético como fundamento. Como se señaló anteriormente, la apertura, vehiculizada en este caso por la poesía, no sustrae al hombre de su vida cotidiana y lo vuelve un eremita, así como tampoco es el origen de comunidades o logias secretas, sino que produce un modo diverso de habitar esa cotidianidad; modo que sin embargo permanece indeterminado y no podría dejar de estarlo. La poesía se afirma entonces como lenguaje originario de un pueblo (HHGR, 74). Es entendida en este texto como la dimensión primordial a partir de la cual nace la existencia histórica de un pueblo, y es desde la poesía que nace a su vez el verdadero conocimiento filosófico, y de ambos se obtiene la existencia estatal-política de un pueblo:

Ya oímos que la existencia histórica del pueblo, ascenso, cima y descenso surge de la poesía y de ésta surge el saber propio, en el sentido de la filosofía, y de ambos surge la obtención de la existencia de un pueblo como pueblo a través del Estado y la política. Este tiempo originario e histórico de los pueblos es por lo tanto el tiempo de los poetas, pensadores y fundadores de Estado, es decir, de aquellos que propiamente fundan y fundamentan la existencia histórica de un pueblo. Ellos son propiamente los creadores (HHGR, 51).

Se especifica así el sentido de la comunicación en cuanto determinación existencial, y la poesía aparece justamente como su modo originario, como uno de los fenómenos que dejan ver el poder del destino común como acontecimiento del pueblo y la comunidad. Este «tiempo originario» de los creadores es justamente el instante de la apertura que en este pasaje encuentra en la poesía la operación más originaria.<sup>35</sup>

El otro modo de darse de la comunicación propia es el silencio. Afirma Heidegger en el § 34 de *Ser y tiempo*:

35. Véase también HHGR, 144: «la verdad del ser ahí de un pueblo es fundada originariamente por los poetas», luego esa verdad es conceptualizada por los pensadores y, por último, son los que a partir de ella crean el Estado conforme a la esencia del pueblo así determinado. En un discurso de noviembre del mismo año Heidegger identifica a estas tres figuras como «poderes fundamentales» [*Grundmächten*] (RZL, 318) de un mismo «acontecimiento fundacional», la prioridad en ese sentido no es temporal, ni histórica, sino relativa al modo de aparición de la verdad: ésta nunca se desvela originariamente en la política para luego ser pensada y poetizada. Ver Heidegger, Martin, «Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie», en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16. Frankfurt a/M, Vittorio Klostermann, 2000, p. 318 (en adelante RZL).

Sólo en el auténtico discurrir es posible un verdadero callar. Para poder callar, el ser ahí debe tener algo que decir, esto es, debe estar él mismo verdadera y fructíferamente abierto. Entonces el silencio manifiesta algo y acalla la «habladuría». El silencio, en cuanto modo del discurso, articula en forma tan originaria la comprensibilidad del ser ahí, que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el *convivir transparente* (SZ, 165, subrayado final de RPC).

Así, en el contexto de su comprensión del discurso como categoría existencial, el silencio aparece como el modo propio de la comunicación en la medida en que no determina ni domina al otro a partir de un contenido transmitido. Sólo en la indeterminación del silencio el otro queda plenamente libre, ligado exclusivamente a la comunicación en cuanto tal. El pueblo y la comunidad como modo propio de convivencia en el que los hombres se vinculan en el modo liberador encuentra así en la indeterminación óptica del silencio, la resolución por la pura relación constitutiva del estar con otros propio. De allí que la figura del silencio vuelva con fuerza en el desarrollo heideggeriano del estar resuelto en el § 60. Puesto en relación con el fenómeno de la conciencia como el «testimonio, *ínsito* en el ser ahí mismo, de su poder ser más propio» (SZ, 295), el silencio aparece como el modo en que el discurso se articula en el «querer tener conciencia» constitutivo del estar resuelto:

El ser ahí da a entender en la llamada su poder-ser más propio. Por eso, este llamar es un callar. El discurso de la conciencia jamás habla en voz alta. La conciencia sólo llama callando, es decir, la llamada viene de la silenciosidad de la desazón, y llama al ser ahí a retomar, también callando, al silencio de su ser. El querer-tener-conciencia comprende, pues, en forma adecuada este discurso silente únicamente cuando calla. El silencio hace callar la habladuría del uno (SZ, 296).

La salida del modo impropio de la cotidianeidad no tiene lugar mediante un nuevo discurso, sino mediante el silencio como fenómeno de apertura a la pura comunicación en cuanto tal, es decir, sin un contenido proposicional alguno. Allí se abre la posibilidad de un estar con otros propio, donde ninguno busca transmitir nada a otros, haciendo depender el vínculo de lo transmitido, sino donde la convivencia consiste, justamente, en dejar al otro libre, sin imposición o determinación alguna sobre él.<sup>36</sup>

36. Sobre el silencio véase el § 5 del seminario «De la esencia de la verdad» del semestre de invierno 33/34 (en Heidegger, Martin, *Sein und Wahrheit*, GA 36/37. Frankfurt a/M, Vittorio Klostermann, 2001, en adelante SW). Allí Heidegger afirma que «*el poder callar como discreción es el origen y fundamento del lenguaje*» (SW, 112). También en HHGR, 70 y 218, donde puede leerse: «Cualquier silencio premundano es más poderoso que todos los poderes humanos». En las antípodas de esta interpretación Radloff busca conectar la comunicación con la retórica como medio para la aparición de una esfera pública bajo la modalidad propia de la existencia. El pueblo y la comunidad se constituirían en el «espacio dialógico de lo político». No es de extrañar que el autor omita por completo el tratamiento heideggeriano del silencio. Véase Radloff, Bernhard, *Heidegger and the Question of*

El otro fenómeno donde se revela el acontecer del pueblo como destino común es el de la lucha. En *Ser y tiempo* nada se dice explícitamente sobre ella salvo su mención en el § 74. Las menciones posteriores, en los primeros años del 30, presentan registros variados. Siempre ligados de un modo u otro a la coyuntura, tienen lugar tanto en seminarios académicos, en los que lo liga a los griegos, como discursos e intervenciones públicas. Aun en el marco de esa diversidad Heidegger busca establecer un sentido específico del concepto. Independientemente de la fuente primaria para comprenderlo (si se trata de un concepto tomado en su origen griego para luego «aplicarlo» al presente o es un concepto nacido de la situación política alemana que luego es transpuesto anacrónicamente al estudio de la Antigüedad clásica), es clara la búsqueda de Heidegger por brindar una dilucidación filosófica de la lucha para situarla en el núcleo de su comprensión del pueblo.

Por su relevancia, el discurso de asunción del rectorado en 1933 es una referencia ineludible para comprender la economía del concepto de lucha. Allí aparece referida a la «comunidad de lucha de profesores y alumnos» (RZL, 116) y se percibe con claridad la particular torsión que Heidegger le imprime al concepto, marcado por una doble estetización. Por un lado, la que llega de la literaturización de la guerra en las «novelas del frente», en particular la obra de Ernst Jünger. El lugar de fundamento que ocupa la lucha en textos como *La lucha como experiencia interior* y *Tempestades de acero* se orienta a delinear una figura antagónica a la cultura burguesa que, en clave nietzscheana, sitúa el peligro por sobre la seguridad como determinación principal de la existencia.<sup>37</sup> En ese sentido no se trata de un intento de comprensión de las transformaciones de la guerra a partir de 1914 y sus consecuencias políticas y sociales, sino de un llamado a una transformación vital: «[La guerra] nos ha educado para la lucha y seremos luchadores mientras existamos».<sup>38</sup> La caracterización exaltada de la guerra y los efectos que produce son así recursos dispuestos para tal fin. Heidegger se nutre de esta caracterización estetizada de la lucha y de su potencia transformadora. Para Jünger sin embargo la experiencia de la lucha remite en última instancia siempre a la guerra, el combate efectivo, la trinchera y la lucha hombre a hombre,<sup>39</sup> y es desde allí que debe extenderse al resto de la experiencia. Heidegger en cambio opera

---

*National Socialism. Disclosure and Gestalt*. Toronto, University of Toronto Press, 2007. Especialmente pp. 62-83.

37. Véase Rossi, Luis Alejandro, «La lucha. Variaciones de un motivo», en Jorge Dotti y Julio Pinto (comps.), *Carl Schmit. Su época y su pensamiento*. Buenos Aires, Eudeba, 2002, pp. 57-87.

38. Jünger, Ernst, *Der Kampf als inneres Erlebnis*. Berlin, E. S. Mittler & Sohn, 1926, p. 4.

39. Así aparece en los textos referidos, pero también en Jünger, Ernst, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1981 (1932), p. 28.

una nueva estetización y sitúa la lucha como una experiencia que reconduce a la esencia de las cosas, pero no necesariamente ligada al combate armado o cuerpo a cuerpo. La lucha parece extenderse a todas las instancias fundamentales de la constitución de un pueblo resuelto.<sup>40</sup>

En el marco del discurso rectoral Heidegger define estas instancias como «servicios» a los que el estudiantado alemán se encuentra ligado y que constituyen su «libertad» (RZL, 113).<sup>41</sup> El «servicio del saber» [*Wissensdienst*] se orienta al compromiso de la universidad «con la formación de «el funcionario y el profesor, el médico y el juez, el sacerdote y el arquitecto». Sin necesidad del combate efectivo, aquí también, en la trinchera de la ciencia y el conocimiento, la lucha se constituye como la experiencia que reconduce a profesores y alumnos a la esencia del saber y los acomuna de ese modo con el pueblo: «Todas las capacidades de la voluntad y el pensamiento, todas las fuerzas del corazón y las habilidades del cuerpo deben quedar desarrolladas *mediante* la lucha, espiritualizadas *en* la lucha y acreditadas *como* lucha» (RZL, 116).

En tanto constitutiva y constituyente del pueblo, la lucha aparece como una experiencia capaz de mantener la unidad por sobre las tensiones entre las partes que la conforman. Así, en su ambigua afirmación de la autonomía universitaria,<sup>42</sup>

40. Heidegger afirma explícitamente que no se trata de una posición militarista. En su elogio del espíritu del frente sostiene la necesidad de una «*conquista espiritual* y una transformación creativa de la guerra» (RZL, 300). Al abordar el fragmento 53 de Heráclito Heidegger cambia la traducción clásica de *pólemos* por «guerra» y vierte «lucha» para evitar una interpretación militarista que no capta el sentido fundamental, filosófico, del fragmento, que, según él, sí se aprehende con la segunda opción (SW, 90-91).

41. Sobre estos «servicios», véase Rossi, Luis Alejandro, «La autoafirmación de la nación alemana...», *op. cit.*, pp. 151-155, y Kisiel, Theodore, «The Seminar of Winter Semester 1933-34 within Heidegger's Three Concepts of the Political», en Martin Heidegger, *Nature, History, State. 1933-1934*, translated and edited by Gregory Fried and Richard Polt. London/NY, Bloomsbury, 2013, pp. 127-149.

42. Según Grosser es en el campo de las ciencias y de la universidad donde se encuentra el pensamiento político de Heidegger, en el sentido más corriente del término, ya que es allí donde piensa concretamente las instituciones y propone reformas concretas. Véase Grosser, Florian, *Revolution denken. Heidegger und das Politische 1919 bis 1969*. München, Verlag C.H. Beck, 2011, p. 28. Para un tratamiento cronológico (de 1911 a 1933) del pensamiento de Heidegger acerca de la política universitaria, véase Thompson, Iain, «Heidegger and the Politics of the University», *Journal of the History of Philosophy*, vol. 41, 2003, pp. 515-542. El autor señala la unidad del período 27-33, es decir, entre *Ser y tiempo* y el discurso rectoral, en lo que se refiere a la universidad. Destaca la influencia del diagnóstico negativo de Spengler y el intento de Heidegger de situar a la filosofía en un lugar privilegiado en la universidad y a ésta en el movimiento político nazi como modo de revertir esa decadencia. Para un tratamiento de las ideas heideggerianas acerca de una reforma universitaria en contrapunto con Jaspers, véase Denker, Alfred, «Martin Heidegger, Karl Jaspers und die Universitätsreform (1919-1933)», en Alfred Denker and Holger Zaborowski (Hrsgs.), *Heidegger und der Nationalsozialismus II* (Heidegger-Jahrbuch 5). München, Verlag Karl Albert Freiburg, 2009, pp. 32-45. Desde otra perspectiva, para una lectura despolitizada del discurso rectoral, que lo entiende como un intento de superar la metafísica de la voluntad de poder a través de la pregunta por la propia identidad

Heidegger remite a la lucha para afirmar al mismo tiempo la adhesión resuelta de la universidad al nuevo orden sin renunciar a una administración independiente. No rechaza la conducción del *Führer*, pero tampoco se desconoce la tensión con él. «Toda conducción debe conceder fuerza propia al séquito. Toda adhesión empero conlleva resistencia. Esta oposición esencial entre conducción y adhesión no debe ser borroneada ni eliminada» (*ibid.*). Porque no es la relación entre conducción y séquito lo que constituye una comunidad, sino el compartir un mismo «estado de ánimo» que tiene lugar en y por la lucha: «Sólo la lucha mantiene la oposición abierta e implanta en toda la corporación de profesores y estudiantes aquel estado de ánimo fundamental a partir del cual la autoafirmación delimitada habilita la autorreflexión resuelta para una correcta autogestión» (*ibid.*).

Si la comunidad de lucha de profesores y estudiantes se abre al mundo bajo la *Grundstimmung* adecuada, el compromiso con el pueblo está sellado y la universidad puede mantener su autonomía: en la lucha común parece reinar una armonía entre conductores y conducidos.

Bajo esa impronta pues aparece también en ese año la figura del *Führer*. En un posicionamiento similar al de Jünger, es decir, de adhesión incómoda al nazismo, Heidegger busca situar el momento decisivo *por fuera* de la voluntad del conductor. Ni ésta es por sí misma ley, ni tampoco un mandato al que se obedece por tradición, temor, seguridad o fundamento racional. Ajeno a toda mediación representativa o institucional, la posición del *Führer* pierde la centralidad que las diversas figuras de la soberanía poseen en el pensamiento político moderno. No es su autoridad lo que lo sitúa en una posición de mando, sino su capacidad de escucha y obediencia a la «ley interna del pueblo».

Sólo quien es capaz de oír y obedecer verdaderamente puede también *conducir*. Conductor no es aquel que está ante-puesto [*vor-gesetz*]<sup>43</sup> a los otros, sino aquel que puede oír incondicionalmente a los otros y obedecer resultamente la ley. Conductor es aquel que hace más que los otros, porque soporta más, arriesga más y sacrifica más (RZL, 300).

---

en un sentido «específicamente filosófico y no económico-político», véase Blok, Vincent, «Anmerkungen zu Martin Heideggers *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*», en Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hrsgs.), *Heidegger under Nationalsozialismus II*, *op. cit.*, pp. 46-64. Sobre la cuestión de la reforma y la autonomía universitaria, véase también, en el mismo volumen, Grün, Bernd, «Martin Heidegger als Gleichschaltungsrektor. Eine vergleichende Studie anhand der Rektoratsreden des Jahres 1933», pp. 76-109.

