

La polis como instauración de la política

Luis A. Rossi¹

Introducción: del “ser con” a la polis

Un tema significativo para el examen de las relaciones entre el pensamiento de Martin Heidegger y la política es su tratamiento de lo social. Utilizamos esta expresión porque es evidente que esa filosofía no se plantea desarrollar conceptos de teoría social o reconstruir la dimensión social del *Dasein*; sin embargo, son numerosas las referencias a su realidad social, tanto en un sentido descriptivo como en uno crítico. Al igual que otros pensadores de la época que se interrogan por la dimensión social del ser humano, Heidegger no diferencia entre una esfera de lo social diferente de la de lo político, sino que tiende a superponer ambas. La política a su juicio solo remite a la crónica relevada por los diarios o al andamiaje institucional. Frente a esa manifestación puramente contingente, siempre buscó sacar a la luz aquello que otorgaba sentido a esos hechos. Entre las diversas oposiciones presentes en la arquitectura de *Ser y tiempo*, la de lo propio y lo impropio, así como la de lo originario y lo derivado, son aquellas que presentan la mayor relevancia para la comprensión de lo político en su filosofía. El hecho de que Heidegger no mantenga un vocabulario a lo largo de sus obras dificulta el examen que busque una reconstrucción sistemática. Con todo, creemos que si tomamos el período comprendido entre 1927 y 1936, podemos encontrar hilos conductores que permiten rastrear las cuestiones

¹ CONICET - Universidad Nacional de Quilmes

políticas en su pensamiento. Uno de estos temas es el de la comunidad “propia” o “auténtica”, tema que aparece al final de *Ser y tiempo* y que a partir de 1931 se transformará en la cuestión de la *polis*. En nuestro trabajo examinaremos la introducción del concepto *polis* por parte de Heidegger y cuál es la comprensión de la política que se deriva de él.

En *Ser y tiempo* se pueden encontrar los fundamentos de una teoría social cuyo punto de partida es muy cercano al de la sociología interpretativa que se había desarrollado en Alemania desde principios del siglo XX: una perspectiva no objetivista que buscaba reconstruir el sentido que la acción tiene para el agente. Los aspectos más significativos respecto del vínculo entre el pensamiento de Heidegger y la política se dan precisamente por la reelaboración fenomenológica de esa temática, a partir de la cual su reflexión se dirigirá cada vez más a caracterizar el momento inicial en que se da el nexo que mantiene unida a una agrupación, a la que considera de antemano bajo la forma de “comunidad”, tal como se había teorizado en Alemania, especialmente durante el período de entreguerras.

Como es sabido, la fenomenología de Heidegger parte del *factum* del “ser en el mundo” del *Dasein*. Ello lo obliga a considerar al otro como aquel cuya existencia está presupuesta. Lleva a cabo una transformación de la fenomenología que convierte al sentido vivido en sentido ejecutado y conlleva una mutación de la problemática husserliana desde la intersubjetividad, centrada en el problema del conocimiento del otro, hasta la interacción, esto es, al examen de las formas en que los seres humanos se relacionan entre sí. Heidegger parte de la facticidad del convivir, repitiendo así el nivel inicial de la sociología de Georg Simmel y, al igual que éste, buscando comprender las formas de sociabilidad no estructuradas y efímeras, pues las instituciones implican un encuentro con el otro cuyo sentido ya está dado de antemano. Toda vez que Heidegger aborde la cuestión, tanto

en *Ser y tiempo* como en sus textos posteriores, seguirá ese principio, que elude el sentido objetivado para concentrarse, como indica en el § 26 de *Ser y tiempo*, en el surgimiento espontáneo de una “causa común” que da origen a la “verdadera unión” (GA 2: 163). De allí que nunca demostrará ningún interés en comprender el sentido del “ser con” en el marco de una institución. Aunque el inicio de una existencia histórica, originada en la obra de un poeta, y la obra creadora del fundador de Estados serán temas recurrentes de los textos de la década de 1930, Heidegger mantendrá ese enfoque centrado en la elucidación del momento inicial, entendido como el acontecimiento que regirá esa existencia histórica.

