

## **IR MÁS ALLÁ DE “LO POLÍTICO”: LA REFLEXIÓN DE CARL SCHMITT Y LA RESPUESTA DE HEIDEGGER**

*Luis A. Rossi*

*CONICET – Universidad Nacional de Quilmes  
Argentina*

### **I. Introducción**

Al examinar la relación entre la filosofía de Martin Heidegger y la política no se puede pasar por alto que su pensamiento posterior a 1927 más que una ruptura es una radicalización de cuestiones que ya había planteado durante la década del veinte, es justamente en estos años en que también tendrá lugar el compromiso político del filósofo con el nacionalsocialismo. Creemos que ello no es un accidente ni un mero acto oportunista, sino que esta radicalización filosófica es la que lleva a Heidegger a buscar una elucidación filosófica de la política que esté a la altura de las nuevas exigencias que cree descubrir no solo en la situación alemana, sino también mundial. A su juicio la crisis económica y social se presenta como el signo de los desequilibrios que provocarán la ruptura definitiva con el mundo moderno, signado por el subjetivismo, el individualismo y el liberalismo. No obstante, no son solo estímulos externos los que enmarcan estos cambios en su pensamiento: sostenemos que Heidegger emprenderá en estos años un prolongado y sin embargo soterrado diálogo con Carl Schmitt, quien era uno de los más importantes juristas y filósofos políticos de la Alemania de ese momento. Con ello no queremos afirmar que el filósofo de Messkirch concuerde con las soluciones propuestas por este autor, sino que examina de modo detallado las problemáticas

que plantean sus obras y así puede descubrirse como interlocutor u objeto de consideraciones polémicas. No pueden comprenderse las meditaciones de Heidegger acerca de la naturaleza del pueblo, de la fundación del Estado y posteriormente de la esencia de lo político como ligado a la *polis*, es decir, aquellas cuestiones que permiten delimitar una problemática propiamente filosófico-política en su obra, sin tener en cuenta las posiciones previas de Schmitt sobre esas cuestiones. Más allá de las eventuales diferencias, es relevante examinar las afinidades existentes entre ambos pensadores ya desde 1927 y especialmente en lo que se refiere a cuestiones metodológicas, a la recepción de temáticas de Sören Kierkegaard y a la importancia política y conceptual atribuida a la idea de “comunidad”, discutida apasionadamente a lo largo de los años veinte en Alemania. En la exégesis acerca de las relaciones entre filosofía y política en Heidegger puede comprobarse un interés creciente en detectar las coincidencias de su pensamiento con posiciones como las de los “revolucionarios conservadores”. Sin embargo, todavía son contados los estudios que examinan en detalle las relaciones de su pensamiento en estos años con las ideas centrales de la filosofía política de Carl Schmitt.

A partir de este breve recuento expondremos en este trabajo una primera aproximación a las relaciones que pueden trazarse entre las ideas de Heidegger y de Carl Schmitt. Para ello partiremos del planteamiento que el jurista lleva a cabo para determinar la naturaleza de “lo político” y examinaremos las correspondencias temáticas entre los escritos de Schmitt de ese entonces y *Ser y tiempo*, primero, y con algunos de sus textos posteriores hasta *Introducción a la metafísica*, después, con el fin de establecer los diferentes significados que Heidegger atribuye al término “política” e identificar los núcleos del examen de la política en su pensamiento. Usualmente se sostiene que esta cuestión

consistiría en la crítica de la modernidad política por parte del filósofo de Messkirch. Creemos que no hay una posición única en su pensamiento y que su indagación sobre la política encuentra importantes coincidencias con el de Schmitt, luego veremos que Heidegger se servirá de las ideas del jurista, las que le permitirán establecer la significación política del problema de la técnica, y finalmente encontrará en él a un contendiente, contra quien afirmará que hay que ir más allá de “lo político”. Aunque es evidente que no se podría calificar a Heidegger de filósofo político en el sentido corriente del término, es posible percibir en sus textos una búsqueda del ámbito en el cual la política se manifiesta, pero, a diferencia del jurista, no está interesado en establecer la autonomía de la política. A todo esto, hay que agregar que uno de los rasgos más característicos del pensamiento de Schmitt, en contraste con otros teóricos políticos de ese momento, es su interés por elucidar los marcos de sentido presupuestos por el pensamiento político de una época determinada, lo cual lo acerca al modo en que Heidegger comprendió el trabajo hermenéutico, sobre todo desde mediados de los años treinta. Debido a estas importantes proyecciones metafísicas del pensamiento del jurista, encontrará en él a un polemista a su medida.

## **II. Afinidades metodológicas entre Heidegger y Schmitt**

Si comenzamos nuestro examen a partir de la metodología empleada por ambos pensadores, notaremos que hay una fuerte impronta del vitalismo, por lo que la ambición de atenerse a la facticidad redundaba en la naturaleza misma de la investigación emprendida. En primera instancia vemos que tanto Schmitt como Heidegger elaboran un discurso que pretende para sí un carácter formal: Heidegger afirma

por una parte que es característico del discurso ontológico una “peculiar formalidad y vacuidad” (GA 2, p. 330), pero la interpretación ontológica necesariamente supone un tener previo, un ver previo y un concebir previo, cuyo conjunto configura la situación hermenéutica. Schmitt, por su parte, reivindica el carácter científico y puramente cognoscitivo de su reflexión acerca de lo político, pero reconoce que todos los conceptos políticos tienen un carácter polémico y no pueden ser comprendidos fuera de la polémica en la que explícita o implícitamente intervienen, lo que los vuelve inevitablemente situados. Tanto para Heidegger como para Schmitt hay que dar por sentado un saber previo y una implantación concreta del intérprete que imposibilita cualquier tipo de conocimiento objetivizador. Por tanto, el formalismo con que ambos definen sus propios discursos parece ser más una concesión a la todavía vigente concepción de la ciencia como “libre de valores” que un rasgo concreto de sus respectivas construcciones teóricas. Ello no debe perderse de vista, pues si aceptáramos esas mismas declaraciones de neutralidad y formalismo que aparecen en sus textos, pasaríamos por alto el carácter de *intervenciones políticas* que ellos tienen, es decir, su propia situación polémica.

En su célebre obra *El concepto de lo político*, cuya primera redacción es de 1927, Schmitt utiliza de manera idiosincrásica la expresión “lo político”, y explicita su significado, distinguiéndola de la política sin más. La diferencia entre ambos conceptos es la que existe entre lo instituyente y lo instituido. “Lo político” está ligado a la excepcionalidad, la política a la normalidad. “Lo político” rompe con las constricciones impuestas por la situación, mientras que la política se somete a los condicionamientos de la rutina. “Lo político” es simultáneamente decisión y destino, pues su carácter es existencial. Pero es decisión y destino de un pueblo. “Lo político” está ligado a lo público y se expresa en

la decisión soberana. Por medio de ella un pueblo acepta los riesgos de la existencia política. El pueblo que no esté a la altura de esa decisión y que abdique de “lo político” comprobará el hecho de que otros toman esa decisión por él, por ello “lo político” es destino.