43. Se pierde en el español el juego que Heidegger realiza con este verbo, ya que el participio de *setzen* (*gesetz*) tiene, cuando es sustantivado (*Gesetzt*), el sentido de *ley*. Así, al negar que el conductor se antepone a los otros, está afirmando además que tampoco está situado *antes* de la ley, cosa que constituye un rasgo característico de las figuras clásicas de la soberanía.

El *Führer* no es custodio de la Constitución, tampoco el presidente, ni el parlamento. La perspectiva esteticista de Heidegger se trasluce en la elisión de una argumentación jurídico-política, diluye en gran medida la cuestión de la personalidad política y desplaza hacia su concepción abstracta y estetizada de la lucha y la comunión inmediata las situaciones capaces de producir y sostener la unidad de un pueblo.

El poder de la lucha reina en todo el ser de las cosas y los hombres *doblemente*: como el poder *creador* y como poder de *preservación*. La lucha no sólo crea para retirarse de las cosas una vez que se han establecido y han encontrado su realidad, sino que la lucha preserva y gestiona también *sola* las cosas en su existencia esencial (RZL, 283).

Esta concepción de la lucha constituye pues el modo de ser de la existencia propia de una comunidad. El pueblo sólo existe *por* y *en* esta lucha ontologizada, toda merma en su intensidad reconduce la existencia a su modalidad impropia: «Sobre todas las cosas entonces, donde cesa la lucha creadora, comienza la quietud, la paridad, la mediocridad, lo tibio, lo inofensivo, lo atrofiado y la caída» (*ibid.*).

La dilucidación filosófica del concepto de lucha en el marco de las clases dictadas por Heidegger se encuentra principalmente en los seminarios del 1933 y 1934 reunidos bajo el título *Ser y verdad*.<sup>44</sup> Aun cuando los cursos giran en torno a textos y problemáticas clásicas, Heidegger sitúa la filosofía explícitamente en un lugar fundamental para comprender y actuar en su presente político. Por ello sus reflexiones aquí acerca de la lucha ofrecen un aporte fundamental para comprender su conceptualización del pueblo propio y lo político. En primer lugar se encuentra una importante referencia a la lucha en la introducción a «La pregunta fundamental de la filosofía». Allí Heidegger indaga la relación entre el presente del pueblo alemán y la filosofía, y define esta última como «la ininterrumpida lucha que pregunta por la esencia y el ser del ente» (SW, 8). En la misma dirección que la estetización llevada a cabo en los discursos, pero con referencia al pensar y su intento de articularlo con lo político, la lucha aparece como la modalidad específica en la que se lleva adelante la pregunta por el ser del pueblo; es el modo del interrogarse en el que se descubre la misión histórica de un pueblo:

Nos buscamos en la medida en que nos preguntamos quiénes somos. ¿Quién es este pueblo de esta historia y de este destino común en base a su ser?

Tal preguntar no es en modo alguno un cavilar superfluo por curiosidad, este preguntar es por el contrario el más alto cometido espiritual, es la actuación más esencial. En tal preguntar sostiene-

44. Véase nota 36.

mos nuestro destino; nos sostenemos a nosotros mismos hacia fuera en la oscuridad de la necesidad. *Este preguntar* en el que nuestro pueblo sostiene su existencia histórica, sostenida enteramente mediante el peligro, sostenida hacia fuera en la magnitud de su misión, esta pregunta *es su filosofar, su filosofía* (SW, 4).

El pueblo llega a ser verdaderamente pueblo en el ejercicio de la filosofía entendida como lucha. Heidegger articula así la doble torsión que hace de la filosofía una pieza fundamental para la política y de la lucha una práctica extendida mucho más allá de cualquier enfrentamiento efectivo y que se yuxtapone con el pensar en su más alto grado de intensidad. En su vínculo intrínseco con la historicidad, a este preguntar también es inherente la indeterminación, pues no puede determinarse sin dejar de ser pregunta. En la lucha, *i.e.* en el interrogarse dejado abierto, es que acontece el pueblo histórico. Así pues, en este particular abordaje Heidegger ratifica los lineamientos centrales de su comprensión de la lucha.

El desarrollo específico de este concepto se encuentra principalmente en la interpretación heideggeriana del fragmento 53 de Heráclito en la introducción a «De la esencia de la verdad» (SW, 83-126). El análisis se extiende a la alegoría platónica de la caverna (SW, 127-229) y ocupa un lugar central en el § 39 que cierra el seminario (262-264). En su desarrollo Heidegger busca determinar la lucha como poder originariamente productivo y conservador, pero ¿de qué? ¿Cuál es su rendimiento? Heidegger lo expresa mediante el recurso a conceptos del fragmento heraclíteo:

*ἔδειξε* — ha expuesto [*stellt heraus*], *ἔποιησε* — ha dejado que lleguen a ser [*läßt hervor-kommen*].<sup>45</sup> Con ello debe quedar claro: el llegar-al-ser de un ente en y por la lucha es un llegar a ser expuesto. ¿Adónde — fuera y afuera? En la visibilidad y perceptibilidad de las cosas en general, es decir, en la manifestabilidad, el desocultamiento, la verdad. De la misma manera el *ποιεῖν* no es sólo un hacer, sino el dejar surgir fuera, en el que fuera quiere decir, fuera a partir de la previa ausencia y ocultamiento en el pre-ponerse, de modo que el ente está en la manifestabilidad, es decir, «es». La lucha trae el ente al *ser*, y eso quiere decir igualmente: lo expone en el *desocultamiento*, en la verdad (SW, 117-118).

Es en ella y por ella que la verdad y el ser se manifiestan. Pero no se trata aquí de un manifestarse empírico. La verdad heideggeriana no es positivista, se trata en todo caso de la condición previa a la verdad en el sentido de lo sensible, de la condición de manifestable y perceptible que tiene que preceder la manifestación

45. Véase el abordaje del mismo fragmento (con alguna variación en la traducción) en HHGR, 125. Allí sigue una interpretación similar y busca conectar la lucha con la armonía (presente en el fragmento 53 de Heráclito) como dos conceptos solidarios: «Pues cuando todo lo ente se encuentra en armonía, entonces directamente la disputa y la lucha tienen que determinar todo a partir del fundamento». Véase más adelante el tratamiento de la armonía con relación al acontecer del pueblo.

y la percepción efectivas. En el marco del fragmento heraclíteo Heidegger pone la lucha como aquello que saca la verdad a la luz, en el sentido de un manifestarse propio del ser de los entes y particularmente de la existencia humana.

Con base en esta caracterización filosófica le imprime a continuación un cariz político y de actualidad: ella es capaz de oponerse y destruir el «*gran obstáculo*», que no es otra cosa que «toda la historia previa de la existencia occidental, en cuya tradición estamos y cuyo poder se vuelve tanto más resistente, cuanto más originario e inevitable resulta la *gran transformación de la existencia del hombre*» (SW, 119). Y denuesta a continuación a quien desde un «nacionalsocialismo liberal que chorrea ingenuidad y afectación y excitación juvenil» (*ibid.*) busca refutar al liberalismo sin atender a que no se trata más que de un epifenómeno, y que lo decisivo no radica en contraponer una «teoría erudita sobre el concepto de verdad» a otra, sino en la «comprensión o incomprensión activa del momento crucial del mundo, en el que ingresa el espíritu de esta tierra» (SW, 120).<sup>46</sup> El abordaje del fragmento de Heráclito no pretende ser pues una búsqueda filosófica desinteresada, sino un medio de acercarse a la esencia de la verdad con vistas a lograr que el «ser ahí propio» se decida (*ibid.*).

Todo el seminario gira en torno a esta comprensión de la filosofía como lucha, como vehículo de un despertar esencial en la decisión capaz de trabajar para una transformación fundamental de la existencia en el presente. Los griegos son la vía de acceso a una verdad activa y activista. Tras su análisis de la alegoría platónica de la caverna que constituye el capítulo uno del seminario, Heidegger ofrece una clara articulación entre la filosofía, la lucha y su comprensión de lo político:

En la medida que existe el hombre *está* en la verdad. Pero se ve que el hombre existe como pueblo histórico en la comunidad.

El hombre existe al mismo tiempo en la verdad y la falsedad, en el ocultamiento y el desocultamiento. No son dos esferas separadas, sino que estar en la verdad es cada vez un enfrentamiento, una lucha. Perseverar en la falsedad es desistir en la lucha. Cuanto más tajante es el hombre en su historicidad, cuanto más tajantemente es conmovido y amenazado un pueblo, tanto más necesaria es la lucha por la verdad, es decir, el enfrentamiento con la falsedad.

Esto presupone que el hombre luchador ante todo se decida por la realidad de tal manera que las fuerzas propias determinantes del ser ahí *brillen* y resistan en la historia, en la realidad de un pueblo. La realidad no puede proporcionar al pueblo puesto alguno, sino que el espíritu y el mundo espiritual de un pueblo surge en la historia. Esto no se lleva a cabo en un espacio de tiempo hasta 1934 o 35, sino quizás hasta 1960 (SW, 184-185).

46. La tensión entre el entusiasmo por la irrupción del nacionalsocialismo como corte con el liberalismo y la percepción de que éste no ha sido realmente vencido se percibe también en el seminario de 1934 sobre lógica: «Nuestra manera cotidiana de pensar todavía se afirma por completo en la base no vulnerada del liberalismo». Heidegger, Martin, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38. Frankfurt a/M, Vittorio Klostermann, 1998 (1934), p. 148 (en adelante LFWS).

Por un lado se expresa aquí el intento heideggeriano por politizar la filosofía y adjudicarle un rol central en la transformación de la historia, por conectar la reflexión profunda acerca de las problemáticas y autores clásicos del pensamiento occidental con la coyuntura más próxima. Por otro, se apuntala la centralidad de la lucha como el concepto a través del cual se lleva adelante esta politización e intento de articulación activa de reflexión e intervención. Asimismo, la economía conceptual de la lucha tal como es presentada aquí no difiere de la presentada en los otros textos abordados: la existencia propia de un pueblo se da en la experiencia de la lucha, pero resulta indecible determinar si ella se da o no, ya que no sólo no puede plasmarse en instituciones públicas concretas, sino que parece vivir sólo de la confrontación con ellas; la lucha es ruptura con los sentidos instituidos en la cotidianidad donde impera la mediocridad. Desde el punto de vista moderno clásico, el sentido y la tarea principal de las instituciones públicas y el Estado consiste en brindar seguridad al pueblo, pero es justamente allí donde Heidegger encuentra la falsedad y el ocultamiento. La verdad radica para él en el riesgo, en la lucha como rechazo de la seguridad, por un lado, y apertura al peligro de la exposición, por otro. Sin ello no hay destino ni historia para el pueblo: «sólo mediante la decisión de esta lucha creamos para nosotros la posibilidad de un *destino*. Sólo hay destino allí donde un hombre *en su libre decisión* se expone al peligro de su existencia» (SW, 264).

La lucha se refiere entonces a una modalidad de la existencia y no necesariamente al enfrentamiento efectivo. Así en estos textos y discursos de los años 33 y 34 se especifica y desarrolla, bajo la impronta de esos años, la mención de la lucha en el § 74 de *Ser y tiempo*. La intensidad de este concepto puede abonar una interpretación militarista de la postura heideggeriana en estos años, que él mismo se cuida de descartar (RZL, 300). Sólo mediada por una doble estetización es que la lucha ingresa en su conceptualización de la existencia de un pueblo. No se trata aquí del enfrentamiento a muerte con un enemigo político, sino la lucha con lo inesencial, lo falso y lo mediocre.<sup>47</sup> De allí que para Heidegger la lucha deba llevarse adelante tanto en el servicio de las armas que se presta en el frente, como en la universidad. Porque antes que la victoria bélica, interesa la victoria espiritual. La lucha se lleva adelante con la espada, con la pluma y la palabra. De allí también la asociación con la poesía como modo propio de la comunicación. El enemigo no es otro pueblo o Estado, sino lo *Umwesen* y la *Unwahrheit*; el campo de batalla, el lenguaje.<sup>48</sup>

47. En HHGR, 22-23 la estetización de la lucha asume más marcadamente esta referencia a una oposición a lo mediocre cuando toma la forma de «lucha contra nosotros» que, sumidos en la cotidianidad, nos mantenemos fuera del ámbito de poder de la poesía.

48. «Lo inesencial del lenguaje puede ser comprendido entonces como peligro y resistencia, como violencia contra la siempre renovada preservación de lo esencial frente a lo inesencial» (HHGR, 64).

En el seminario del año 1934, *Lógica como pregunta por la esencia del lenguaje*,<sup>49</sup> puede encontrarse un ejemplo que expresa claramente el sentido de la concepción heideggeriana de la lucha y una posible articulación con el silencio como modo propio de la comunicación:

El jefe de una compañía en el frente la convoca y dice que en la noche será llevada a cabo una peligrosa misión. La reclutación es voluntaria. Se reclutan 20. Los enumera 1, 2, 3, 4, etc.; son meros números los que especifica. Estos 20 se han presentado para cumplir órdenes. Este nosotros es ahora, cuando se han vuelto a reclutar, un nosotros completamente diferente, un nosotros sobre el cual nada es dicho. Son tan indeterminados como algo puede llegar a serlo; para no ser reconocidos deben despojarse de todas las insignias. Están resueltos en tal medida que es posible que no sobrevivan al día siguiente. En el momento de la enumeración se ha constituido este nosotros a través del jefe [Führer] (LFWS, 47).<sup>50</sup>

En este ejemplo se percibe el sentido de la resolución común que constituye al pueblo. Supone una indeterminación respecto de los sentidos e instituciones establecidos con vistas a la producción de una unidad en otro orden, no mediada por formas. Pues no es en la reclutación voluntaria (donde podría sospecharse la presencia de una comprensión moderna de la subjetividad por su referencia a la voluntad), sino en la enumeración que se produce en la indeterminación donde se constituye el nosotros «sobre el cual no se puede hablar». La figura del *Führer* aparece asimismo como aquel que lleva a la indeterminación mediante la enumeración. Esta última y no el mandato aparece aquí como su tarea en la constitución del pueblo. Esta unidad acontece asimismo en la inminencia de la muerte, es decir, en la afirmación de la propia finitud y *singularidad*. Se conjugan así los principales motivos que delinear el modo de existencia propio y, con él, la figura del pueblo.

Este ejemplo, como también el fenómeno de la comunicación desarrollado anteriormente, señalan un sentido de la figura de la comunidad y del pueblo como modos de ser ligados a una articulación que escapa a la mediación institucional visible (los soldados se despojan de las insignias) y se articula en un

49. Heidegger, Martin, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, *op. cit.* Para un abordaje de este texto, véase Rossi, Luis, «Fenomenología del pueblo: el análisis de la identidad colectiva en el curso de Martin Heidegger *La lógica como pregunta por la esencia del lenguaje* (1934)», en *Res publica*, 15, 2005, pp. 141-161, y, en conjunto con el seminario sobre Hölderlin, Rossi, Luis A., «Heidegger en 1934: la crítica al liberalismo y los fundamentos de la comunidad», en *Deus Mortalis*, N° 6, 2007, pp. 247-271; Radloff, Bernhard, *Heidegger and the Question...*, *op. cit.*, pp. 173-209; Kisiel, Theodore, «Political Interventions in the Lecture Courses of 1933-1936», en Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hrsgs.), *Heidegger und der Nationalsozialismus II*, *op. cit.*, pp. 110-129.