El fenómeno primitivo del que se parte, en consecuencia, no es el de un individuo aislado sino el de la convivencia (*Miteinandersein*) cotidiana, cuyo sentido de ser es el “ser con”. Heidegger diferencia el “cuidado” de los útiles (*Besorgen*) de la “solicitud” por los otros (*Fürsorge*). La solicitud es el modo del *Dasein* de dirigirse a los otros *Dasein*, los cuales no pueden comparecer como si fueran útiles. En cuanto “ser con”, el *Dasein* es solicitud, estar vuelto hacia los otros. La solicitud es la forma del cuidado (*Sorge*) del *Dasein* en relación con otro semejante. El mundo es siempre un mundo compartido, pues otros *Dasein* salen al encuentro de éste, coexisten con él. Si el *Dasein* en su facticidad es “ser en el mundo”, no puede existir algo así como un *Dasein* aislado, sino que siempre es con otros. La facticidad del convivir es tan originaria como la del mismo *Dasein* y la elucidación del “ser con” se lleva a cabo en relación con los modos de la solicitud, cuyos polos son el impropio y el propio.

Pero a juicio de Heidegger solo algunas formas de solicitud ponen al *Dasein* en libertad para su ser. Ese punto de partida explica que su pensamiento se detenga en las formas de constricción impersonales que se dan en la convivencia, en la medida en que ellas se presentan originadas

espontáneamente en la ontología del *Dasein*. Al interpretar el “ser con” siguiendo el eje propiedad-impropiedad, Heidegger atiende a los fenómenos de acuerdo con el grado de despersonalización que conlleven. Por esta razón, al examinar el existencial “ser con” en la primera sección de *Ser y tiempo*, afirma que la comprensión cotidiana que el *Dasein* tiene de sí mismo es errónea, ya que al no percatarse del carácter referencial en que se despliega su vida, se comprende a sí mismo como una sustancia. Pero ello implica un encubrimiento óntico: el *Dasein* no comprende que en el plano fáctico es inmediatamente con otros y no necesita salir de él para alcanzarlos. Por tanto, la auténtica comprensión ontológica del *Dasein* solo puede tener lugar cuando el intérprete descubre que el “yo” con el que el *Dasein* se refiere a sí mismo es una “indicación formal” cuya elucidación nos muestra que él no es transparente para sí mismo, ambición que había movido a la filosofía moderna desde Descartes hasta Husserl. A partir de la combinación de estos elementos, Heidegger caracterizará en la primera sección de *Ser y tiempo* a la vida cotidiana como marcada por el impersonal o “uno” (*Man*), de modo que si bien ella no es equiparada con la impropiedad, tiende a ella en su dinámica; en la segunda sección de esa obra, al exponer la relación entre la temporalidad y el sentido de ser del *Dasein*, presenta brevemente cómo se da la modalidad propia de la solicitud en el acontecer del pueblo, el cual es definido por Heidegger como “comunidad” (*Gemeinschaft*), término que tenía una fuerte connotación política en la Alemania de la época y que encontraremos como concepto central pocos años después en textos como *La autoafirmación de la universidad alemana*. Esta contraposición entre ambas modalizaciones del “ser con” volverá a aparecer en obras posteriores del filósofo y, pese a que Heidegger sostenga que son solo “polos” en una escala, en realidad funcionan como dos modelos