De esta breve reseña se desprende que para Schmitt “lo político” es prácticamente sinónimo de la realidad humana. Ello no significa una hiperpolitización de la vida humana, sino que “lo político” es una especie de “pretérito a priori”, el horizonte a partir del cual las restantes actividades humanas cobran sentido, pues suponen siempre “lo político” como su condición, en tanto “lo político” es el momento excepcional en que surge un nuevo orden y, por tanto, la pacificación del conflicto. Schmitt distingue a “lo político” del Estado, pues este no monopoliza a aquél. “Lo político” tiene un carácter totalizador, es la realidad que el ser humano no puede trascender, pues la alternativa a “lo político” no es “lo impolítico”, sino la destrucción mutua. Hobbes ha descrito de manera desprejuiciada la facticidad del ser humano: toda concepción que suponga una sociabilidad natural del hombre o su “inocencia” inicial, como es el caso de Aristóteles o de Rousseau, niegan “lo político”, precisamente porque o no perciben la autonomía y especificidad de la política o suponen que ella es un mero suplemento y, llegado el caso, los seres humanos podrían desarrollar sus vidas sin ella. El conflicto, por tanto, es raigal y no necesita de un contenido concreto, pues “lo político” tiene lugar como intensificación de cualquier disputa y no exclusivamente de aquellas que conciernen a la conquista del poder. Por ello “lo político” tiene lugar como declaración de enemistad, como la decisión que excluye y limita. “Lo político” es la determinación de un enemigo, el cual amenaza existencialmente una forma de vida concreta. El enemigo no tiene un contenido concreto que lo vuelva tal, no hay una enemistad natural, sino que es a la inversa, es

enemigo aquel que puede ser objeto de una declaración de enemistad, pues implica la posibilidad de un conflicto existencial, es decir, armado. La comunidad política, el Estado, se deriva de la agrupación originaria que es el resultado de la decisión soberana, de la declaración que separa amigos y enemigos. La lucha concreta tiene así un sentido originario (y “lucha” debe entenderse como hostilidad concreta y material, no hay que equipararla con la competencia ni tampoco existe la posibilidad de una lucha puramente espiritual). El carácter trágico de “lo político” está dado por la imposibilidad de eliminar esta hostilidad, “lo político” implica siempre, aunque sea remotamente, la posibilidad de la muerte, de otro modo, el concepto de enemigo perdería todo significado concreto.

El punto de mayor significación política en *Ser y tiempo*, la exposición del acontecer del pueblo, muestra analogías significativas con el planteo de Schmitt acerca de “lo político”. La asunción por parte del *Dasein* de su historicidad implica, en tanto reiteración expresa de la tradición y de las posibilidades heredadas en ella, su acontecer como destino colectivo. Ello se funda en el proyectarse resuelto que, libre para su muerte, da al *Dasein* su meta pura y lo lleva ante la simplicidad de un destino. A través de la presentación de la convivencia cotidiana y de la estructura ontológica del “uno” lo público había recibido en la obra una aproximación masivamente crítica, por el contrario, en la constitución de la historicidad acontece una posibilidad que está cerrada para la convivencia cotidiana: la solicitud liberadora que abre a una nueva convivencia, la comunidad del pueblo. Sin embargo, el acontecer del pueblo se presenta mediado por dos términos de los cuales Heidegger no lleva a cabo una elucidación fenomenológica, sino que los da por sentados: el de “generación” y el de “lucha”. El pasado del *Dasein*, afirma Heidegger, es siempre “el pasado de su generación” (GA 2, p. 27). En *Ser y tiempo* no se expone

por qué ello habría de ser así, dando por supuesto que la coincidencia fáctica de las edades remitiría a posibilidades comunes. Pero la importancia del concepto “generación” dentro de la argumentación reside en que ella es el sujeto de la lucha, y por ella y la camaradería que le es conexas es donde se abre el “destino colectivo”. Mientras que la solicitud “sustitutivo-dominadora” ligada a la convivencia cotidiana solo encuentra una forma de agrupamiento mecánica, la de la sociedad, ya que en ella predomina la desconfianza y la reserva, la “generación” hace posible el acontecer original del *Dasein* resuelto, colmando el hiato existente entre el destino individual y el colectivo. Pero ello se realiza, afirma Heidegger, en la lucha. A diferencia de Schmitt, quien explica que la lucha a la que hace referencia es real e implica el riesgo de la aniquilación física y que, en última instancia, considera a la lucha como una invariante antropológica en virtud de su aceptación de la antropología hobbesiana, Heidegger no elucida ni el carácter concreto de esta lucha ni tampoco contra quién está dirigida. Al establecer como sujeto de la lucha a una generación de la cual no se da otra referencia, da por sentada una semejanza etaria, lo que a su vez remitiría a agrupamientos donde ello sea un requisito, pero en concreto no va más allá, quedando el término sin elucidar tanto en el plano fenoménico como en el ontológico<sup>1</sup>, pues no expone cómo la lucha

---

<sup>1</sup> La aparición de este término en *Ser y tiempo* debe ser asociada a las menciones a “las tareas de la juventud alemana” que aparecen en esta obra y en algunas lecciones de los años anteriores, las cuales son un eco del juvenilismo que impregna el clima de ideas del fin del siglo XIX, que en Alemania tuvo manifestaciones sociales muy relevantes, como los *Wandervogel*. Como recuerdan algunos críticos de Heidegger, en *Ser y tiempo* hay implícito un ideal existencial patético y heroico, del cual el soldado del frente de la Primera Guerra Mundial ofrecía un buen ejemplo *generacional*. Asimismo, no puede perderse de vista la relación de este término con la “resolución” tratada por Heidegger en los párrafos 61 al 66 de esa obra.

se relacionaría con los modos de la solicitud y tampoco se plantea el problema de si la lucha no sería una forma de solicitud que no puede ser remitida a ninguno de los dos polos de la solicitud expuestos en *Ser y tiempo*<sup>2</sup>.