50. Estas referencias se ligan a la llamada literatura del frente, de la que Jünger era una de las principales figuras. También en el curso del invierno 34-35 se recurre al ejemplo de los soldados. Véase HHGR, 72-73.

nivel ontológico. Ónticamente permanece indeterminado y, por ello, se resuelve en un cierto desdén por las instituciones *públicas*, a las que Heidegger deja fuera de toda instancia fundamental en la constitución de la comunidad política: «La comprensión común del uno no conoce más que el cumplimiento o violación de la regla práctica y de la norma pública» (SZ, 288). Así pues, la poesía y el silencio como modos propios de la comunicación, por un lado, y la lucha, por otro, ambos son concebidos fundamentalmente como fenómenos de desmarcación de las normas e instituciones vigentes, y se refieren así a algún tipo de unidad fundamental que no requiere de mediación alguna ni para constituirse ni para mantenerse.

Ahora bien, si no intervienen ni insignias ni rasgo visible alguno y sólo acontece en la afirmación de la propia finitud y singularidad, ¿cómo es pensado por Heidegger el lazo que constituye al pueblo? En el seminario del 34 sobre lógica Heidegger señala que la comunidad de singularidades sólo puede tener lugar a partir de una coincidencia espontánea:

A pesar de que nos individualizamos en la decisión, no somos reintroducidos en esa decisión a nosotros mismos en el sentido de un egoísmo. A través de esta decisión somos introducidos más bien por sobre nosotros en la pertenencia conjunta al pueblo. En esta situación surge de nosotros mismos una *armonía oculta* de tal modo que de hecho podemos decir «nosotros» (LFWS, 64, subrayado de RPC).

Pero esta armonía no es fruto de la acción de los hombres, sino algo que cae fuera de toda previsión, construcción o comprensión: «A pesar de la separación de los individuos conforme a decisión se cumplimenta aquí una armonía oculta, cuyo ocultamiento es esencial. Esta armonía es en su fundamento siempre un misterio» (LFWS, 59).

Un pueblo en tanto comunidad auténtica es aquel que en virtud de una misteriosa armonía oculta permite articular colectivamente un conjunto de singularidades irreductibles e insubsumibles entre sí o a un tercero superior. Lo común a estas singularidades no puede ser nunca algún rasgo o propiedad compartida. Sólo en la apertura del estado extático de la decisión es posible aquella armonía de singularidades. El pueblo existe en el instante de la decisión y sólo allí, como afirmación de un nosotros «decidible», [*entscheidungshaft*] (LFWS 59) y «conforme a decisión» [*entscheidungsmäßig*] (LFWS, 60). Pero no se trata aquí de una determinación ligada a la voluntad, núcleo de la comprensión moderna del pueblo como sujeto político, sino al *estar resuelto* como apertura del ser ahí. Frente a la comprensión del pueblo como producto de la voluntad, la inscripción en el pueblo es indeducible: «¡Existimos! ¡Listos! ¡Acontece!» [*Wir sind da! Wir sind Bereit! Es geschehe!*] (LFWS, 57). Así expresa Heidegger el instante

de la existencia como pueblo y determina la destrucción de la figura del pueblo como sujeto:

Abrimos el ser del hombre de tal modo que, en comparación a la determinación corriente del hombre como sujeto, debemos decir: exponibilidad [*Ausgesetztheit*], éxtasis [*Entrückung*], tradición y misión –de ese modo se disuelve el ser-sujeto, lo cósmico en la caja de la conciencia es correlativamente disuelto, el ente se abre y de ese modo es sólo sí mismo. [...] Este modo del ser-hombre nos permite captar en primer lugar *cómo* y *quién* debe ser el ente que satisfaga por sí solo a tal ser. Este ente no es nunca sujeto, ni tampoco un rejunte de muchos sujetos que fundan una comunidad en base a convenios, sino que sólo puede ser el ente originariamente unificado, portador de exponibilidad, éxtasis, tradición y misión que llamamos «pueblo». [...] El ser del pueblo ni es mera presencia de una población ni un ser animal, sino la determinación como temporalidad e historicidad (LFWS, 157).

En todos estos fenómenos constitutivos del acontecer del pueblo como destino común aparece con claridad la particular articulación entre determinación ontológica e indeterminación óptica. Tanto la poesía como el silencio expresan una comunidad de escucha que se destruye en la nominación. La decisión fundamental y fundante de un pueblo no puede ser explicitada. Frente al pronunciamiento o la declaración que se erigen como fundamento de las comunidades políticas modernas, de sus normas, códigos y Constituciones, lo que allí liga es una común escucha a un decir poético o al silencio, una comunión en el callar. La necesidad de explicitación no puede significar más que la pérdida del lazo comunitario fundamental porque oculta lo expuesto, trae a sí, lo fuera de sí. Con la poesía sucede como con las bromas, si hay que explicarlas, dejan de ser lo que son, el vínculo entre los involucrados deja de ser poético o lúdico y pasa a ser teórico, lo que para Heidegger equivale a *false* en cuanto a la existencia se refiere. La lucha en el sentido desarrollado en los textos citados tiene una misma estructura: doblemente estetizada es entendida como ruptura con lo cotidiano y mediocre, ruptura que sin embargo no puede concretizarse positivamente. La causa común que se erige en la inminencia de la muerte no puede ser nominada. Lo que liga no son ni uniformes ni jerarquías, sino una afinidad implícita. Toda marca institucional también aparece como señal del debilitamiento o pérdida de la comunidad de lucha. Si los soldados precisan de insignias visibles es porque el lazo íntimo se ha debilitado y necesitan un suplemento. Esta apelación a una comunidad espontánea se percibe en las reflexiones de Heidegger acerca de las instituciones de asistencia que se mencionan en el § 26 de *Ser y tiempo*. Ellas son necesarias en la medida en que lo que opera cotidianamente es un modo deficiente de estar con otros. Nadie se hace responsable ni del otro ni de sí mismo, y por eso es preciso una institución suplementaria que atienda las relaciones entre los hombres. La comunidad propia, el pueblo no precisa instituciones, si las hay es porque «inmediata y regularmente» nos encontramos en un modo de existencia impropio.

Asimismo, la transformación existencial que se produce al estar resuelto no modifica las instituciones establecidas sino, como se dijo anteriormente, *la relación que se tiene con ellas. La existencia de un pueblo es ópticamente indecidible. Éste es el núcleo del esteticismo político de Heidegger*.<sup>51</sup>

El estar resuelto determina plenamente el ser del pueblo en tanto éste se afirma en esa apertura sin dejarse determinar por marcas, propiedades o signos visibles. La constancia y estabilidad de la decisión como estar resuelto no se expresa pues en instituciones políticas o de otro tipo. Ni los símbolos y ritos patrios, ni los representantes y funcionarios, como tampoco las costumbres, la lengua, la historia común o los rasgos biológicos son nunca manifestaciones de un pueblo resuelto. Todas esas formas visibles de la existencia de un pueblo son para Heidegger aspectos secundarios que implican en última instancia un cierre de la apertura propia de aquélla. Si hay una estabilidad en la decisión, ella no remite a una duración temporal, a modos de permanencia de la voluntad en formas institucionales, sino al carácter total de su determinación sobre el ser ahí:

Estamos resueltos a algo: eso quiere decir que aquello a lo que estamos resueltos se encuentra fijo ante nosotros determinando todo nuestro ser. No se vincula con nosotros ocasionalmente, sino que el estar resuelto le ofrece a nuestro ser un carácter y una constancia completamente determinada. Con ello no se refiere a composición alguna que uno lleve siempre consigo, de modo que pueda decirse «él es un hombre capaz de estar resuelto». En el estar resuelto el hombre es *introducido más bien en el acontecer venidero*. El estar resuelto es él mismo un suceso que asiendo previamente el acontecimiento, lo determina constantemente (LFWS, 77).

Esta determinación total del estar resuelto es la que permite el modo propio de existencia del ser ahí que, como se señaló anteriormente, no es un mero abrirse al mundo, sino una apertura que se proyecta: «Con el estar resuelto nos encontramos en el ámbito de la historia» (LFWS, 78). No se trata para Heidegger de dejar de ser determinado por las instituciones y sentidos vigentes para entregarse sin restricciones a un acontecimiento puro, sino de afirmarse históricamente en esa apertura.

---

51. Lacoue-Labarthe también identifica en el pensamiento heideggeriano un rasgo esteticista. Pero, contrariamente al sentido aquí desarrollado, lo liga a la producción del lenguaje como mito. Frente a la concepción extática del ser ahí, la introducción de la figura del pueblo revelaría cierta inconsistencia en Heidegger, puesto que aquél se caracterizaría por su fuerza autopoietica. La poesía es aquella fuerza creadora de la propia esencia en el lenguaje. De allí que indique los textos posteriores al 34 como aquellos donde tiene lugar dicho esteticismo, y no tanto *Ser y tiempo* y los textos cercanos, que estarían más ligados a la idea heideggeriana de ciencia. Véase Lacoue-Labarthe, Phillippe, *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*, traducción española de Miguel Lancho. Madrid, Arena, 2002, pp. 76 y ss.

En un pasaje similar del § 75 de *Ser y tiempo* se afirma que el estar resuelto constituye la fidelidad [*Treue*] de la existencia con el sí mismo (SZ, 391). Es decir, con un estado de abierto del ser ahí y no con un determinado modo de ser positivo. La estabilidad [*Stätigkeit*] no remite pues a formas de permanencia o aparición de la decisión tomada, tal como sucede en la doctrina del poder constituyente de Sieyès a Schmitt, sino a una suerte de determinación originaria que, aunque intraducible a formas visibles, debe estar a la base de toda afirmación existencial. Si atendemos a los escasos e imprecisos ejemplos que ofrece Heidegger, estos instantes decisivos se ligan a los momentos de mayor intensidad política y estética, como podrían ser la decisión de los alemanes por Hitler o la poesía de Hölderlin. Sin duda esos momentos son singulares y el estado de apertura que los caracterizaría no podría regularizarse sin dejar de ser lo que es. La mediocridad de la cotidianeidad por otra parte es una modalidad ineludible de la existencia del hombre. Aunque no se encuentra tematizada explícitamente por Heidegger, habría algún tipo de determinación de los instantes existenciales decisivos sobre el modo de ser impropio. Aun cuando no desarrolle –ni sea posible– una argumentación clara y coherente al respecto, a sus ojos la cotidianeidad de la antigua Atenas es sin duda diversa y más «conforme a la decisión» de la que se vivía en la Alemania liberal de Weimar o en los Estados Unidos del veinte.<sup>52</sup>

Es necesario establecer sin embargo algunas precisiones respecto a la conceptualización del estar resuelto, ya que en el seminario sobre la lógica de 1934 se producen algunos desplazamientos conceptuales. Con relación a la historicidad es posible señalar algunas indicaciones ulteriores a su desarrollo en *Ser y tiempo*. Por un lado, mientras que en el texto de 1927 aparece ligada fundamentalmente al acontecimiento como el instante de la afirmación resuelta que da existencia al pueblo en cuanto tal, en el curso de 1934 ese instante es escandido en tres momentos que constituyen la determinación [*Bestimmung*] del pueblo. En primer lugar misión y envío [*Auftrag und Sendung*] mientan los modos de apertura al futuro y el haber sido como los éxtasis temporales fundamentales. En segundo lugar aparece el trabajo [*Arbeit*] como referencia al presente en cuanto instante, en el sentido del «hacerse presente» entre las cosas y los otros, y en la creación

52. Aunque no ofrece ejemplos históricos, Grosser brinda una suerte de tipificación de la evolución del sentido de comunidad en Heidegger. Así mientras que en *Ser y tiempo* se delinearía un tipo monástico de comunidad, pre o subpolítico, en los años 33 y 34 se trataría de «un modelo total, i.e., una comunidad unificada y rectificadora (*gleichgeschaltet-gleichgerichtet Gemeinschaft*)». Véase Grosser, Florian, «Zwischen Gleichschaltung und robustem Pluralismus. Volten des “Mitseins”», en Paul Sörensen y Nikolai Münch (Hg.), *Politische Theorie und das Denken Heideggers*. Bielefeld, Transcript Verlag, 2013, pp. 21-42.

de obras, pero ni como un mero yacer ahí ni como un acto de inspiración del yo, sino siempre a partir del futuro y lo sido como determinaciones históricas. Es decir, nuestra posición y comportamiento tomados en su totalidad, el modo en que nuestra existencia se referencia con el mundo y los otros hombres, lleva siempre consigo inscriptas una tarea y un lazo con aquello que nos sobreviene desde lo sido:

... en cuanto comportamiento fundamental del hombre el trabajo es el fundamento de la posibilidad de ser con y por los otros. El trabajo en cuanto tal, incluso cuando es realizado por un individuo, saca al hombre de sí y lo pone en el ser compartido [*Mitsein*] con y por los otros. Este éxtasis en la exponibilidad acontece en la medida en que el hombre esté arrojado sobre la tradición (LFWS, 156).

El trabajo aparece así como una radicalización de los motivos del cuidado, ya que el ser entre las cosas y con los otros común a ambos no expone ahora el modo de ser del hombre en el mundo sin más, sino determinado por una tarea histórica, es decir, en el modo de ser propio: «El trabajo no como ocupación cualquiera, sino como la realización, el carácter y la disposición de aquello que en nuestra existencia histórica está en obra como tarea» (LFWS, 134). Sólo *trabaja* un pueblo que está resuelto, que existe propiamente. La tarea, la decisión por la tradición no mientan un obrar determinado, sino la apertura al acontecimiento. Si hay una transformación del ser, no se vehiculiza mediante la praxis, sino gracias a aquella apertura. De allí que, aun en el marco de un léxico de la acción, el trabajo se articule bajo la lógica del acontecimiento que dificulta su comprensión como alguna forma de *praxis* política.

Además de esta articulación de los tres éxtasis temporales Heidegger señala un tercer aspecto de la determinación del pueblo, el estado de ánimo [*Stimmung*]. Ya presente en *Ser y tiempo* y otros seminarios de este período, este concepto indica una determinación de aquellos tres en cuanto totalidad. La historicidad no sólo se constituye como una apertura en la que se encuentran implicados lo sido, el presente y el futuro, sino que además esa apertura en cuanto tal se encuentra a su vez modalizada. El estado de ánimo es lo que determina la apertura o la cerrazón a lo histórico *qua* acontecimiento y su grado. En *Ser y tiempo*, por ejemplo, se destacaba la angustia como la *Stimmung* propia de la apertura (SZ, 184 y ss.). En el curso del 34 por su parte Heidegger señala los grandes estados de ánimo como aquellos que determinan *silenciosamente* las gestas de los grandes hombres, y los pequeños como aquellos que se perciben públicamente y hacen gala de sí mismos bajo la forma de lo penoso [*Jämmerlichkeit*] o de un desenfado insípido [*fader Ausgelassenheit*] (LFWS, 130). Es decir, mientras que las *Stimmungen* pequeñas determinan el modo de ser de la cotidianidad, impropio y cerrado al

acontecimiento, las grandes determinan la creación de una gran acción u obra que sólo puede tener al pueblo como fundamento: «una gran obra sólo es posible gracias a un estado de ánimo fundamental, y por cierto al estado de ánimo fundamental de un pueblo» (LFWS, 130). Al igual que en el caso del trabajo, el léxico de la creación, la gesta y la obra se monta sobre una lógica refractaria de acción política concreta. La «gran obra» sólo tiene lugar silenciosamente y lejos de la aparición pública, tiene lugar pues como una gesta ontológica, sin que puedan determinarse ópticamente sus implicancias.

De este modo, el nexo pueblo-historicidad establecido en *Ser y tiempo* es desarrollado más detalladamente, pero sin modificaciones conceptuales sustanciales. Es decir que la díada determinación ontológica-indeterminación óptica permanece inalterada. Sin duda la transición de Weimar al nacionalsocialismo influyó en la reorientación del pensamiento de Heidegger hacia cuestiones ligadas a la vida en común. La articulación de los conceptos centrales de su reflexión con los acontecimientos políticos de su época tuvo lugar sin embargo como un intento de comprender los segundos a partir de los primeros. Este modo de posicionarse permite más entender las marchas y contramarchas de Heidegger con el nazismo que la dinámica política de su época. Heidegger realiza en ese sentido un abordaje no político de conceptos y acontecimientos políticos, del cual es expresión también la retórica exaltada y el ambiguo activismo de aula que se percibe en sus intervenciones de esos años. Ausentes en *Ser y tiempo*, la introducción de conceptos de marcada intensidad política, no sólo en los discursos de la época del rectorado, sino también en sus cursos y seminarios, revela su intento de dar un giro provocador y movilizador a su reflexión filosófica. Pero si por el contrario se atiende a la economía conceptual de los términos políticos involucrados, la persistencia de los puntos fundamentales de su filosofía de la existencia con relación a la convivencia arroja como resultado una exaltación agitada de la decisión que sin embargo no tiene, ni puede tener como correlato modos visibles e institucionales de articularse. La postura heideggeriana resulta así antes una *performance* esteticista que un posicionamiento político.

Con respecto al concepto de pueblo, la triple determinación de envío y misión, trabajo y estado de ánimo lo constituye como una afirmación de la existencia común que estaría a la base o como trasfondo, aunque sin una mediación clara, de toda forma visible de aparición. La indiferencia o incluso el desprecio de Heidegger por las instituciones públicas termina por convertirlo en un vocero que anuncia un acontecimiento singular, pero que confina su incidencia al plano ontológico y se desentiende de toda articulación concreta en instituciones. Heidegger propone así un concepto singular de pueblo que le sirve de sustento para un discurso exaltado pero al mismo tiempo le dificulta la tarea de pensar el modo en que el pueblo se da

positivamente, lo que lo distancia de una perspectiva político-jurídica y lo confina a un abordaje esteticista, caracterizado por su aversión a lo actual.<sup>53</sup>

La remisión a la lucha y a la comunicación en *Ser y tiempo*, y el desarrollo posterior de la triple determinación imprimen una torsión estetizante a la figura del pueblo que se constituye como una afinidad existencial en el nivel ontológico y que no puede ser reconocida a partir de instituciones concretas. No sólo prescinde de las mediaciones representativas para constituirse, sino que es esencialmente antirrepresentativa: la representación destruye la existencia del pueblo. Sin mediación tampoco son identificables las operaciones capaces de instituir comunidad: ella es espontaneidad, acontecimiento innominable. Si la dimensión óptica de la comunicación propia inherente al pueblo es el silencio, todo nombre que intente dilucidar el sentido de ese silencio es una pérdida de aquella comunión existencial. Si sólo la poesía como acontecimiento del ser en el lenguaje expresa la decisión fundamental de un pueblo, entonces toda acción guiada institucionalmente ahoga ese llamado originario. Si el trabajo no es exteriorización y acción pública, sino exposición difusa del ser, entonces no hay institucionalización ni *praxis* política posible.

El carácter antirrepresentativo del pueblo vuelve indecidible su acontecer. Un determinado Estado puede ser o no una manifestación histórica de un pueblo resuelto, su obrar mismo, su «forma de dominio» (LFWS, 57), pero nada hay que pueda indicar que sea o no el caso. Queda entonces toda una esfera de libre juego que no puede ser cortada por presencia pública alguna que la determine. De ese modo, el envés problemático de aquello que Heidegger señala con el concepto de responsabilidad –i.e. el hacerse cargo de la propia existencia y su relación con el mundo, no dejarse dominar por los sentidos dados en la cotidianidad (SZ, 288)– es una libertad irresponsable en el plano político, ya que, por un lado, supone desmarcarse de toda norma y legalidad vigente, y por otro, posibilita la adhesión a cualquier fenómeno que sea asumido como manifestación de un pueblo resuelto, sin tener que atender a su articulación política e institucional concreta. Pues así como no hay marca alguna, sea histórica, política o cultural, que determine *per se* la existencia de un pueblo, tampoco determina su inexistencia. En última instancia, sólo alguna forma de resistencia, desdén u oposición a la nor-

---

53. Para un abordaje diverso véase Rossi, Luis A., «El acontecer de la comunidad en *Ser y tiempo*: la revolución y la lucha», en *Síntese – Revista de Filosofía*, vol. 41, N° 131, 2014, pp. 373-391. Aun con algunos puntos en común con lo desarrollado aquí, el autor subraya la importancia de los debates acerca de la diada comunidad-sociedad planteada por Tönnies ya a fines del s. XIX, pero muy presente en la década del 20. De allí la afirmación del carácter político del pensamiento de Heidegger ya desde *Ser y tiempo* e incluso antes.

malidad vigente puede ser indicativa de dicha existencia, pero acerca de ello persiste la cuestión de quién y cómo se juzga si es o no el caso.

### 3. La pregunta por el Estado y la política del cuidado

¿Cómo piensa Heidegger el Estado en el marco de su menosprecio por toda mediación institucional? Ignorado en *Ser y tiempo*, se dan algunas indicaciones en el seminario *Lógica como pregunta por la esencia del lenguaje* y recibe un tratamiento específico en los seminarios *Sobre la esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado*, de inicios del 34,<sup>54</sup> y «*Filosofía del derecho*» de Hegel, del semestre de invierno 34-35 (dictado en paralelo con el curso sobre Hölderling).<sup>55</sup> En éstos Heidegger introduce una serie de desplazamientos que generan imprecisiones y ambigüedades en su planteo;<sup>56</sup> no obstante lo cual, se mantiene aquel punto que, de acuerdo con la presente interpretación, caracteriza el abordaje heideggeriano de lo político: la ausencia de la representación y el desdén por lo actual y positivo. De allí justamente las dificultades, ya que introduce algunos elementos clásicos del pensamiento estatal sin modificar el hueso conceptual de su planteo, que difícilmente pueda asociarse con aquéllos, en la medida en que son deudores de presupuestos metafísicos *contra* los cuales Heidegger desarrolló su pensa-

54. Heidegger, Martin, «Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat», en Alfred Denker and Holger Zaborowski (Hrsgs.), *Heidegger und der Nationalsozialismus I*, Heidegger-Jahrbuch 4. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2009, pp. 53-88. En adelante WBNGS. De este seminario sólo existen los apuntes de alumnos recopilados. De allí que no se puedan tomar como determinantes, ya que aun cuando la tarea de registrar las clases de Heidegger haya sido realizada de modo acabado, no puede asegurarse la precisión en los conceptos empleados por Heidegger, que, por tratarse de un pensador con un léxico muy específico, es algo fundamental. Por otra parte, del conjunto de los textos acerca de lo político abordados en este apartado, éste es el que presenta mayores disrupciones y diferencias tanto con los planteos de *Ser y tiempo* como con los otros dos seminarios referidos, que guardan una mayor correspondencia entre sí. En función de todo esto, se hará referencia a este seminario en notas al pie marcando cuando sea oportuno similitudes y diferencias con los otros textos abordados. Sobre este seminario véanse los trabajos que acompañan la traducción inglesa: Heidegger, Martin, *Nature, History, State. 1933-1934*, traducido al inglés y editado por Gregory Fried y Richard Polt. London/NY, Bloomsbury, 2013, pp. 65-194.

55. Heidegger, Martin, *Seminare Hegel-Schelling*, GA 86. Frankfurt a/M, Vittorio Klostermann, 2011. De este seminario están disponibles las anotaciones del propio Heidegger (pp. 59-187), en adelante HR, y también dos registros de las clases. Unos apuntes de Wilhelm Hallwachs (pp. 549-612), en adelante HRm, y un protocolo (pp. 613-636), en adelante HRp.

56. Según Grosser «Heidegger sitúa a la ambigüedad como rasgo estructural esencial de todo pensamiento significativo y, con ello, del suyo propio». Busca indicar de ese modo el carácter abierto e interrogativo de todo pensar relevante. Véase Grosser, *Revolution denken...*, op. cit., pp. 33-43 y 224-234. El abordaje heideggeriano de lo político se contrapone así al jurídico, que se afirma en la determinación de sentidos unívocos.

miento. Estas dificultades se perciben con claridad en los dos ejes que articulan su comprensión del Dios mortal: el Estado leído con base en la diferencia ontológica como ser del ente pueblo y su concepto de lo político como cuidado [*Sorge*].

En el seminario sobre lógica del 34, con un esquema conceptual similar al de *Ser y tiempo*, la unidad del pueblo está ligada a una decisión que, según se vio, no se articula en cuanto tal a partir de la producción de forma o institucionalidad alguna, sino del acontecimiento como instante de apertura. En este marco Heidegger concibe al Estado como el dispositivo histórico que asegura el obrar del pueblo, en tanto forma o voluntad de dominio de éste sobre sí mismo (LFWS, 57), y establece una distinción entre la nacionalidad en tanto pertenencia formal a un Estado [*Staatsangehörigkeit*] y la pertenencia al pueblo [*Volkszugehörigkeit*]: mientras que la primera puede ser objeto de una elección personal, la segunda no, porque cae bajo la órbita de la decisión y el sí mismo, *i.e.*, no ligado a la voluntad, la conciencia o el yo particular (LFWS, 60). Así, sólo puede existir Estado *en sentido propio* si acontece un pueblo resuelto. La unidad de éste no se liga primeramente a aquél como en el esquema moderno clásico, sino que el Estado sería algo así como el envés histórico del modo de ser de un pueblo en cuanto comunidad resuelta. Ahora bien, ¿qué quiere decir esto *in concreto*? ¿Cómo piensa Heidegger la relación entre ambas figuras?

La respuesta se expresa en su comprensión del Estado como «ser histórico del pueblo» (LFWS, 165). Una mirada desatenta podría interpretar que en esta afirmación Heidegger intenta articular de un modo más concreto y ligado a instituciones determinadas su comprensión del concepto de pueblo. Sin embargo, si se atiende al sentido específico que para Heidegger tiene tanto el concepto de «lo histórico» como el de «ser», se percibe claramente que no es éste el caso. El carácter «esencialmente necesario» del Estado se liga en este esquema a «asegurarse la duración histórica del pueblo, es decir, la custodia [*Bewahrung*] de su envío y la lucha por su misión» (*ibid.*). Si, como se señaló anteriormente, la duración no se liga en este caso a una concepción cuantitativa del tiempo, sino a una fidelidad con un modo resuelto de existencia, esencialmente incapaz de plasmarse en forma institucional alguna, entonces el Estado se constituye como fenómeno ligado a la economía del acontecimiento:

... tampoco es el Estado sólo la forma organizativa actual, en cierto modo inactiva, de una sociedad. El Estado solamente *es* en tanto y en cuanto acontece la imposición de una voluntad de dominio que emana del envío y la misión y se vuelve por otro lado trabajo y obra (LFWS, 165).

El Estado es pues una figura consonante y coexistente al pueblo en cuanto comunidad resuelta. El Dios mortal sólo llega a ser a partir de un «acontecimiento emanado» de la triple determinación de la historicidad. Ligado a esta última, su

existencia en cuanto Estado sólo puede ser afirmada a partir de la misma decisión originaria constitutiva del pueblo, que, según lo visto anteriormente, se liga fundamentalmente al modo de apertura que se afirma en lo indeterminado y rehúye toda marcación institucional. En ese sentido la correlación *Estado/ser - pueblo/ente* lleva consigo una importante dificultad, ¿cuál sería el sentido de un Estado desligado de lo institucional? ¿Por qué recurrir a una de las figuras paradigmáticas de lo institucional para pensar una experiencia o dimensión ajena o incluso contraria a las instituciones? Porque, como se ha visto, el desprecio de Heidegger a lo corriente y cotidiano no se refiere a esta o aquella normalidad en particular, sino *per se*. Por otro lado, si sólo la pregunta permite abordar fielmente el ser sin objetivarlo al modo de las filosofías precedentes, ¿qué sucede con el Estado en tanto ser? ¿Qué tipo de reflexión política se delinea mediante «la pregunta por el Estado» en el sentido específico que le da Heidegger?

En las conferencias dictadas alrededor del rectorado, esta comprensión del Estado sobre la base de la diferencia ontológica y la pregunta por el ser se combina con determinaciones empíricas e introduce así una serie de imprecisiones y ambigüedades que dificultan la comprensión clara de su pensamiento acerca del Dios mortal. En un texto de noviembre de 1934 acerca del estado de la filosofía en el presente y su tarea venidera se encuentra un pasaje característico:

La liberación de un pueblo para sí mismo acontece mediante el Estado; pero no el Estado como máquina, ni como obra de arte ni como limitación de la libertad, sino como confinamiento a la libertad interna de todos los poderes esenciales del pueblo conforme a la ley de su orden jerárquico interno. Un Estado sólo *es* en la medida que *llega a ser, llega a ser el ser histórico* del ente llamado *pueblo*. La verdadera libertad histórica de los pueblos de Europa constituye la *condición previa* para que occidente retorne de nuevo espiritual e históricamente a sí mismo y asegure frente a lo asiático su destino en la gran decisión de la tierra (RZL, 333).<sup>57</sup>

---

57. Este pasaje se encuentra en el tercer apartado de «La situación actual y la tarea venidera de la filosofía alemana» (RZL, 316-334), que, curiosamente, se llama «La preparación de la decisión» (RZL, 331): de acuerdo con el desarrollo que se ha hecho aquí de la decisión, una «preparación» de ésta resulta conceptualmente imposible. Véase Sá Cavalcante Schuback, Marcia y Marder, Michael, «Philosophy without Right? Some Notes on Heidegger's Notes for the 1934/35 "Hegel Seminar"», en *On Hegel's Philosophy of Right...*, *op. cit.*, p. 87. Allí los autores caracterizan esta preparación como «La utopía de Heidegger». Esta apelación a la preparación de un gran acontecimiento se encuentra también en las anotaciones privadas de Heidegger reunidas en los *Cuadernos negros*. El tratamiento de estas anotaciones requiere de un desarrollo particular y no serán abordadas en el presente trabajo. De todos modos, es posible indicar que en aquellas correspondientes a la primera mitad de los 30 se expresa un claro optimismo respecto de una transformación integral del hombre y, con él, Heidegger delinea como tarea para la filosofía dicha «preparación». Véase Heidegger, Martin, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94. Frankfurt a/M, Vittorio Klostermann, 2014, en particular los §§ 141, 153, 159, 211 y 218 del primer apartado (*Winke X Überlegungen (II) und Anweisungen*).