Al igual que ocurría con Schmitt, Heidegger asocia el acontecer del pueblo con la lucha y la posibilidad de la muerte. Este acontecimiento es una decisión, pero para que devenga historia, ni ella ni el destino pueden ser concebidos de un modo atomístico. Ello se vuelve más claro si se atiende a que tanto Heidegger como Schmitt exponen el instante de la fundación, la irrupción de una nueva identidad. Mientras que para el jurista “lo político” es el horizonte bajo el cual ella tiene lugar, el filósofo ve en la historicidad el horizonte irrebasable. Desde perspectivas diferentes exponen el acontecer de lo excepcional, de lo que se muestra como originario. La fundación no consiste en un pasaje definitivo a otro estadio, como si se tratara de un esquema evolucionista, sino que el carácter originario de lo acontecido debe ser custodiado y mantenido, ya que lo excepcional no está asegurado. Es en este punto donde se apoya la analogía que trazamos entre la irrupción de “lo político” y la constitución de la historicidad. Ninguno de los dos son conquistas definitivas, sino que

---

<sup>2</sup> La referencia de Heidegger a la necesidad esencial del *Dasein* de apropiarse de lo ya descubierto *en lucha contra* la apariencia y la disimulación, cf. GA 2, p. 294, cambia el sentido con que se usa el término en el § 74. En nuestro trabajo “*Ser y tiempo* y la fenomenología de la comunidad y la sociedad” (Rossi, 2011) hemos estudiado cómo Heidegger homologa los polos de la solicitud con los conceptos “comunidad” y “sociedad” acuñados por Ferdinand Tönnies. Max Weber observaba críticamente que Tönnies, al postular los conceptos de “comunidad” y de “sociedad” como formas de asociación derivadas de formas genéricas de relación entre los seres humanos, desarrollaba una concepción puramente estática de los agrupamientos humanos, ya que no tomaba en cuenta al conflicto como forma de relación. Lo mismo ocurre en relación con la “lucha” planteada en *Ser y tiempo* respecto de los polos de la solicitud.

están amenazadas. Por una parte, el *Dasein* es siempre cadente y se pierde y dispersa, por otra, no hay modo en que la comunidad política surgida de la decisión soberana pueda conjurar el fantasma del estado de naturaleza, esto es, la guerra civil. En el caso de Heidegger lo histórico tiene lugar arrancándolo de la rutina, expresada en el “uno”. En lo que concierne a Schmitt la decisión soberana tiene lugar en un vacío normativo, cuando ocurre aquello que se vuelve imprevisible para la mecánica de la norma, de modo análogo al milagro en el plano teológico.

### III. El individuo y la comunidad

Al llevar al primer plano la problemática de la excepción, la relación de ambas obras con los fenómenos ligados a la repetición como ser la rutina, la normalidad, y por extensión la tradición, se torna ambigua. En *Ser y tiempo* la tradición encubre y oculta, alejada de la experiencia originaria, se vuelve repetición deformada que impide el acceso a la palabra inicial. Paradójicamente la tradición desarraiga, pues hace olvidar el origen y la necesidad de su regreso. Pero, a diferencia de una concepción que haga tabla rasa del pasado, la destrucción de la historia de la ontología propuesta por Heidegger no quiere sepultarlo en la nada, y el regreso al pasado solo puede ser fecundo si se da como “una productiva apropiación” (GA 2, p. 29) a través de sus posibilidades implícitas. La destrucción del estado de interpretado vigente a través de las habladurías del “uno” sigue el mismo esquema: el *Dasein* se apropia de su pasado mediante una modificación existencial que abre a la reiteración de las posibilidades contenidas en la herencia. Ello acontece como una modificación existencial, fáctica, de la convivencia. De la solicitud liberadora surge por primera vez un convivir propio. Pero esta resolución

no puede tener un contenido *a priori*, sino que solo la posibilidad del caso puede darlo (GA 2, p. 311). La decisión soberana teorizada por Schmitt tiene lugar bajo una situación análoga: “en la excepción la fuerza de la vida real rompe la corteza de una mecánica agarrotada en la repetición”<sup>3</sup>. La decisión se desvincula de las ataduras normativas que impedían el surgimiento de una nueva ordenación. Si el pensador quiere alcanzar la facticidad y no imponerle esquemas abstractos debe atenerse a la excepción, que “se comprende a sí misma y a la regla”. En ambos pensadores, la decisión es “puramente concreta, en el sentido en que ella está ligada enteramente a las circunstancias y, por tanto, no puede ser justificada refiriéndola a una norma general”<sup>4</sup>.

Tanto para Heidegger como para Schmitt, el objetivo es alcanzar una comprensión que evite una sustancialización del objeto de estudio. Ello los lleva a dar una primacía a la posibilidad por sobre la realidad. El *Dasein* es esencialmente poder-ser, por eso no puede comprenderse como una cosa meramente presente, dice Heidegger. En Schmitt la posibilidad se presenta como aquello que define al enemigo. Una vez que “lo político” no puede ser identificado sin más con el Estado y que este solo puede ser entendido como la situación de un pueblo, la posibilidad de que cualquier otro devenga enemigo está siempre latente.

Ni Heidegger ni Schmitt podrían ser catalogados como individualistas. Ambos rechazan la idea de un individuo atómico que exista de modo no referencial y cuyas asociaciones más o menos voluntarias originarían la sociedad. Sin embargo, el hecho de que ambos partan de lo excepcional vuelve al individualismo un problema para la propia construcción teórica. En el caso de Schmitt, su

---

<sup>3</sup> Cf. Schmitt, 1996a, p. 21.

<sup>4</sup> Cf. Jaume, 2004, p. 2.

aceptación de la antropología hobbesiana y del estado de naturaleza como no político simultáneamente lo obliga, si no quiere volver a caer en un atomismo sociológico y político, a dejar de lado el elemento pactista de la construcción hobbesiana, que es el que expresa en forma más acabada el individualismo. Su objetivo es recuperar de aquella el principio de que todo orden político se funda en un intercambio entre protección y obediencia, lo que le permite acentuar el decisionismo hobbesiano, que en el pensador inglés estaba moderado por la existencia de un sistema de leyes de naturaleza. Como el propio Schmitt reconocerá en el prólogo de 1933 a la *Teología política*, este énfasis en la decisión frente a la generalidad de la norma lo conduce a postular un decisionismo que tiende siempre a la arbitrariedad, al no poder relacionar la decisión con un orden concreto, por tanto, al hacer de Hobbes el modelo puro del pensador decisionista, Schmitt debe expurgar del pensamiento del filósofo inglés todos aquellos elementos que permitan reconducirlo al individualismo en su forma moderna, del cual, sin dudas, Hobbes es el iniciador.

Heidegger parte de la facticidad del *Dasein*, de su ser en cada caso mío y, en su exigencia de hacerse cargo de él, su meta es la singularización. El *Dasein* es siempre “ser con”, por tanto no puede existir de forma no referencial y los otros siempre están presupuestos. Sin embargo, no solo el *Dasein* se comprende a sí mismo como si fuese una cosa, lo que implica la asunción de que los lazos con los otros deben establecerse como si se tratara de una sustancia que sale de sí, sino que tampoco comprende adecuadamente el fenómeno de su cotidianidad, en el cual no es “él mismo”. El problema, entonces, es que la recuperación de su sí mismo que le ha sido arrebatado, si bien realizaría su “singularización”, conlleva el riesgo de un “solipsismo existencial”, preanunciado en la angustia, y que en el plano político se traduciría en una nueva forma de individualismo

antes que en la conformación de un nosotros. Ya hemos indicado el papel que cumple la “generación” respecto de la solicitud liberadora, de modo que acontezca el pueblo. En forma análoga a lo que ocurre en la reflexión schmittiana, que abandona el decisionismo para emprender un examen de los órdenes concretos del derecho, nos interesa señalar que la profundización por parte de Heidegger de la constitución de lo histórico en los años inmediatamente posteriores a la publicación de *Ser y tiempo* responde a esta problemática que en aquella obra permanece afectada por el hiato existente entre el carácter singular del *Dasein* que empuña su ser desde su *Jemeinigkeit* y el “nosotros” que acontece como pueblo.

Lo que acercará a ambos autores a una sintonía con las ideas de las agrupaciones antirrepublicanas radicales de esa época es el prototipo político implícito en sus textos y con el cual comprenden ese “nosotros”. Tanto Heidegger como Schmitt rechazan la sociedad entendida como una formación mecánica y el pluralismo de fines que le es connatural en favor de lo que ven como una renovación social bajo la figura de la comunidad. Esta afirmación podría moderarse sosteniendo que ambos pensadores quieren articular conceptualmente el punto inicial de toda agrupación política, el momento de la unanimidad, a la cual imaginan bajo la forma de la comunidad y cuyo acontecer se da como un hecho excepcional, pero que ello no implicaría un rechazo de principio al pluralismo. Sin embargo, no es casual que el carácter revelador de la excepción se presenta en ambos como la posibilidad de descubrir una contraposición entre una realidad “impropia” y otra “propia”, una normalidad “agarrotada” por la rutina y la banalidad y una excepción que revela la verdadera estructura de lo real, volviéndose así la fascinación por la excepción una protesta contra *la*

*normalidad de la vida norma*<sup>5</sup>. El concepto de lo político lo enuncia del siguiente modo: “en realidad no existe ninguna ‘sociedad’ o ‘asociación’ política, sino solo una unidad política, una ‘comunidad’ política. La posibilidad real del reagrupamiento de amigo y enemigo es suficiente para constituir, por encima del simple dato asociativo-social, una unidad decisiva que es algo específicamente diverso y decisivo respecto de las demás asociaciones” (Schmitt, 1996b, p. 45). Dicho en otros términos: “lo político”, el cual, recordemos, no puede identificarse con el Estado, solo puede realizarse en una comunidad, la sociedad como forma de agrupamiento carece de la unidad intensiva que permite el enfrentamiento entre amigo y enemigo. Schmitt ejemplifica su afirmación por medio del recuerdo del estallido de la Gran Guerra. “El día de la movilización la sociedad que había existido hasta entonces se transformó en una comunidad”, señalando a la nación en armas como el paradigma de la comunidad. La posibilidad del “caso decisivo” y la irrupción de “lo político” son sinónimos para Schmitt. La existencia puramente privada y carente de riesgos es el ideal del burgués, la asunción de la existencia política por parte de un pueblo es afrontar una vida riesgosa y de sacrificios. Simultáneamente, “lo político” solo puede ser conflicto y solo el conflicto otorga “seriedad” a la vida humana. Un mundo en el que hubiera un Estado mundial equivaldría a un mundo sin política y completamente pacificado, en el que desaparecería la distinción entre amigo y enemigo y por tanto, desaparecería la “seriedad”, la que sería reemplazada por la competencia agonística. “Lo político”, en última instancia, es asumir el carácter trágico de la vida humana<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Cf. Franzen, 1989, p. 85.

<sup>6</sup> Cf. Schmitt, 1996b, p. 54.

Por su parte, “pueblo” es el nombre que en *Ser y tiempo* se da al acontecer de la comunidad. En el ámbito de la convivencia cotidiana nunca se alcanza un verdadero “nosotros”. Predominan la distancia y la reserva y tampoco puede ser verdadera la unión que resulta del ocuparse de la misma cosa, la cual se alimenta con frecuencia de la desconfianza y no se da como una solicitud liberadora, dice Heidegger en una alusión apenas velada a los sindicatos obreros<sup>7</sup>. De allí que en el marco de la convivencia cotidiana el ideal revolucionario de la fraternidad no sea más que “locuaces fraternizaciones” (GA 2, p. 395). Por el contrario, la solicitud liberadora, el “común entregarse a una misma causa” no puede entenderse como un agregado mecánico de individuos. La resolución precursora realiza la elección “que libera para el seguimiento combatiente y para la fidelidad a lo repetible”. Se renuncia a la comodidad y a las infinitas posibilidades de bienestar, es decir, a la vida burguesa y urbana, para reencontrarse en la simplicidad de un destino que se revela como colectivo. “Con esta expresión –dice Heidegger– designamos el acontecer de la comunidad” (GA 2, p. 508). Al igual que ocurría con Schmitt, es claro que Heidegger supone que esta comunidad tiene un carácter nacional, ya que la unión que tiene lugar en ella no reconoce divisiones de clase y se presenta como comunidad de destino. Con todo, no se debe suponer que el acontecer de la unidad política o del pueblo como “comunidad” pueda ser despachado rápidamente como un anhelo de restauración conservadora. Durante la república de Weimar el reclamo de “comunidad” expresó un radicalismo sociopolítico que si bien se presentaba en un arco que abarcaba grupos diversos, formaba un compacto

---

<sup>7</sup> Cf. GA 2, p. 163.

frente antirrepublicano tanto en el plano político como en el de la cultura<sup>8</sup>.

Estas convergencias entre los textos de Schmitt y los de Heidegger durante la década del veinte muestran que entre la *Entscheidung* schmittiana y la *Entschlossenheit* heideggeriana hay fuertes correspondencias. Con todo, hay una diferencia significativa, que no alcanza para considerar sus posiciones como antagónicas, pero que marca una divergencia que se profundizará con el tiempo: la atención de Heidegger está dirigida a las condiciones que posibilitan el acontecer de una identidad histórica, mientras que la de Schmitt busca elucidar las condiciones que posibilitan la fundación de un orden político. Ambas cuestiones no son excluyentes. No puede haber un orden político sin identidad (Schmitt afirma que la identidad y la representación son los principios formales de todo orden político) y una identidad histórica no puede perdurar sin darse un orden, cuya naturaleza tiene que ser ante todo política. No obstante, la reflexión heideggeriana pasará siempre por alto el carácter *soberano* de la decisión teorizada por Schmitt. En la reelaboración de la noción de soberanía a través del concepto de "lo político", el jurista hace retornar al primer plano el concepto de Estado. Por tanto, la comunidad mentada por Schmitt no tiene lugar espontáneamente y como un acontecimiento, sino que debe encontrar alguna forma de institucionalización. El eje horizontal de la identidad no puede, por sí mismo, constituir nada sin el eje vertical de la decisión representativa.