A la particular articulación de las categorías ontológicas con los conceptos políticos se suman determinaciones históricas concretas que parecen incompatibles con el desarrollo específico que el propio Heidegger hace de dichos conceptos. A la luz de la reflexión sobre la diferencia ontológica, tal como aparece en los textos de fines de los años veinte, la identificación de Estado y ser parecen caer en aquello que Heidegger buscaba evitar para la filosofía: la objetivización indebida del ser.<sup>58</sup> Nada como «un orden jerárquico interno» o la oposición «frente a lo asiático» puede referirse al ser sin determinarlo al modo de las ciencias positivas o de un programa político que se encuentran en las antípodas del abordaje filosófico que Heidegger plantea en esos textos, centrado en la cuestión de la temporalidad y la trascendencia del ser ahí.<sup>59</sup>

En el seminario sobre la filosofía del derecho de Hegel, por su parte, Heidegger justifica su abordaje de la temática con vistas a comprender filosóficamente (y en contraposición al abordaje sociológico) el Estado en el presente, al que califica bajo el término «Estado total» (HRm, 606; HRp, 651).<sup>60</sup> Si atendemos a las clases, la interpretación crítica de la filosofía hegeliana del Estado se alterna allí con puntuales remisiones a los griegos y algunas pocas referencias a la cuestión estatal en el presente. En los apuntes del propio Heidegger, por su parte, se encuentran fragmentariamente algunas indicaciones más puntuales sobre la cuestión estatal en el presente. Se destaca en este punto una sección final, ausente en las clases: «Principios para una teoría del Estado». Heidegger parece encontrar en Hegel una modalidad adecuada de acercamiento a la cuestión, pero, previsiblemente, no coincide en las líneas principales de su pensamiento al respecto (HR, 66, 67; HRm, 565, 606-607; HRp, 651). Hegel pensaba un Estado que él consideraba realizado; Heidegger, uno por venir. De allí que comparta el abordaje metafísico, pero ponga reparos a la articulación específica que Hegel da al Estado. Tanto el Parlamento como la figura del príncipe y, fundamentalmente, el

58. Véase Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24. Frankfurt a/M, Vittorio Klostermann, 1975 (curso de 1927), pp. 455-461.

59. En *Sobre la esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado* también se produce un desplazamiento semejante; allí afirma que «el pueblo es el ente, cuyo ser es el Estado» (WBNGS, 79), y antes había especificado: «el ente del Estado, su substancia, su fundamento portante: *el pueblo*» (WBNGS, 72). Nuevamente, frente a la búsqueda de un replanteo de la tradición filosófica implicada en su abordaje de la diferencia ontológica, aquí recurre Heidegger a conceptos como el de substancia, que parecen reinscribirlo en una objetivación del ser, propia de las ciencias positivas, pero ajena a la filosofía.

60. En HRm 606 parece estar refiriéndose al concepto schmittiano de Estado total, ya que inmediatamente antes de introducirlo, remite al jurista al señalar que, contrariamente a lo que afirma éste (véase Schmitt, Carl, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933, pp. 31-32), en 1933 Hegel no ha muerto, sino que comienza a vivir por primera vez. En el texto citado, Schmitt se refiere al Estado total en las páginas 32-34. Véase también HR, 74.

funcionariado son figuras que Heidegger desconoce como pertenecientes originariamente al Estado.

En la misma dirección se sitúa la distinción tajante que establece entre lo jurídico y el derecho. Heidegger encuentra en el planteo hegeliano una distinción de ambas esferas con vistas a preservar al derecho en lo metafísico, por fuera de lo jurídico: «El derecho por lo tanto no es tomado [en Hegel] en el sentido del derecho jurídico (como la justicia), sino que tiene un sentido metafísico» (HRm, 571). Independientemente de la lectura que se haga de Hegel en este punto, lo que se percibe es el esfuerzo de Heidegger por desligar el orden positivo del derecho, las leyes, la burocracia, los funcionarios, las instituciones, por un lado, y la dimensión metafísica, metapolítica sub- o parayacente, por otro. Mientras que el primero pertenece al tiempo impropio de lo cotidiano, la segunda lo hace a la historicidad, al modo propio de existencia de un pueblo y, también en estos textos, del Estado. De allí que pueda haber decisiones jurídicas (y orden jurídico) sin Estado (HRm, 586). Pero, nuevamente, ¿quién decide cuándo hay o no Estado? Esta pregunta permanece indeterminada, pues al identificar el Estado con la autoafirmación del ser histórico de un pueblo (HRm, 609), reintroduce la lógica del acontecimiento como economía propia de lo político y acentúa las ambigüedades de su planteo.

Éstas se expresan, en el marco de su reflexión sobre el concepto hegeliano de Estado, en la interpretación de la sentencia «Lo que es real es racional, lo que es racional es real». <sup>61</sup> En ella se percibe la centralidad del concepto de representación para Hegel y de allí las dificultades que presenta para Heidegger, cuyas reflexiones sobre lo político prescinden o se oponen a aquél. Al igual que el silencio sobre la figura del monarca/soberano, la omisión de todo elemento representativo para pensar lo político se expresa en las idas y vueltas de Heidegger al abordar la famosa sentencia. Un primer punto reside en la distinción que establece entre lo real [*Wirklich*] y lo meramente existente o casual [*bloss da-saiende, zufällig*] (HR, 118, 154; HRm, 558). Así, el concepto representativo de Hegel a través del cual podía afirmar la realización plena de la idea de derecho aparece aquí como un criterio para juzgar el presente: «Entender a Hegel no es una cosa tan dificultosa y extraña que ya no nos incumbe, sino que veremos cómo en este modo hegeliano del saber la realidad del mundo es abierta de un modo particular» (HRm, 558). La particular torsión que Heidegger imprime en la sentencia hegeliana para empuñarla en su comprensión del presente (y así actualizarlo) es deudora de su distinción entre lo esencial y lo inessential, presente en los semina-

61. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1986, p. 24.

rios de 1934 y 1935: «La realidad es la *realización* de la *esencia* de las cosas. [...] Quiere decir precisamente que no por el hecho de estar presente cualquier cosa se encuentra justificada» (*ibid.*). Heidegger parece reconducir así la reflexión hegeliana a la perspectiva de la justificación (o no) de lo existente; lo inesencial puede existir, pero no es ni racional ni real ni está justificado; es sólo el aparecer de lo mediocre y, por lo tanto, falso.<sup>62</sup> Este punto de vista se aparta del punto de vista crepuscular en el que Hegel situaba a la filosofía y le imprime un cariz judicativo que tampoco se encuadra fácilmente en la perspectiva de *Ser y tiempo* y los textos afines. El Estado sólo es tal si se lo juzga realización de lo esencial contra la inesencial, sólo entonces se afirma como ser del pueblo; pero la constatación queda librada al juicio del filósofo capaz de reconocer o no su llegada. El Estado parece encontrarse en el mismo atolladero al que Heidegger había conducido al pueblo: o bien es cosa jurídico-política, entonces se afirma en lo impersonal-cotidiano y por ello es ajeno al modo de ser propio; o bien es tomado como una categoría ontológica, pero entonces es incompatible con las múltiples determinaciones político-históricas que al mismo tiempo le asigna Heidegger. Al Estado como ser del ente pueblo no puede referírsele una forma, orden o Constitución, ya que al ser le es ajena toda determinación actual y positiva.<sup>63</sup>

Respecto de la conceptualización de lo político como cuidado se dan asimismo una serie de desplazamientos que, al igual que el caso de la identificación del Estado como ser del ente pueblo, introduce una serie de ambigüedades que marcan las dificultades de Heidegger para enlazar sus reflexiones acerca del ser con la política y sus instituciones. En el seminario sobre Hegel lo político se delinea como una pregunta por el origen de la distinción schmittiana amigo-enemigo. Para Heidegger ella es una consecuencia de lo político, pero no su fundamento (HR, 173).<sup>64</sup> Éste debe encontrarse en el cuidado en tanto ser del hombre, en un sentido cercano al desarrollado en *Ser y tiempo* pero con una flexión ciertamente politizante. Como en el texto del 27, el cuidado aparece aquí como ser-en-el-

62. Véase LFWs, 117. El ejemplo histórico que ofrece Heidegger es el Tratado de Versalles (HR, 154; HRm, 557). Con relación a la distinción esencial-inesencial, el propio Hegel la identifica como el momento más pobre y extrínseco de la Doctrina de la esencia. «En la medida en que sean distinguidos uno de otro, algo esencial de algo inesencial en un ser presente [*Dasein*], esta distinción es un poner exterior, un separar una parte de otra parte de ese ser presente que no le atañe a él mismo, una separación que cae en un *tercero*. De ese modo queda indeterminado qué pertenece a lo esencial y qué a lo inesencial» (Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Wissenschaft der Logik II. Erster Teil: Die objektive Logik. Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen*. Frankfurt a/M, Suhrkamp, 2003, pp. 18-19).

63. El seminario *Sobre la esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado* es donde Heidegger procura más claramente articular los conceptos de su filosofía de la existencia con los conceptos jurídicos clásicos como Forma y Constitución. Al respecto véase la nota 59.

64. Heidegger indica incluso que dicha distinción es extrínseca y liberal. Véase HR, §§ 220, 225, 232, 233, 235, 243.

mundo (SZ, 193; HR, 168), pero Heidegger busca ahora extender aquel abordaje en dirección a lo político y el Estado. Si allí se abordaba el cuidado como el modo de ser del hombre en el mundo de un modo integral en su vínculo con las cosas y los otros hombres, aquí parece privilegiarse este último aspecto. De allí la llamativa ausencia del concepto de *solicitud* en los seminarios del 34 y 35. Éste, cómo se vio anteriormente, era uno de los puntos más relevantes para pensar la dimensión política de *Ser y tiempo*. Su omisión es comprensible en el marco de la politización del concepto de cuidado, ya que éste es inmediatamente pensado aquí en su dimensión interpersonal, la *Sorge* es aquí eminentemente *Fürsorge*. Si en el seminario del 34 sobre lógica el cuidado se radicaliza en la figura del trabajo, aquí parece hacerlo en su reducción al fenómeno de la solicitud. Este desplazamiento es paradigmático del giro politizante de muchos de los conceptos heideggerianos en estos años, giro que se revela también en la insistencia —y en gran medida, la desprolijidad— respecto de la cuestión del modo de ser propio. Podría decirse que en *Ser y tiempo* se privilegia una perspectiva crítica y contemplativa, en cierta medida pesimista, que pone el fenómeno de la cotidianidad y lo impersonal en el centro de la escena, mientras que los textos del 34 y 35 parecen querer impulsar, no sin ambigüedades, marchas y contramarchas, una transformación. Cierta optimismo y entusiasmo son componentes necesarios de tal posicionamiento, y el punto de apoyo conceptual es justamente la comprensión del ser del ser ahí, el cuidado, como fundamento de la politicidad existencial del hombre y, coherentemente, la preeminencia de la cuestión del modo de ser propio y todos sus conceptos asociados. El fragmento 209 del seminario sobre Hegel se refiere a lo político como cuidado y desglosa el tránsito desde los conceptos de la ontología hacia el Estado:

209. *Lo político*

En tanto cuidado — histórico — por ello instantaneidad — *estar resuelto* — disposición y decisión.

En tanto cuidado — *entonces fisura y fundamento del peligro*.

En tanto cuidado — *el ser como ser ahí sin más*— por ello el todo y lo determinante — y por ello lo *político* — portante — que conduce — ¡y el Estado históricamente necesario en esencia! (HR, 162).

Heidegger afirma de este modo una flexión existencial del naturalismo político que conduce a la inevitabilidad del Estado.<sup>65</sup> Lo político como cuidado se sitúa así

65. Esta «politicidad existencial» es uno de los puntos destacados del seminario *Sobre la esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado*. Allí afirma Heidegger que «el ser de los hombres es político» (WBNGS, 71) y distingue esta politicidad existencial que funge como posibilitante del Estado tanto del concepto schmittiano como del bismarckiano de lo político (WBNGS, 74). Ni distinción amigo-enemigo ni personalismo de los grandes hombres de Estado, la politicidad esencial al hombre se manifiesta en la adscripción al pueblo de una «compulsión, un *έρως* por el Estado» (WBNGS, 76).

en primer lugar en el terreno del modo de ser propio en el que, como se vio anteriormente, se gesta el pueblo. El giro que toma en estos textos consiste en ligar lo político como cuidado a una fisura [*Aufriss*] o grieta [*Zerklüftung*] (HR, 115, 139, 146) y el peligro, en el sentido del conflicto como elemento que lo constituye, y de allí a la inevitabilidad del Estado. Heidegger liga esta idea de un intersticio al conflicto, al *πόλεμος* y a la lucha entendidos como presupuestos de lo político en cuanto distinción amigo-enemigo (HR, 115, 120, 135, 139, 146, 162, 168, 173-174, 177).<sup>66</sup> Es decir, el cuidado, el modo de ser en el mundo del hombre en su relación con las cosas y los otros, es el que abre la posibilidad tanto de la unidad como de la separación entre los hombres. Esto ya se encontraba implícito en *Ser y tiempo*, pero aquí esta referencia al conflicto se acota a la solicitud y, aún más estrechamente, al modo propio de ella, conforme al estar resuelto:

---

Heidegger lo explica del siguiente modo: «El amor, el deseo, la voluntad de Estado del pueblo se expresa como toma de posición, rechazo, entusiasmo, en definitiva como preocupación por la esencia y la forma del Estado. De modo que también incluso la forma, la Constitución del Estado es esencialmente la expresión de aquello que el pueblo establece como sentido para su ser. La Constitución no es un contrato racional, un orden jurídico, una lógica política y tampoco algo discrecional, absoluto. La Constitución y el derecho son realizaciones de nuestra decisión por el Estado, son los testigos fácticos [*faktischen Zeugen*] de aquello que asumimos como nuestra tarea histórica y popular, de aquello que buscamos para vivir» (WBNGS, 76).

Parece ponerse así en suspenso la conceptualización del ser con y la cotidianeidad en la que el pueblo y la comunidad aparecían como posibilidad y no como un modo de ser ineludible y efectivo. A diferencia del seminario sobre lógica del 34, aquí parece tener lugar una particular inversión del planteo heideggeriano en *Ser y tiempo*: si puede decirse que allí el derecho era «testigo fáctico» de la irresponsabilidad del modo impropio de ser en común, aquí es exactamente lo contrario: la Constitución y el derecho atestiguan una decisión por un modo propio de ser en común, *i.e.*, de acuerdo con el «verdadero orden» del pueblo que surge «sólo donde el conductor y los conducidos se ligan juntos en un destino y luchan por la realización de una idea» (WBNGS, 77). Es decir que el acontecimiento de la decisión (y, según lo visto anteriormente, la consonancia espontánea de las singularidades que presupone) precede a la institución de la forma política. Se establece así una clara ambigüedad entre la conceptualización heideggeriana del ser y el ser propio, refractarios de todo lo efectivo y actual, y su intento de pensar el Estado, el derecho y la Constitución; entre un lenguaje metafísico y otro de la praxis; entre el acontecimiento y la acción.