Esa misma sociedad que el jurista consideraba afectada por una deriva centrífuga a la que solo se podía poner

---

<sup>8</sup> Ya en 1924 Helmuth Plessner había dirigido una aguda crítica contra este radicalismo sociopolítico con su obra *Grenzen der Gemeinschaft*, en la que sostenía que "la comunidad es el ídolo de esta época" (Plessner, 2002, p.28).

coto por medio de “lo político”, es observada por el filósofo bajo el signo de la uniformidad y el aplanamiento. En donde Schmitt ve levantarse el fantasma de la guerra civil, Heidegger halla que el fenómeno de la “convivencia” o “ser uno con otro” está atravesado por un consenso que no es advertido por el *Dasein*, pero que resulta eficaz a la hora de dar una tonalidad homogénea a la sociedad. Esta diferencia respecto del diagnóstico acerca de la sociedad presente es fundamental para comprender la discrepancia entre ambos en los años posteriores. Mientras que Schmitt anhela el establecimiento de una comunidad para poner un dique a lo que ve como un pluralismo que no hace más que alimentar una heterogeneidad creciente, lo cual pone en peligro a la unidad política, Heidegger ansía llegar a una comunidad popular a través de la asunción de un destino colectivo elegido por el *Dasein* como su singularización más propia. A diferencia de Schmitt, cuyo interlocutor polémico es el campo de la jurisprudencia, la discusión de Heidegger sobre la uniformización y aplanamiento de la sociedad está enraizada en las construcciones de la teoría social alemana, en especial las de Ferdinand Tönnies y Georg Simmel, y encuentra un antecedente remoto en el pensamiento político de Alexis de Tocqueville y su teorización de la “tiranía de la mayoría” operante en las democracias modernas. Pero a diferencia del pensador francés, que se pregunta cuál será el destino de la libertad del individuo en las sociedades modernas, Heidegger se pregunta por las posibilidades más propias del ser humano entendido como *Dasein*, lo que significa en el plano histórico-político ser miembro de una comunidad de nuevo tipo. De todo ello podemos deducir que si Schmitt es un pensador paradigmático del realismo político, lo que no por casualidad lo acerca al conservadurismo, el hecho de que Heidegger busque dar una implantación social a su pensamiento no se traduce en ninguna forma de realismo político, sino

más bien en una reflexión sobre lo político centrada en el acontecer del pueblo como fundación de una identidad. De allí que el fenómeno del poder político aparezca siempre en un segundo plano en los análisis del filósofo, mientras que inevitablemente ocupa el centro en los del jurista, divergencia sobre la que reflexionará Heidegger años después contraponiendo la política como *imperium* frente lo político entendido a partir de la *polis*. A la inversa, no habrá nada equivalente a la búsqueda de la identidad del *Volk* alemán en los escritos de Schmitt.

Esta diferencia que señalamos se observa mejor si se atiende a los paradigmas subyacentes que operan en cada caso. Barbara Merker sostiene que el primer Heidegger transforma el modelo husserliano de la reflexión en uno de la conversión. Este término tiene connotaciones religiosas evidentes y, si bien consideramos que es válido como enfoque general, el acontecer de la comunidad en *Ser y tiempo* parece deslizarse más bien hacia una liberación. Es evidente que toda conversión implica una liberación, pero en el caso que nos ocupa, al estar unida a la conformación de la comunidad, la idea de liberación transmutará progresivamente en los años inmediatamente posteriores hacia la de autoafirmación. Los textos de Schmitt en estos años, en cambio, están fuertemente marcados por la idea de autoafirmación. Si el universo internacional de los Estados está afectado por el pluralismo por su misma conformación, por lo cual es en realidad un pluriverso, lo cual vuelve un sueño irrealizable a la idea de un Estado mundial, ello implica, a juicio del jurista, que al interior de la comunidad política se dé necesariamente un universo, lo que significa la supresión del pluralismo, de modo que sea contrarrestada la deriva a la que toda sociedad tendería. Solo así la unidad política estará en condiciones de afrontar los riesgos de la existencia política, es decir, en el plano internacional. Por caminos diferentes, tanto Heidegger como Schmitt

encuentran problemático al pluralismo sociopolítico y buscan ponerle un dique: el filósofo busca una comunidad en la que acontezca la unidad del pueblo a través de un propósito común, el jurista, por su parte, supone que solo el poder político, a través de su capacidad de mando, puede brindar esa unidad y a la cual la sociedad no podría llegar de manera espontánea. Esta divergencia respecto de la capacidad de la sociedad para darse un orden a sí misma es lo que separa de manera más profunda a los planteos de Heidegger y de Schmitt.

A partir de 1933 la nueva situación política repercutió en los textos de ambos: en el pensamiento de Schmitt se observa el desarrollo progresivo de la noción de *nomos*. Con este concepto busca enraizar el derecho en un ordenamiento con el que designa un orden jurídico pensado fuera de los términos del normativismo (como mero conjunto de reglas). Heidegger, en cambio, dará cabida en su reflexión sobre lo histórico al problema de la institución, cuestión ausente en *Ser y tiempo*.

#### **IV. La política en su sentido más alto**

El 22 de agosto de 1933 Heidegger escribió a Schmitt la única carta que se conserva entre ellos. En ella le agradecía el envío de la tercera edición de su obra *El concepto de lo político*, comunicándole que ya conocía la obra en su segunda edición. También, en una referencia obvia al carácter de funcionarios que ambos habían adquirido, le revela su deseo de “unir fuerzas” para el futuro y le comenta que le interesaría en algún momento discutir más detalladamente acerca de la cuestión del *polemos* en Heráclito. En el curso *Sobre la esencia de la verdad*, que dictó en el semestre de invierno de 1933, es decir, poco tiempo después del envío de esa carta, Heidegger realiza

un largo comentario a Heráclito en el cual incorpora el concepto de “enemigo” al explicar la lucha como esencia de los entes. La procedencia schmittiana del “enemigo” descrito por Heidegger es clara: el fragmento que citamos más arriba acerca de cómo sería un mundo sin política es convertido en este curso en la descripción hipotética de un mundo sin lucha. El resultado sería el predominio de la quietud, el nivelamiento, el equilibrio, la mediocridad, la tibieza y la decadencia. Pero es en el concepto de enemigo como tal donde la apropiación por parte de Heidegger transforma su significado. Si bien comienza repitiendo el rasgo fundamental señalado por Schmitt, indicando que un enemigo es quien amenaza mi existencia, simultáneamente explota al máximo las posibilidades políticas que le ofrece el texto schmittiano y señala que la distinción entre enemigo interno y externo dejó de ser relevante. No obstante ello, Heidegger enfatiza luego la peligrosidad del enemigo interno y exige una disposición constante para preparar el ataque que se dirija hacia su aniquilación total.<sup>9</sup> Con esta modificación se invierte el sentido del concepto schmittiano: en *El concepto de lo político* se subrayaba que solo las guerras que están orientadas por un ideal universalista desembocan en la aniquilación del enemigo, ya que la posibilidad de conflicto y la amenaza existencial que el enemigo expresa se convierten en una amenaza contra la humanidad como tal y no contra una forma de vida concreta. Esta transformación por parte de Heidegger del sentido del concepto de lo político es paralela al cambio que introducirá en la reflexión de Schmitt sobre la técnica.