66. Marder entiende que ésta es la principal crítica de Heidegger a Schmitt: la distinción amigo-enemigo es un *derivado* de lo político como cuidado. Al desconocer a este último como fundamento de la distinción, Schmitt habría adoptado un punto de vista extrínseco. Véase Marder, Michael, «The Question of Political Existence: Hegel, Heidegger, Schmitt», en Martin Heidegger, *On Hegel's Philosophy of Right...*, *op. cit.*, p. 41. Para una interpretación que extiende el *pólemos* como concepto central del pensamiento de Heidegger anterior y posterior a los 30, véase Fried, Gregory, *Heidegger's Polemos. From Being to Politics*. New Heaven & London, Yale University Press, 2000. El texto está escrito con anterioridad a otros fundamentales al respecto, como *Ser y verdad*, aparecido en 2001, y presta poca atención a textos fundamentales en relación con el tema, por ejemplo *Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje*.

... el conflicto tiene su trascendencia interna — hacia el Estado — su significado fundamental — en su referencia al Estado — *siempre y cuando éste [exista] como ser del pueblo* — sin embargo el Estado puede igualmente también no «ser» (entonces ¿qué es el «Estado»? Status formal, decorado, actuación.<sup>67</sup> «Estado matemático». Prefacio a la Fenomenología<sup>68</sup> (HR, 174).

Como se ha visto más arriba, Heidegger empuña la conceptualización hegeliana de la racionalidad de lo real con afán judicativo con vistas a distinguir lo esencial de lo inesencial que aquí se expresa como distinción entre Estado ontológico propio y Estado formal impropio.<sup>69</sup> Si bien no es claro qué determinaciones pertenecen a este último, aquél, circunscripto a la propiedad, queda sujeto a todas aquellas dificultades del modo de ser propio para aparecer en fenómenos e instituciones públicas. De acuerdo con este planteo de Heidegger, la política como cuidado y más precisamente como modo de ser propio de la solicitud lleva inscriptos el conflicto y la lucha, y ambos establecen la inevitabilidad del Estado que existe en y por ellos. Tal como ha sido analizada anteriormente, la doble estetización de la lucha es constitutiva de la figura del pueblo; al inscribirla al Estado se percibe con claridad la oposición de la concepción heideggeriana frente al planteo estatal clásico: para este último el Estado es la neutralización del conflicto, para aquél el Estado vive en y por el conflicto.

Esta articulación de cuidado, lucha y Estado es abordada también en el seminario sobre la lógica. En la medida en que no tiene lugar allí el contrapunto con Schmitt acerca de lo político, el cuidado no aparece primeramente asociado a esto último, sino que se desarrolla en torno a la cuestión del ser del hombre como sí mismo. El cuidado es el modo en el que el ser se *expone* y, en ese sentido, hace «saltar por los aires» la subjetividad porque sólo se afirma en la exponibilidad que rompe toda determinación positiva. Este estar expuesto fuera de sí como modo de aparición problemática del ser constituye para Heidegger la libertad. Y a partir de ella, como cuidado de ella, se afirma al Estado:

Libertad no es la falta de ataduras del hacer o dejar hacer, sino la imposición de la inevitabilidad [*Unumgänglichkeit*] del ser, el hacerse cargo del ser histórico en la voluntad sapiente, la acuñación de la inevitabilidad del ser en el dominio de un orden coincidente de un pueblo. El cuidado de la libertad

67. Es particularmente significativo que Heidegger utilice aquí para señalar lo que *no* es un Estado en sentido propio tres conceptos que son fácilmente asociables a la concepción clásica del Estado barroco moderno, ligado a la teatralidad y la representación.

68. Véase Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1989, p. 47. Esta referencia también podría pensarse con relación a la concepción moderna, más precisamente hobbesiana, del Estado bajo el modelo matemático con sus axiomas y definiciones.

69. Heidegger establece una relación directa entre la impropiedad como no estar resuelto y lo inesencial: «En cuanto negación de la esencia del ser ahí humano-histórico, el estar irresuelto es siempre la afirmación de lo inesencial en él» (LFWS, 161).

del ser histórico es en sí mismo habilitación [*Ermächtigung*] del poder del Estado como entramado esencial de un envío histórico (LFWS, 164).<sup>70</sup>

Lejos de la tradición estatalista moderna en la línea hobbesiano-hegeliana que llega hasta Carl Schmitt y concibe al Dios mortal como instancia de corte y cierre de la conflictividad pre- o parapolítica, el Estado se liga para Heidegger con el instante de apertura existencial, del cuidado como exponibilidad que, por el contrario, relativiza las formas jurídicas vigentes o las subordina a una imprecisa coincidencia con la afirmación de lo sido y el futuro como determinaciones fundamentales de un pueblo resuelto. La inevitabilidad del ser remite justamente a la imposibilidad de dicho cierre bajo el influjo del acontecimiento que sostiene una incidencia singular, en cierta medida desquiciante, en el seno mismo del «orden» y el «Estado». Así pues, tanto en referencia al conflicto o la lucha como en referencia a la exponibilidad, el cuidado como ser del hombre conduce a una comprensión del Estado bajo una lógica del acontecimiento y la apertura que vuelca también sobre éste la estetización que arrastran dichas figuras.

70. Por un lado, el concepto de habilitación tenía en Alemania una intensidad política específica, en la medida en que se refería a las «leyes de habilitación» o «leyes habilitantes» [*Ermächtigungsgesetze*]. Éstas fueron leyes que, en distintas ocasiones y por motivos excepcionales desde la Gran Guerra en 1914, daban facultades legislativas al gobierno. Puntualmente la *Ermächtigungsgesetz* del 24 de marzo de 1933 fue la ley que otorgó amplios poderes legislativos al gobierno de Hitler y abrió el camino para la posterior disolución de la Constitución de Weimar. Independientemente de la discusión acerca de la legitimidad de las acciones de gobierno realizadas a partir de las facultades otorgadas, la promulgación de la ley se trató de un acto jurídico previsto por las normas vigentes, también para el propio NSPD, como lo expresa una anotación de Goebbels en su diario del mismo 24 de marzo: «Ahora somos también amos del Estado conforme a la Constitución» (citado en la compilación de Morsey, Rudolf (hrg.), *Das »Ermächtigungsgesetz« vom 24. März 1933*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, p. 57). En ese sentido, podría interpretarse la introducción heideggeriana de este concepto con relación al Estado como una suerte de legitimación o interpretación ontológica de la ley sancionada en marzo de 1933: el gobierno de Hitler puede tomar el control absoluto del Estado porque en el cuidado de la libertad del pueblo alemán, lo conduce a su misión histórica. Por otro lado, el concepto aparece en algunos seminarios de este mismo período: en el año 32 para caracterizar a *tò ápeiron* de Anaximandro como «poder habilitante del aparecer [*die ermächtigende Macht des Erscheinens*]» (Heidegger, Martin, *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, GA 35. Frankfurt a/M, Vittorio Klostermann, 2012, pp. 28-32). En *Sein und Wahrheit* introduce el concepto para señalar cómo el silencio habilita la palabra y el lenguaje y nos habilita (SW, 112), y posteriormente identifica la habilitación con la idea platónica del bien y la verdad, entendidas ambas como «desocultamiento» (SW, 204). Por último, es preciso señalar que este concepto es empleado asiduamente en los *Cuadernos negros* correspondientes a este período. Allí lo liga a diversos conceptos (poesía, filosofía, trabajo) para afirmarlo como «habilitación del ser», en el sentido de una apertura de sentidos. Se liga de este modo a cierto optimismo (véase nota 57) y a una imprecisa apelación a efectivizar de algún modo el ser, más allá de la pregunta. Véanse los §§ 34, 57, 110, 113, 116-118, 121, 159, 165, 218 y 230 del primer apartado (*Winke X Überlegungen (II) und Anweisungen*); 77 y 126 del segundo apartado (*Überlegungen und Winke III*), en Heidegger, Martin, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, op. cit.

En su relación recíproca, tanto la idea del Estado como ser del ente pueblo, como lo político en cuanto cuidado sustraen toda densidad existencial a lo jurídico: el derecho y el Estado, pensado como una institución jurídica, no tienen lugar alguno en la conceptualización heideggeriana de lo político. Debido a ello, falta en la reflexión de Heidegger un criterio claro que permita definir si el Estado se ha constituido como ser histórico de un pueblo, es decir, si existe verdaderamente como Estado o no. Como en el caso del pueblo, no hay instancia mediadora sobre la que recaiga el monopolio de la decisión acerca de la existencia misma de la comunidad política. Una instancia tal parece caer fuera de las instituciones y personas políticas. De ese modo Heidegger pone de cabeza la comprensión estatal clásica (hobbesiano-schmittiana) de la relación entre pueblo y Estado. Para esta última el primero no existe sin el segundo ya que su existencia es eminentemente político-jurídica y no se da sin una instancia concreta de representación: sin Leviatán no hay pueblo sino multitud. Heidegger por el contrario invierte la ecuación: sólo la existencia resuelta de un pueblo posibilita la existencia del Estado. Se inscribe así dentro de la tradición herderiana que sostiene la autosuficiencia del pueblo como unidad idiomático-cultural frente al Estado, pero también desde una particular torsión; el pueblo se mantiene tal mientras se halle abierto a sus posibilidades sin constituirse nunca como unidad visible y durable.

En cierto modo la vaguedad con la que Heidegger trata al Estado es condición para poder introducir dicho concepto en el marco de su pensamiento, ya que todas las notas que lo caracterizan (fundamentalmente ligadas a lo jurídico-institucional) son incompatibles con su conceptualización del pueblo: ni puede ser *status* de un pueblo, ya que todo *status* es cierre de posibilidades, ni puede ser orden legal subordinado a un pueblo, porque para Heidegger un pueblo pasible de ser ordenado no es pueblo. Si la existencia resuelta es apertura, el Estado es cierre; si aquella se afirma en la potencia, éste lo hace en acto; si aquella busca desmarcarse de las normas, éste busca marcar; si aquella vive de/en la excepción y la lucha, éste lo hace en la normalización y la pacificación;<sup>71</sup> si aquella acontece en el tiempo, éste se asienta en el espacio.<sup>72</sup> A partir del giro politizante que da a

71. Así expresa Heidegger su oposición a la comprensión clásica del derecho como dispositivo pacificador en el marco de su interpretación del fragmento 80 de Heráclito en el seminario sobre Hölderlin del 34-35: «El derecho es disputa. El entendimiento común dice: el derecho, en sí está establecido en algún lado, y con su ayuda y en su aplicación la disputa es decidida y eliminada. ¡No! El derecho se erige primeramente como tal originariamente y según su esencia, se constituye y se preserva, llega a ser verdadero en la disputa» (HHGR, 126).

72. Una perspectiva similar a la que se desarrolla aquí es la de Phillips, quien afirma que Heidegger comete un «error» al introducir el concepto de Estado. El autor entiende el concepto heideggeriano de pueblo como «cesura», «ausencia», «no presente a la mano», lo que define su incapacidad para mani-

su reflexión Heidegger afirma vagamente la *posibilidad* de (y el entusiasmo por) algún modo de efectivización del modo propio de la convivencia, aquella del pueblo y la comunidad. Oscila así entre una posición en que ella sólo se afirma en esa posibilidad y permanece como una virtualidad desde la cual es posible reconocer y criticar la mediocridad del presente, y otra en la que ambigua e imprecisamente busca apuntalar conceptualmente una articulación concreta del pueblo y el Estado. Mientras que la primera parece compatibilizarse mejor con los desarrollos de su pensamiento acerca del ser, la segunda parece naufragar en sus intentos de pensar lo político-institucional con conceptos refractarios de lo actual, la forma y la mediación.

La díada determinación ontológica-indeterminación óptica abordada anteriormente se vuelve aquí un obstáculo insalvable en su intento de articular su abordaje filosófico de la existencia con los conceptos e instituciones políticas. ¿Quién decide si somos un pueblo o estamos inmersos en la chata cotidianeidad? ¿Quién, si el Estado *es* el ser histórico del pueblo o un frío monstruo gris? ¿Es el filósofo? ¿Se lo percibe espontáneamente? En verdad, por más exaltada y revolucionaria que sea, toda política pública parece incapaz de ser fiel al pueblo heideggeriano. Y ello porque toda institucionalización supone justamente un cierre y una normalización de fenómenos singulares. El Estado como categoría ontológica queda sujeto a las determinaciones de lo propio y de allí las dificultades para pensarlo como una institución pública visible. Pensado desde la diferencia ontológica como ser del ente pueblo, presupone las dificultades referidas al modo en que Heidegger piensa el ser y su aparecer, refractario de toda institución. ¿Cómo pensar un Estado que se exponga a través de la poesía y el silencio? ¿Cómo podría darse una articulación política concreta de un fenómeno al que sólo podemos referirnos mediante la pregunta? La política público-estatal es justamente la institución y el cuidado de la cotidianeidad que Heidegger desprecia. Al quedarse anclada en el instante de la decisión como apertura, su reflexión adopta un perfil activista, más ligado a pensar el socavamiento de las instituciones vigentes y la ruptura de la normalidad que, por el contrario, el Estado y el pensamiento estatal buscan afianzar y sostener. En la medida en que los desarrollos de *Ser y tiempo* dejaban poco o nulo espacio para pensar las instituciones públicas bajo la modalidad de lo propio, para introducir una reflexión acerca de ellas Heidegger tendría que haberla desarrollado como una ampliación de su reflexión acerca de la caída

---

festarse de un modo visible u organizarse institucionalmente. Busca ligarlo así con el pensamiento contemporáneo de Agamben, Derrida y Deleuze, y oponerlo a las concepciones específicamente políticas que lo ligan a la legitimidad, la homogeneidad o la soberanía. Véase Phillips, James, *Heidegger's Volk. Between National Socialism and Poetry*. Stanford, Stanford University Press, 2005, pp. 1-53.

y la cotidianeidad, o bien tendría que haber modificado sustancialmente muchas de las líneas centrales de su filosofía. Sin embargo, como se vio anteriormente, incluso en el contexto de una radicalización y politización de ciertos conceptos fundamentales, o de la introducción de nuevos conceptos (como el caso de la triple determinación desarrollada en el seminario sobre lógica), Heidegger se mantiene fiel a sus lineamientos fundamentales. De ese modo toda su reflexión acerca de lo político queda marcada por ambigüedades e imprecisiones que se cierran con una decidida opción por la estética como núcleo de su pensamiento de la convivencia.