En el semestre de invierno de 1934, habiendo ya renunciado al rectorado de la Universidad de Friburgo, Heidegger

---

<sup>9</sup> Cf. GA 36/37, p. 91.

dicta su primer curso sobre Hölderlin y sintetiza en tres proposiciones el significado político de su indagación:

1. Hölderlin es el poeta del poeta y de la poesía. 2. Junto con ello Hölderlin es el poeta de los alemanes. 3. Dado que Hölderlin es esto oculta y dificultosamente, poeta del poeta como poeta de los alemanes, por lo tanto, él todavía no ha devenido poder en la historia de nuestro pueblo. Dado que él todavía no lo es, debe serlo. Contribuir a ello es “política” en el sentido más alto y más propio, y de tal modo, que quien lleve a cabo algo aquí no tiene necesidad de discurrir sobre “lo político” (GA 39, p. 214).

La cuestión se presenta en forma de silogismo. A lo largo del curso, Heidegger elevará a Hölderlin a la categoría de “poeta del poeta” y ello será una validación fenomenológica de la esencia de la poesía. El carácter de “poeta de los alemanes” requiere para el filósofo más aclaraciones, pues se trata de un genitivo objetivo: más que a ninguna otra cosa, Hölderlin poetizó a los alemanes<sup>10</sup>; por ello es el instaurador del ser alemán futuro. Frente a la sospecha de que ambas premisas no tengan relación entre sí, Heidegger postula la identificación entre ellas: en tanto poeta de los alemanes, Hölderlin es poeta del poeta, lo cual significa que si Hölderlin es el instaurador del ser alemán futuro, en esa poetización “abre” el ámbito a partir del cual se comprende el carácter instaurador de la poesía y del propio poeta, por eso, al poetizar a Alemania, simultáneamente poetiza la esencia de la poesía, permite sacarla a la luz. De todo ello se puede colegir la naturaleza política de la elucidación heideggeriana sobre Hölderlin, lo que se comprueba en el hecho de que las premisas y la conclusión conforman un silogismo práctico, es decir, un razonamiento cuya conclusión consiste en la realización de una acción concreta

---

<sup>10</sup> Cf. GA 39, p. 220.

y contribuir a su ejecución es “política” en el sentido más alto de la palabra.

La distinción entre un sentido “alto” de la política y otro que no lo es plantea el problema de la alusión contenida en la última oración del párrafo, aquella que afirma que la realización de la tarea propuesta por Heidegger no tiene necesidad de discurrir sobre “lo político”. Se desprende, asimismo, que solo la contribución a la comprensión por el pueblo alemán de las tres premisas nombradas tiene significado político en el pleno sentido de la palabra. El hecho de que el problema se presente en términos dicotómicos nos exige determinar cuál es el sentido de la política que no es “alto” y que Heidegger identifica con “discurrir sobre lo político”. Hay que descartar que la distinción signifique meramente que la elucidación de la poesía de Hölderlin vuelva innecesario un abordaje óntico de la política, es decir, entender la frase solo como un rechazo a la “ciencia política” nacionalsocialista y en favor de una concepción de la política que se desentienda de esas ideas<sup>11</sup> pues ello significaría darle a la perspectiva heideggeriana un alcance mucho mayor del que ella misma expresa. El filósofo afirma explícitamente que el sentido de su interpretación de Hölderlin es político y el discurrir sobre “lo político” aparecería, de acuerdo a su planteo, como una concepción antagónica. El hecho de que “lo político” aparezca entre comillas y sustantivado permite inferir que atribuye a esta expresión un significado específico y, por tanto, con ella no expresa ni una referencia general a la política ni una impugnación genérica a un clima de ideas dominante, sino una crítica concreta a una concepción determinada de la política. La contraposición entre su concepción de la

---

<sup>11</sup> Sin dudas, el sentido político *general* de la empresa heideggeriana en estos años es este que acabamos de nombrar; lo que no se debe perder de vista es que no es esa generalidad la que está en juego aquí.

política, la cual expresa el sentido “más alto” de ella, frente a la de quienes tienen necesidad de discurrir acerca de “lo político” explica de modo negativo el sentido político que Heidegger atribuye a su interpretación de Hölderlin.

Es claro que esta afirmación está dirigida contra la concepción de “lo político” de Schmitt. No obstante, cabe preguntar por qué ahora la polémica es directa. Antes de responderla, hay que señalar que si la poesía de Hölderlin alcanza un rango instaurador en el pensamiento de Heidegger, ello es paralelo a la reelaboración del concepto de *poiesis*. Si retrocedemos a *Ser y tiempo*, el comercio del *Dasein* con el ente intramundano es entendido en primer lugar como manipulación y ese ente como un útil. De este modo, la praxis elemental del *Dasein* se presenta bajo la forma de la *poiesis*. En *Ser y tiempo* *poiesis* está en relación directa con un obrar ligado a los hábitos y a la repetición, el del *Dasein* en su cotidianidad. Si se plantea la cuestión desde la segunda sección de esa obra, esa cotidianidad en su conjunto tiene como modalidad de ser la impropiedad. Si bien Heidegger ya se había planteado la relación de la filosofía con el arte y la religión a fines de los años veinte, en los textos posteriores a 1934 es expuesta una concepción diferente de la *poiesis* que la separa de la producción y de la mera repetición.

## V. El predominio de la técnica y la *polis*

Carl Schmitt había publicado en 1923 un pequeño libro, titulado *Catolicismo romano y forma política*, en el cual postulaba a la técnica como el horizonte de sentido de la época. La prueba de este carácter totalizador de la técnica consistía en que la máxima rivalidad política hallaba, con todo, un punto de acuerdo en la técnica. Schmitt señala que a pesar del enfrentamiento político, los dos

máximos exponentes de los sistemas socioeconómicos rivales, la Unión Soviética y los Estados Unidos, tienen una coincidencia de fondo: “El gran empresario no tiene un ideal diferente al de Lenin, esto es, una ‘tierra electrificada’. Ellos se pelean entre sí solo acerca del correcto método de electrificación” (Schmitt, 1984, p. 22). Schmitt profundizó su análisis de la técnica en su texto de 1929, “La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones”. En él asevera que por ser “lo político” una relación de naturaleza esencialmente conflictiva, a lo largo de la historia la humanidad europea abrigó la esperanza de neutralizar este conflicto mediante diferentes centros de referencia. Así, se intentó fundamentar un orden político primero en la teología, luego en la metafísica y por último en la economía. En todos los casos, el campo al que se atribuía la posibilidad de despolitización para alcanzar así la pacificación del conflicto y su neutralización, se volvía el centro polémico una vez que acaecía la inevitable politización, esto es, una vez que se descubría que el enfrentamiento amigo-enemigo volvía a generarse en un nuevo terreno. Schmitt ve como una creencia básica de la época contemporánea la ilusión de que la técnica permitirá encontrar finalmente un campo que neutralice los impulsos conflictivos y reemplace lo político por la administración de los problemas. De este modo, el ámbito económico, del cual se esperaba que cumpliera esa misma función en el siglo XIX sin que ella pudiera realizarse debido a la politización que representó el marxismo, encontrará ahora su instancia neutralizadora. La verdadera lucha actual, apunta Schmitt, no consiste en el enfrentamiento de los sistemas socioeconómicos rivales, ya que ambos coinciden en transformar a los medios en fines y son incapaces de salir de esta dinámica, sino que es en realidad una lucha entre aquellos que propugnan el pensamiento económico y su corolario en la técnica contra “lo político”, representado en primer lugar por el catolicismo.

La Iglesia católica contiene en su propia estructura, a juicio de Schmitt, el tipo ideal de la representación política. Ello significa que diversamente de la representación política moderna, construida sobre la base de la representación privada de intereses, la Iglesia católica es la única que puede unir la decisión política y la idea, el derecho y la justicia, el bien y el poder. El fundamento jurídico de la Iglesia católica está en la esfera pública, mientras que el liberalismo buscó articular intereses privados, convirtiéndolos en el fundamento de la representación. La representación política exige siempre, afirma Schmitt, apertura a la trascendencia. Una representación completamente secularizada dejó de ser política, porque solo articula intereses privados superpuestos, de ella no puede surgir una verdadera unidad.

En la conferencia de 1929 Schmitt sostenía la imposibilidad de una técnica neutral, precisamente por su carácter instrumental, ya que ella permitía incrementar su poder a quien la utilizara sin que pudiera encontrar ninguna orientación normativa o valorativa en el propio obrar técnico. El punto tiene una importancia fundamental para Schmitt y, como afirma Gary Ulmen, la cuestión de la representación es la respuesta que da al problema planteado por Max Weber: en su famoso texto sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, el sociólogo se preguntaba por el destino de la civilización europea en el contexto del capitalismo moderno y su convicción de fondo traslucía pesimismo respecto de aquella. Schmitt, por su parte, responde que el problema no está en el individuo privado, sino en el Estado moderno y su carácter mecánico e insuficientemente representativo<sup>12</sup>.

Las reflexiones de Schmitt respecto de la técnica, así como la relación entre orden político y trascendencia, hallarán un eco en los textos de Heidegger doce años después,

---

<sup>12</sup> Cf. Ulmen, Gary, 1996, p. XIX.

en las lecciones del primer curso sobre Hölderlin y en las que conformaron el texto *Introducción a la metafísica*, donde se retoma el paralelismo metafísico entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, cifrándolo, al igual que había hecho Schmitt, en una coincidencia de fondo de carácter técnico. Tal como había ocurrido con su lectura de *El concepto de lo político*, al apropiarse de la cuestión Heidegger realiza un cambio significativo respecto de lo opuesto al pensamiento técnico. El problema sigue siendo el mismo: “el destino espiritual de Occidente” y también la técnica es presentada como el predominio de los medios sobre los fines, en un frenesí que en su retroalimentación permanente es el triunfo universal del puro presente y de la simultaneidad. Rusia y América siguen siendo equivalentes, pero ahora en el plano metafísico. Si para Schmitt, como ya vimos, “lo político” debía considerarse como sinónimo de la realidad humana, la significación más profunda que su diagnóstico sobre la época atribuye al predominio del pensamiento técnico era la vana esperanza de su tiempo de erradicar el conflicto a través de una pura disponibilidad sobre los medios. A partir de su meditación acerca del carácter instaurador de la poesía de Hölderlin, Heidegger reúne las dos líneas de pensamiento que hemos mencionado: la poesía es una *poiesis* instauradora, al igual que la filosofía y la fundación de Estados, y esa *poiesis* se diferencia radicalmente de la técnica moderna. En el curso sobre Hölderlin, al poner a los fundadores bajo la figura de los semidioses, Heidegger, por otro camino, retoma el problema que había abierto Schmitt: ¿es posible un orden político que no se abra a la trascendencia? El jurista cifraba el problema en la recreación por parte de la política contemporánea de la capacidad de representación política de la que la Iglesia católica había sido el ejemplo más acabado. La respuesta de Heidegger es que las instituciones de Estados son formas de fundación de la verdad.

Sin embargo, ella no tiene una elucidación específica, sino que siempre es puesta en paralelo con el decir del poeta y el sacrificio especulativo del pensador. Ello convierte al problema en el del inicio de una identidad histórica. De todos modos, esta identidad, a la que Heidegger llama “el lugar del instante de la llamada y de la pertenencia” (GA 65, p. 52), está sometida a una decisión. El ámbito de la identidad es el único, afirma, “en el cual, actuando y obrando históricamente, el hombre –nosotros– alcanza al sí mismo propio en la forma del pueblo” (GA 65 p. 68). Heidegger expone una decisión de la cual busca expurgar todo resto de subjetivismo. Insiste en que no se trata de la decisión de un individuo y la posición del hombre es la de quien está activo en el logos, es el que reúne. “Asume y ejecuta la administración del imperio de la fuerza sometedora” (GA 40, p. 181). Ello debe entenderse como el establecimiento de límites, porque todavía no los hay. El acontecer de esta delimitación es la *polis*, el darse originario de la política. La *polis*, como lugar de la existencia de un pueblo histórico, llega a ser porque el lenguaje convierte al ser en palabra y la poesía instauradora poetiza el ser. Heidegger afirma que todo esto es política, pero no simplemente por pertenecer a la *polis*, sino que es acontecimiento en la medida en que los pensadores solo lo son realmente ¿Qué ocurriría si ello no fuera así? Tiene lugar la desfiguración de lo grande y su banalización, lo que deviene en desarraigo. La *polis* heideggeriana ejemplifica en términos elementales un orden arraigado, en el cual el *nomos* no se opone a la *physis*. En forma análoga, en esos mismos años Schmitt teoriza el *nomos* como apropiación originaria, el cual es el concepto nuclear de un orden jurídico concreto.