Las últimas páginas del seminario del 34 y el que le dedica a Hölderlin en el semestre siguiente revelan con mayor claridad aún la deriva esteticista que sin embargo se encuentra presente a lo largo de su reflexión, tal como se ha querido mostrar en el presente trabajo. Si, como se ha visto, ya en *Ser y tiempo* la poesía aparece como uno de los modos de la comunicación propia, constitutiva del acontecer de un pueblo, en estos textos gana el centro de la escena. Todo el activismo y la apelación a una transformación plena de la existencia en su conjunto se vuelve un llamado a ingresar en el ámbito de poder [*Machtbereich*] de la poesía, dejarse determinar por ella y preservarla. Pues aquí la poesía se revela como fuente última del acontecer de un pueblo como modo de existencia común propia; de ella nace el «ser ahí histórico del pueblo», su «ascenso, cima y decadencia» y constituye así el «tiempo histórico originario de los pueblos» en el que tienen lugar junto a la poesía, pero *a partir de ella*, las otras dos grandes modalidades de la creación originaria: la filosofía y la política (HHGR, 51, 143-144). En efecto, la comprensión lúcida en una existencia común propia y la determinación histórica en un Estado, aun en la particular flexión heideggeriana, son determinaciones originarias respecto de las vicisitudes ordinarias de la vida de una comunidad, pero subordinadas a la poesía en cuanto «*lenguaje originario de un pueblo*» (HHGR, 64).<sup>73</sup> Frente a las figuras del filósofo y el fundador de Estados como grandes figuras de creadores, Heidegger destaca al poeta como aquel que ofrece originariamente el «estado de ánimo fundamental, y eso quiere decir la verdad de la existencia de un pueblo» (HHGR, 144). Esta centralidad de la poesía revela la desaprensión de Heidegger por toda consideración específicamente política, es decir, atenta a la lógica y la dinámica concreta de las instituciones político-jurídicas, y muestra con claridad el carácter esteticista de su tratamiento de los conceptos políticos.<sup>74</sup>

73. Véase también HHGR, 217 y ss.

74. Peter Trawny plantea este paso a la estética como una suerte de secuencia desde la política hacia ella expresada en las grandes figuras abordadas por Heidegger en sus seminarios: Hegel expresa la consumación de la filosofía (y con ella de la política) occidental y Hölderlin, el iniciador de una nueva

#### 4. Todo lo actual es impropio: el esteticismo político de Heidegger

El abordaje temático del pensamiento de Heidegger en el que se destacan algunos conceptos o motivos polémicos muy transitados en el período de Weimar y los primeros años nacionalsocialistas ha sido uno de los modos privilegiados al momento de introducirse en el aspecto político de su pensamiento.<sup>75</sup> Desde esta perspectiva se ha destacado muchas veces el carácter marcadamente político de su pensamiento y la coherencia respecto de sus compromisos coyunturales con el nazismo.<sup>76</sup> En la misma dirección apuntan los intentos de vincular su pensamiento al de uno de los pensadores más relevantes del mismo período respecto de lo político: Carl Schmitt.<sup>77</sup> Si se atiende al común entusiasmo y posterior desencanto que los dos tuvieron con el ascenso de Hitler, podría intentarse esta-

---

historia. Véase Trawny, Peter, «Heidegger, Hegel, and the Political», en Martin Heidegger, *On Hegel's Philosophy of Right...*, *op. cit.*, pp. 3-18.

75. La decisión en Von Krockow, Christian Graf, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Frankfurt/NY, Campus Verlag, 1990 (1967); la lucha en Rossi, Luis A., «La lucha...», *op. cit.*; Víctor Farías también asume esta perspectiva cuando interpreta el sentido político del pensamiento de Heidegger con base en la referencia a ciertos conceptos (pueblo, héroe, lucha). Así entiende que la referencia al pueblo «nos reenvía a una estructura totalizante» (Farías, Víctor, *Heidegger et le nazisme*, traduit de l'espagnol et de l'allemand par Myriam Benarroch et Jean-Baptiste Grasset. Lagrasse, Verdier, 1987, p. 74), cuando el concepto de pueblo, según se ha desarrollado en este trabajo, es lo contrario de una estructura totalizante.

76. Además de los abordajes más conocidos que afirman el carácter político del pensamiento heideggeriano (Löwith, Pöggeler, Habermas, Bourdieu, Faye, Wolin, entre otros) es destacable el punto de vista que aporta Reinhard Mehring. Para él Heidegger no es un pensador político. Ni ha desarrollado una reflexión política significativa ni ha actuado políticamente. Incluso su paso por el rectorado y sus reflexiones sobre la política universitaria (que empiezan tempranamente antes de la década del 20) no pueden ser considerados políticamente relevantes. La intervención política más significativa la ubica este autor en el modo en que piensa y prepara la transmisión de su obra. No es en la intervención en las condiciones de su presente, sino en el modo de interpelar a los hombres en el futuro a través de la preparación de su *Gesamtausgabe* que ha de buscarse la acción política más importante de Heidegger. Véase Mehring, Reinhard, «Von der Universitätspolitik zur Editions politik. Heideggers politischer Weg», en Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hrsgs.), *Heidegger und der Nationalsozialismus II* (Heidegger-Jahrbuch 5), *op. cit.*, pp. 298-315.

77. Faye se destaca en su intento de identificar a Heidegger y Schmitt, y a ambos con el nacionalsocialismo. Su interpretación en ambos casos es que no sólo han mantenido una adhesión sin fisuras al nazismo sino que su pensamiento ya era nazi antes del 33 y lo fue después del 45. La radicalidad de su posición se refiere, como el mismo autor lo señala en el prólogo, más a una disputa intelectual en el presente que a un intento de comprensión del pensamiento de estos autores, su relación entre sí y con los fenómenos políticos de su época. Véase Faye, Emmanuel, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*. Paris, Albin Michel, 2005 p. 7. Sobre la relación entre ambos autores, véase también Rossi, Luis A., «Ir más allá de "lo político": la reflexión de Carl Schmitt y la respuesta de Heidegger», en Francisco de Lara (ed.), *Studia Heideggeriana*, Vol. II, Logos - Lógica - Lenguaje. Buenos Aires, Teseo - Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, 2012, pp. 213-142.

blecer afinidades teóricas a partir del dato biográfico en cuestión. Sin embargo, los motivos del inicial y breve acercamiento al nazismo parecen tener pocos puntos en común. Con un marcado antiliberalismo como punto de partida compartido Schmitt percibió, no sin ambigüedades, al nuevo gobierno como un modo de contener una excepcionalidad en ciernes; Heidegger por su parte se vio atraído sin ambigüedades por el potencial revolucionario del movimiento nacionalsocialista.<sup>78</sup> El desencanto en el primer caso vino a cuenta del escaso potencial *katebóntico* demostrado, en el segundo, de la falta de radicalidad.

Sin embargo, antes que particularidades biográficas, el contrapunto con Schmitt permite dar cuenta de la singular flexión que Heidegger da a los conceptos políticos. Pues las diferencias señaladas respecto de la percepción de cada uno frente al nazismo se corresponden con una marcada distancia en el plano teórico. Efectivamente en el período abordado, términos como «pueblo» y «decisión» ocupan un lugar central en las reflexiones de ambos autores sobre lo político, pero la economía conceptual en uno y otro es diversa al punto de oponerse. Y ello porque la divergencia no se refiere a cuestiones accesorias sino a un punto decisivo a partir del cual se articulan las restantes distinciones y desarrollos, a saber, la cuestión de la mediación. Aun cuando el propio Schmitt afirma el fin del esquema estatal clásico, se sirve de él para pensar la nueva situación y los riesgos que conlleva. Desde la tradición teológico política en la que se inscribe el jurista, aquellos conceptos, pueblo y decisión, aparecen en el centro de la cuestión del Estado y la soberanía como conceptos límites que dan cuenta del carácter político de toda forma jurídica. Sin embargo, ligados intrínsecamente al concepto de representación de raigambre católica y hobbesiana, ni uno ni otro pueden ser concebidos con prescindencia de su articulación institucional específica. Pueblo es para el jurista un concepto del derecho público<sup>79</sup> y no puede existir *políticamente* con independencia del Estado, que constituye la «unidad política» de aquél.<sup>80</sup> La decisión por su parte remite a un actor con-

78. En su biografía intelectual de Heidegger, Safranski sintetiza bien esta diferencia entre ambos autores. Así resume las razones de la adhesión de uno y otro al nazismo: «Heidegger quería la revolución, Schmitt buscaba el orden» (Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, traducción de Raúl Gabás. Barcelona, Tusquets, 2003, p. 285). En la misma dirección Rossi liga conceptualmente la idea de revolución y lucha con el pensamiento de Heidegger acerca de la comunidad, véase Rossi, Luis A., «El acontecer de la comunidad en *Ser y tiempo*: la revolución y la lucha», *op. cit.*

79. Schmitt, Carl, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin, Duncker & Humblot, 1985 (6ta. reimpression de la segunda edición de 1926), p. 22.

80. En la apertura misma de su *Verfassungslehre* (§ 1, p. 3) Schmitt define al Estado como la unidad política del pueblo, concepto que desarrolla desde diversos aspectos a lo largo de toda la obra. Véase Schmitt, Carl, *Verfassungslehre*. Berlin, Duncker & Humblot, 2010 (10ma. ed.; 1ra. ed.: 1928).

creto, el soberano, que decide acerca de una situación concreta, determina su excepcionalidad y las medidas concretas conducentes a producir orden. Para Schmitt estos conceptos remiten a una dimensión «existencial», pero esto no conduce hacia una relativización de las instituciones en las que se articulan pueblo y decisión, sino, por el contrario y en oposición explícita a las perspectivas formalistas y normativistas, hacia una fundamentación política de éstas. Las normas e instituciones no son meros instrumentos de una existencia política autónoma, v.g. el pueblo, que podría subsistir sin ellas, ni tampoco el signo de la disminución de su poder. Por el contrario es en ellas que éste adquiere unidad y aparece públicamente.

Para Schmitt la representación enlaza lo visible con lo invisible de modo tal que uno no puede existir sin el otro y ambos adquieren una grandeza singular. El pueblo nada es políticamente si no se manifiesta en un conjunto de instituciones y personas públicas. Éstas, lejos de expresar una modalidad cadente de la existencia común, la encarnan.<sup>81</sup> El Estado es el *status* mismo de un pueblo y no un epifenómeno.<sup>82</sup> La representación es constitutiva de la forma política del pueblo que se encarna en el Dios mortal y antes que a una común decisión, apela a una instancia personal y singular de decisión capaz de pacificar una situación conflictiva y destructiva de la convivencia. A esta operación neutralizadora le es inherente la delimitación de un espacio constituido política y jurídicamente. La decisión excepcional es tal en cuanto no está determinada por norma alguna. Pero se sustrae a la norma porque ésta se ha revelado insuficiente para mantener a raya el conflicto y tiene lugar exclusivamente para restituir o producir las condiciones de vigencia de la norma. Una decisión que no deja paso a la normalidad jurídica no es en sentido estricto una decisión política. La institucionalidad alcanzada se expresa entonces en una forma de dominación, en la consolidación y cuidado de la relación mandato-obediencia y el principio de autoridad. Es decir, el reconocimiento de una persona a la que se debe obediencia por sí misma y cuyas palabras y acciones deben ser consideradas como propias. Desde esta perspectiva la existencia del pueblo está ligada necesariamente a una instancia mediadora que lo haga visible y no queda ya lugar para articulaciones espontáneas de las singularidades o ambiguas armonías.

Para Heidegger, por el contrario, la representación constituye la lógica de la convivencia impropia que tiene lugar en la cotidianeidad.<sup>83</sup> El decidir y actuar por

81. *Ibid.*, § 16, pp. 200-220.

82. Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, *op. cit.*, p. 20.

83. En la misma dirección, véase De Sá, Alexandre Franco, «Politics and Ontological Difference in Heidegger», *op. cit.*, p. 63.

otro, característico del vínculo representativo, son los rasgos centrales del modo impropio de la solicitud en el que nos encontramos «inmediata y regularmente»:

Respecto de sus modos positivos la solicitud tiene dos posibilidades extremas. Puede, por decirlo así, quitar al otro su «cuidado» y, al ocuparse, tomar su lugar y reemplazarlo. Esta solicitud se hace cargo por el otro de aquello que hay que ocuparse [...]. En tal solicitud el otro puede volverse dependiente y dominado, aun cuando este dominio sea tácito y permanezca oculto para el dominado (SZ, 122).

A esta modalidad impropia de la solicitud Heidegger contrapone otra que «devuelve [al otro] verdaderamente su cuidado en cuanto tal» y, frente al dominio oculto, ayuda a que se vuelva manifiestamente libre para su cuidado (*ibid.*). Dicha libertad es pues sustracción de la normalidad cotidiana y un (in)determinarse en la pura relación espontáneamente armónica con los otros, ya que la intervención de una mediación o un mediador supondría la negación de la modalidad propia de la solicitud. Aun cuando no se tratase de una distinción moral, la alternativa «dominación o libertad» implica de algún modo una apelación por la segunda, cierto llamado indeterminado a recuperar o volver al modo propio de la existencia. Y, aun cuando se quisiese despojar al planteo heideggeriano de esta apelación, es patente su aprensión a la normalidad de lo cotidiano. Al prescindir por completo de la representación, el pueblo heideggeriano repele toda mediación institucional: un pueblo mediado es aquel que ha caído en la impropiedad y la irresponsabilidad; no se encuentra ya resuelto, sino sumido bajo la dinámica aplacadora de la cotidianeidad; es decir, *ya no es pueblo*. La liberación de toda instancia mediadora desdibuja el vínculo mandato-obediencia, de difícil articulación con la idea de una «armonía» constitutiva del pueblo en su autoafirmación. De allí las ambigüedades y abstracciones al momento de referirse a figuras ligadas al concepto clásico de representación política como autoridad o incluso al *Führer*, que, como se ha visto, es pensado como el más capaz (para la escucha y el sacrificio) en el marco de una situación sobre la cual no ha decidido, ni es artífice en ningún sentido.

En una de las escasas menciones que hace acerca de la autoridad en *Ser y tiempo*, Heidegger sostiene:

El estar resuelto constituye la fidelidad de la existencia al propio sí mismo. Al igual que el estar resuelto presto a la angustia, la fidelidad también es respeto posible ante *la única autoridad que una existencia libre puede tener, a las posibilidades repetibles de la existencia* (SZ, 391, subrayado RPC).