Llegados a este punto podemos preguntarnos, en términos de Schmitt, quién es el enemigo de este orden. La respuesta es evidente: aquel que desarraiga. Si retornamos a la *polis* de Heidegger, aquellos que desarraigan son los

que impiden que el *logos* siga siendo reunión. Para que ello no ocurra, el *logos* tiene que apartarse de lo que es “mera facilidad de palabra y elocuencia”. Históricamente, esta fue la acción de los sofistas, que contraponiendo el *nomos* a la *physis*, rompieron la bella unidad de la *polis* y el *logos* comenzó su camino hacia la abstracción.

De todo ello se desprende que tanto Schmitt como Heidegger se alejan paulatinamente de los esquemas de pensamiento sobre los que habían trabajado en la década del veinte, los cuales, al sostenerse en un realce vigoroso del hecho de la decisión, abren la puerta a la objeción de subjetivismo, y ambos pasan, de modos diferentes, pero paralelos, a buscar una forma en la que la decisión quede contenida. Ya no se trata de realizar un pensamiento que articule reflexivamente el fluir de la vida misma, evitando caer en la abstracción y la falta de suelo, sino que la decisión misma es la que corre el riesgo de convertirse en factor de desarraigo. La *polis* será para Heidegger el lugar de esta decisión enraizada originariamente en el lenguaje, la cual conlleva un abandono de la comprensión moderna de la política. “Pensamos lo ‘político’ como romanos, esto es, imperialmente. La esencia de la *polis* griega nunca será comprendida dentro del horizonte de lo político entendido de manera romana” (GA 54, p. 63). Lo político como *polis* es su respuesta a una concepción de la política como la de Schmitt, que entiende a lo político como *imperium*, mando, y por eso permanece anclada en el subjetivismo moderno.

Sin embargo, la concreción de un orden jurídico no anula la pregunta clave de la política para Schmitt: ¿quién decide? La lección de Hobbes es asumida por el jurista: si en el origen está la naturaleza, es decir, la violencia y la guerra civil, todo orden político es artificio, creación humana. Para Heidegger, el acto de fundación pertenece al dominio del acontecer del ser, por tanto, rechaza la igualdad radical de la que parte el filósofo inglés: “Dado que el ser como *logos*

es reunión originaria y no acumulación y mezcolanza, en donde todo cuenta igual, mucho o poco, el rango y el dominio pertenecen al ser" (GA 40, p. 141). La *polis*, como lugar de la existencia griega, no puede entenderse según la representación "sentimental" corriente, como una asamblea de ciudadanos iguales, sino que la jerarquía pertenece esencialmente a esa existencia, lo que Heidegger da por confirmado citando a Heráclito, quien caracterizaba a la muchedumbre como perros y asnos. El ser en su apertura debe hacer patente esa jerarquía. Por tanto, el problema del surgimiento de un orden, que desvelaba a Schmitt desde sus primeras obras y que en *Ser y tiempo* se resolvía como acontecer de la comunidad, encuentra su resolución en el estado de abierto del ente, que no tiene lugar como una facultad del hombre, sino cuando este se hace histórico, insertándose en medio del ente, en el proyecto poético, en el proyecto noético y en la creación de Estados<sup>13</sup>.

¿Hemos ido más allá de lo político? La grandeza del conocimiento histórico, dice Heidegger, está en la comprensión de este comienzo y esta comprensión, la cual nunca puede ser asimilada a un conocimiento naturalista u objetivizador y que "de ser realmente algo, es mitología" (GA 40, p. 165). Si en el origen el *logos* no está separado del mito, parecería que en lugar de haber encontrado la esencia no política de lo político, como quería Heidegger, en realidad nunca hemos abandonado la política como tal. Hacia 1923, en su artículo "La teoría política del mito"<sup>14</sup>, Schmitt explicaba que una política completamente desencantada, es decir, racional y previsible, era imposible, porque las masas habían irrumpido en la escena y transformado completamente la política. Por tanto, en la base

---

<sup>13</sup> Cf. GA 40, p. 166.

<sup>14</sup> Reimpreso en Schmitt 1996c como "Teorías antirracionalistas del empleo directo de la violencia".

de la política futura encontraremos a aquellos que sepan forjar mitos, es decir, a quienes abrían un nuevo horizonte de sentido en el acto de fundación, que es lo que Heidegger esperaba de los fundadores y semidioses: la mediación entre la trascendencia y el mundo de los hombres.

### Bibliografía

- Heidegger, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*, ed. F.-W. von Herrmann, Francfort, V. Klostermann, 1977.
- , GA 36/37, *Sein und Wahrheit*, ed. Hartmut Tietjen, Francfort, V. Klostermann, 2001.
- , GA 39, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, ed. Susanne Ziegler, Francfort, V. Klostermann, 2a ed. revisada, 1989.
- , GA 40, *Einführung in die Metaphysik*, ed. Petra Jaeger, Francfort, V. Klostermann, 1983.
- , GA 54, *Parmenides*, ed. Manfred Frings, Francfort, V. Klostermann, 2a ed., 1982.
- , GA 65, *Beiträge zur Philosophie*, ed. F.-W. von Herrmann, Francfort, V. Klostermann, 2a ed. revisada, 1994.
- Franzen, Winfried (1989), "Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung Die Grundbegriffe der Metaphysik von 1929/1930", en Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Francfort, pp. 78-92.
- Jaume, Lucien (2004), "Carl Schmitt, la politique de l'inimitié", *Historia Constitucional*, 5, <http://hc.rediris.es/05/indice.html>, p. 1-9.
- Plessner, Helmuth (2002), *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, (1a ed. 1924), Suhrkamp, Francfort.

- Rossi, Luis A. (2011), “*Ser y tiempo* y la fenomenología de la comunidad y la sociedad”, en A. Rocha de la Torre (ed.), *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*, Universidad de San Buenaventura, Grama Ediciones, Buenos Aires, pp. 327-346.
- Schmitt, Carl (1984), *Römischer Katholizismus und Politische Form* (1a ed. 1923), Klett-Cotta, Stuttgart.
- (1996a), *Politische Theologie*, (1a ed. 1922), Duncker & Humblot, Berlín.
- (1996b), *Der Begriff des Politischen*, (reimpresión de la edición de 1963), Duncker & Humblot, Berlín.
- (1996c), *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1a ed. 1923).
- Ulmen, Gary (1996), “Introduction”, en C. Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, Greenwood Press, Londres, pp. VIII-XXXVI.