Ahora bien, ¿qué quiere decir esta última afirmación? Por lo pronto no es una instancia personal; el concepto de autoridad se escinde aquí de toda articulación concreta capaz de emitir un mandato. El respeto se configura aquí como fidelidad que, como se mostró anteriormente, se constituye en la apertura de la deci-

sión y no en el reconocimiento o autorización de institución o persona política alguna. Una existencia libre sólo puede reconocer autoridad en la virtualidad de lo posible y, precisamente, es en una común fidelidad a dicha virtualidad que se constituye un pueblo. Sólo aquellos libres para sí mismos y ajenos a los modos impropios de la solicitud pueden sostener una fidelidad tal. Esta perspectiva impide, como se señaló más arriba, situar a la figura del líder (*Führer*) en un lugar destacado. Al ligar la existencia propia de la comunidad al acontecimiento y la armonía, las figuras mediadoras pierden relevancia y, en última instancia, aparecen como subordinadas a aquel acontecimiento y sus efectos; la figura de un líder, un soberano queda sujeta a su consonancia y fidelidad con dicho acontecimiento, es decir, carecen de autoridad. En este concepto, tan cercano a la representación para el pensamiento político moderno, parece revelarse la oposición de Heidegger a dicha mediación. No sólo en función de la cita precedente, sino también por la mínima presencia en los textos posteriores donde aborda conceptos políticos clásicos, y por el sentido que le imprime en esas escasas apariciones, siempre regido por la lógica del acontecimiento.<sup>84</sup>

En este punto la contraposición con la perspectiva hobbesiano-schmittiana vuelve patente el carácter esteticista del pensamiento heideggeriano acerca del pueblo y la comunidad. Para ella el pueblo es siempre pueblo representado; las instituciones, normas y autoridades que rigen la vida pública cotidiana son, a través de diversas mediaciones y mediadores, constitutivas y constituidas del y por el pueblo. La responsabilidad se afirma desde esta perspectiva en la obediencia

---

84. Ausente en el seminario de lógica y el de Hölderlin, aparece en dos encabezados de las notas sobre la *Filosofía del derecho de Hegel*. La mención más significativa se encuentra entrecomillada y lo liga a una «Superioridad conforme al origen» que se refiere a su vez al «ser ahí histórico» (HR, 74). En el seminario *Sobre la esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado*, el más problemático conceptualmente debido a que introduce en mayor medida conceptos y temáticas políticas clásicas, este concepto es mencionado una sola vez junto con «dominio», «subordinación» y «servicio» para señalar su común fundamento en una «tarea común» (WBNGS, 77). Como se ha visto, tanto el ser ahí histórico como la tarea se rigen por una economía del acontecimiento. Sobre esta cuestión Schürmann es quien ha afirmado con mayor énfasis que el pensamiento heideggeriano, incluso antes de la *Kehre*, se opone al reconocimiento de una autoridad política. Así, la filosofía de Heidegger, «al privar a la acción política de fundamentos exteriores para su legitimación, pone radicalmente en cuestión la autoridad institucionalizada» (Schürmann, Reiner, «Political Thinking in Heidegger», *op. cit.*, p. 221). En su libro sobre el pensamiento político de Heidegger, Richard Wolin remite a este aspecto de la interpretación de Schürmann para oponerse. Según su propio abordaje, el planteo de Heidegger en *Ser y tiempo* se inscribe en el decisionismo de corte schmittiano y, en ese sentido, no sólo no niega la autoridad, sino que termina planteando un modo elitista y autoritario de comprensión de lo político que concluye en la identificación del modo propio de existencia con los líderes, y el modo impropio con los seguidores: «si el ser ahí propio debe mandar, el ser ahí impropio tiene que seguirlo» (Wolin, Richard, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*. New York/Oxford, Columbia University Press, 1990, p. 66).

cia –i.e., el reconocimiento *en acto* de la dominación política (permanezca o no oculto para el dominado)–, sin la cual no hay forma política ni comunidad. Sin duda, tanto el acontecer del pueblo heideggeriano como la decisión soberana hobbesiano-schmittiana mientan una instancia suprainstitucional. Pero mientras que el primero, ajeno a la representación, sólo puede existir en ese instante de apertura y toda mediación destruye su modo de ser específico y lo rebaja a una modalidad de existencia caracterizada por la irresponsabilidad, el dominio y la chatura, la segunda articula representativamente dicha instancia de apertura, que sólo se revela auténtica decisión si se cristaliza en un conjunto de instituciones que dan forma y ordenan una existencia común singular. Es decir, ambas perspectivas afirman la trascendencia de lo político por sobre lo jurídico, pero el planteo teológico político de ella se liga a la representación: la legitimidad del soberano para suspender el orden constitucional con vistas a conservarlo. En el caso de Heidegger el exceso de lo político sobre lo jurídico se liga al cuidado y la diferencia ontológica, ajenas a la representación. Allí donde la teología política articula lo visible y lo invisible, donde afirma más radicalmente el carácter concreto, positivo y actual de lo político (i.e. la soberanía), Heidegger apela a lo abierto y potencial. En este punto, núcleo del esteticismo heideggeriano, confluyen los planteos de *Ser y tiempo* con los de los seminarios de la primera mitad del 30, con todas sus ambigüedades e imprecisiones.

Esta prescindencia de la representación destaca el rasgo esteticista del pensamiento heideggeriano de lo político. De un lado, el principio de la representación dispone un corte al momento creativo de la política. En analogía con el bíblico, el *fiat* jurídico-político que funda el Estado no responde a una cadena causal, sino que surge de una nada política. Es decir que no se apoya ni en instituciones, procedimientos o pactos precedentes. Bajo la conceptualización clásica –hobbesiano-schmittiana– ése es el momento de apertura en el que la potencia creativa del sujeto constituyente (sea el rey o el pueblo) se expresa del modo más radical y absoluto. Sin embargo, esa potencia revela su grandeza en la conformación de un orden pacificador. Es decir, la decisión soberana es tal si se manifiesta como *poder constituyente*, i.e., «la voluntad política cuyo poder o autoridad es capaz de tomar la concreta decisión de conjunto acerca de modo y forma de la existencia política propia».<sup>85</sup> La decisión política es creación de forma política pacificadora, despliegue de la existencia política en personas e instituciones que la representan.

Del otro lado, el esteticismo heideggeriano *prescinde de toda forma e hipostasia el instante de una creación sin sujeto*. Radicaliza de ese modo los esteticismos previos de corte romántico, demasiado presos de un yo endiosado. Si se atiende

85. Schmitt, Carl, *Verfassungslehre*, op. cit., p. 75.

por ejemplo al *Programa sistemático más antiguo del idealismo alemán* o al «ocasionalismo subjetivado» con el que Carl Schmitt define el romanticismo, ambos toman el acto creativo como acto de un sujeto que no reconoce otra autoridad más que sí mismo y que encuentra una de sus formas más acabadas en la idea de una arte sin consumación tal como Hegel encuentra en Schlegel.<sup>86</sup> Su rechazo o indiferencia frente a lo político nace de la negativa del sujeto a reconocer una instancia capaz de limitar su productividad infinita: el Estado es o bien un dispositivo maquínico refractario de lo bello y, con ello, de la auténtica actividad del espíritu, o bien ocasión para el inicio de una nueva aventura romántica, al igual que cualquier otro fenómeno. Más cercano se encuentra el esteticismo del joven Nietzsche, con el cual sin embargo no se identifica. Los escritos juveniles del filólogo desplazan al yo romántico del centro de la escena y sitúan en su lugar los impulsos de lo apolíneo y lo dionisiaco. La grandeza o debilidad de una cultura en sus manifestaciones fundamentales (el arte, la religión y el Estado) se encuentra determinada por la relación e intensidad de estos impulsos. El artista es siempre un medio de expresión de lo apolíneo y/o lo dionisiaco, verdaderas fuentes del acto creativo. Nietzsche configura así un esteticismo sin sujeto a partir del cual indaga en su presente las potencias artísticas capaces de cumplir con la promesa del renacimiento de la tragedia que se anuncia, pero no termina nunca de realizarse. Es en la esfera del arte que dicho renacimiento puede tener lugar, y las restantes (la política y la religión) o bien quedan subordinadas a ella o, si predominan, sólo pueden fungir de obstáculos para aquel renacimiento.<sup>87</sup>

86. Véase «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus», en Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Frühe Schriften*. Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1971, pp. 234-236; Schmitt, Carl, *Politische Romantik*. München & Leipzig, Duncker & Humblot, 1925. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1986, pp. 94-95.

87. Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* [KSA], herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlín/NY, de Gruyter, 1980, B. 1, pp. 9-156; en el mismo volumen *Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV*, pp. 157-510. En el volumen 7 de KSA también el importante *Fragment einer erweiterten Form der Geburt der Tragödie*, pp. 333-349 (véase la traducción al español y la introducción de Sebastián Abad: «Introducción a la traducción de “Fragment einer erweiterten Form der Geburt der Tragödie”», *Deus Mortalis*, Nº 4, 2005, pp. 449-485). Véase también Páez Canosa, Rodrigo, *El pueblo como obra de arte. Lo político en el pensamiento del joven Nietzsche, tesis de licenciatura*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2006, reproducida parcialmente en Páez Canosa, Rodrigo, «El problema político del renacimiento de la tragedia. La cultura y el Estado bajo la lógica estética del dispendio», en *¿Nietzsche ha muerto? Memorias del Congreso Internacional*, Martínez Cisterna Quezadas Martín (comps.). México DF, Hombre y Mundo, 2009, pp. 505-533, y Páez Canosa, Rodrigo, «La constitución estética de la comunidad política en el joven Nietzsche. De la masa al pueblo a través del genio», en *Instantes y azares –escrituras nietzscheanas* (Buenos Aires), año VII, Nº 4-5, primavera de 2007, pp. 83-101.

Estas formas de esteticismo y el heideggeriano tienen en común su rechazo a la normalidad institucional, no tanto por introducir un régimen de mandato-obediencia, sino por establecer falsas jerarquías, no tanto por sus presupuestos y dispositivos coercitivos, sino por ser expresión de decadencia y/o mediocridad. En ese sentido no se trata para esta tradición del esteticismo de promover la emancipación del Estado, sino el primado de lo bello y grande sobre lo gris y pequeño.<sup>88</sup> Sin embargo, el esteticismo romántico y el nietzscheano mantienen demasiadas deudas con el sujeto y la forma. La radicalización operada por Heidegger se halla en que la autonomización e hipóstasis del momento creativo prescinde de ellos. Recoge en cierto sentido el rechazo romántico de la obra que niega el acto creativo, pero le sustrae el sujeto. Continúa la crítica de la subjetividad moderna prefigurada ya en Nietzsche, incluso en su obra temprana, y le añade la prescindencia de toda forma para pensar la apertura que constituye la existencia propia del hombre. No se trata pues de señalar sin más la productividad estética como «la verdadera actividad metafísica de la vida»:<sup>89</sup> el pueblo heideggeriano no es una comunidad en la que el arte y sus obras se sitúan como centro de la vida común. El estar resuelto se constituye de un modo más radical como una apertura de la existencia sin sujeto y sin forma; el simple abrirse que se da como acontecimiento indeterminado de una pura creación sin obra y sin artista. El esteticismo heideggeriano consiste en hipostasiar el acto creativo en un sentido extremo: independizarlo de todo sujeto y forma creada. Esta última neutraliza siempre la intensidad del acto creativo y destruye el acontecimiento. No es entonces el poder del arte sino la potencia de lo indeterminado lo que caracteriza al esteticismo heideggeriano.

En su rechazo de lo positivo y actual, esta perspectiva rinde sus frutos como modo de pensar la destrucción o deconstrucción de la subjetividad moderna, pero deja poco espacio, si alguno, para pensar lo político y sus instituciones. Así, cuando Heidegger inicia esa tarea se encuentra con la dificultad de intentar sostener conceptos ligados intrínsecamente a dicha subjetividad al mismo tiempo que busca suprimirla. La indeterminación propia de una creación como simple apertura deja en un espacio problemático a las posibles formas de mediación o aparición pública de dicha creación. El envés problemático de la prescindencia heideggeriana del principio de autoridad representativa es la sustracción a las instituciones políticas de toda grandeza digna de reconocimiento y su confinamiento a una mediocridad que, a causa de la mera contraposición con otra instancia pretendidamente más auténtica, opera *de facto* como un llamado a sus-

88. Véase HHGR, 144-146.

89. Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie*, op. cit., p. 24.

traerse del poder de éstas. Aun cuando comparten la referencia a una instancia excepcional fundante, Heidegger y la teología política hobbesiano-schmittiana la articulan de modos antagónicos. La representación permite a esta última enlazar dicho momento con las instituciones que ordenan la vida común en situación de normalidad. La forma representativa produce moderación y apaciguamiento de los conflictos. Es el fundamento político de los modales y maneras que configuran una convivencia *en forma*. Heidegger, por el contrario, los contrapone: todo lo que hace a la forma pertenece al dominio de lo impersonal, mediocre, inessential y falso. Así, mientras que el pensamiento político moderno busca acallar la excepción, neutralizarla y retrasar su llegada inevitable, Heidegger parece querer despertarla como modo de arrancar a la existencia del hombre de su letargo y medianía. De un lado se procura suspender la lucha de la vida común; aun en el plano internacional donde aparece como un elemento irreductible, el planteo hobbesiano-schmittiano presenta lo político como el intento de limitarla y ordenarla; del otro lado se la exalta como un elemento constitutivo de la convivencia propia y, al sustraerla del espacio institucional-estatal, la libera de la distinción entre lo externo y lo interno que la caracterizaba en el planteo moderno. Ajena a las distinciones clásicas, tampoco la somete Heidegger a un nuevo criterio y posibilita de ese modo que permanezca indeterminado el acontecer o no de la lucha y, con ella, del pueblo. ¿Es la comunidad universitaria alemana en 1934 una comunidad de lucha? ¿Lo es el pueblo alemán? ¿Qué clase de comunidad es la conformada por los soldados en las trincheras? No se trata por cierto de la conformación de unidades políticas territoriales en las que rija un orden legal; en efecto la distinción entre comunidad propia y cotidianidad impropia no se vincula con criterio jurídico alguno.

La ausencia tanto de un criterio firme como de una autoridad en la que recaiga en última instancia el *quis indicavit*? abre a una amplia multiplicidad hermenéutica respecto de los acontecimientos políticos. Sólo una vaga oposición más o menos exaltada a la normalidad cotidiana puede officiar de índice. Es en ese sentido que, aun cuando se considere aquí un error establecer un vínculo estrecho entre el pensamiento de Heidegger con el nazismo, sí puede comprenderse la adhesión del propio Heidegger a ese movimiento, así como también su posterior decepción y alejamiento. Rotas las ataduras con instancias visibles de articulación política, queda librada a la interpretación del filósofo el acontecer o no de la decisión del pueblo alemán y la fidelidad o no a ella. El desconocimiento del principio de autoridad en pos de una apelación a la gesta heroica de un pueblo abre el camino tanto para afirmaciones exaltadas en contra de las instituciones vigentes como para la adhesión a cualquier forma de expresión política que se presente como ruptura con el orden y la renovación total de la existencia, pero

poco aporta para pensar la política en su articulación concreta en personas, normas e instituciones.

La figura de un pueblo sin representación expresa cabalmente la posición esteticista de Heidegger. El pueblo aparece como un concepto ligado al acontecimiento indeterminado de una armonía existencial que rompe con una temporalidad decadente, pero que no puede, a costa de dejar de ser pueblo, articularse ni personal ni institucionalmente. En esta prescindencia de lo jurídico-político para pensar la comunidad se delinea la disolución de la autoridad del Estado, que queda sujeto, no sin ambigüedades, a la lógica del acontecimiento. En ese sentido, en el contexto de un proceso de creciente despolitización o, si se prefiere, de una profunda resignificación del sentido de lo político, el pensamiento de Heidegger aparece como una expresión cabal de dicho proceso, muy relevante al momento de pensar su lógica y las alternativas que abre, pero de escasa potencia para aquellos que perciban en el Estado y el derecho un problema aún vigente e incluso un desafío.

Universidad de Buenos Aires