de sociedad contrapuestos.² Ello implica que la reflexión política aparece periódicamente en los textos de esta época bajo la forma de diagnósticos acerca de la actualidad, tanto en *Ser y tiempo* como en los inmediatamente posteriores. Su esquema interpretativo en estas intervenciones repite la misma estructura que había utilizado respecto del “uno” en aquella obra: la sociedad contemporánea se caracteriza por su uniformidad y en ella reina un consenso tácito que nadie discute, por más que el predominio del liberalismo y el individualismo lleve a creer al *Dasein* que su vida carece originariamente de referencialidad respecto de los otros y que ella es solo una adición posterior. Con su caracterización de la cotidianidad Heidegger busca sacar a la luz lo “no dicho” que da el verdadero sentido de la facticidad social y revela la modalidad impropia predominante en ella. Cabe consignar que a su juicio estas intervenciones no son meras digresiones y tampoco podrían ser equiparadas con la crítica cultural o con la proposición de cosmovisiones ya que en ellas retoma los existenciarios de la ontología fundamental y los dirige hacia el presente inmediato, al cual examina a través de la elucidación de las estructuras del “*Dasein* contemporáneo”, que es la figura retórica que utiliza al hacer comentarios referidos al presente. Si bien ya no reaparecerá el vocabulario de *Ser y tiempo* para referirse a esos fenómenos, paralelamente a su meditación acerca de la verdad como *aletheia*, Heidegger vuelve a presentar en algunos textos las características de la comunidad propia describiéndola como *polis* y diferenciándola del Estado. En este trabajo analizaremos algunas reelaboraciones de esta temática que Heidegger expone entre 1931 y 1936. Nos interesa examinar de qué forma el problema que caracterizaba como el de la

² Nos hemos ocupado más detalladamente de esta cuestión en Rossi (2016).

comunidad “propia” pasa a ser su elucidación de la *polis* en los textos posteriores y cuál es el significado de reintroducir ese concepto en la política del siglo XX.

Los filósofos, guardianes de la *polis*

A partir de la publicación del folleto de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff *Der griechische und der platonische Staatsgedanke* en 1919, la reflexión erudita sobre el pensamiento platónico hará un marcado énfasis en sus aspectos políticos, pero no a través de un estudio histórico de su relación concreta con la *polis*, sino como medio para la discusión de los problemas políticos del presente. Si bien se trata de textos escritos por académicos, normalmente filólogos, no estaban dirigidos a los especialistas, sino al público culto en general. Luigi Lehnus (2012: 93) observa que a diferencia de los filólogos británicos, cuya vinculación con la vida política y civil era frecuente, Wilamowitz-Moellendorff, así como Eduard Meyer, Eduard Schwartz o Werner Jaeger por tomar los casos más significativos, abordan las cuestiones políticas como heraldos que afirman la actualidad de valores asediados por la cultura moderna. El modelo platónico, en consecuencia, era presentado como una reflexión teórica e intemporal sobre el Estado y la política y se le otorgaba una preeminencia respecto del análisis histórico concreto de la vida política griega (Canfora, 1979: 122-124). Ello implicaba una opción política: un personaje como Demóstenes, decía Wilamowitz, era un abogado que le recordaba al político de un estado democrático. Figuras idiosincráticas de la cultura griega adquieren así un carácter intemporal y pueden ser identificadas en el presente alemán, por ejemplo el sofista, quien se volverá un epítome del nihilismo cultural contemporáneo. Margherita Isnardi Parente (1973: 160) subraya que con la derrota en la Gran Guerra la consigna “retorno

a Platón” caracterizará la Alemania de los clasicistas, que volverá a un Platón restaurador del sentido del Estado en el mundo griego y, por eso, maestro de vida política para los alemanes. El recurso a la república platónica como fuente privilegiada para la reflexión política se prolongará hasta la década de 1940³ y en muchos de estos ensayos se repetirá una y otra vez un propósito político implícito: la exaltación del Estado frente al poder disolvente de los partidos políticos y los sindicatos operando en la sociedad. Ése era el significado que la república platónica proyectaba sobre el presente, frente al supuesto “liberalismo” ejemplificado por un Pericles. Un rasgo común a estos textos será la exigencia de una función pedagógica por parte del Estado, por ello su dirección debe corresponder a una aristocracia espiritual. Esta cuestión pedagógica no es menor, porque si bien el modelo político bosquejado es claramente autoritario, ella deja ver que el propósito, en términos más contemporáneos, es el de conformar una clase dirigente cuyos rasgos se acercan más al del “mandarín” estudiado por Fritz Ringer (1990) y no el de la teorización de un Estado totalitario. Sin embargo, luego de la conquista del poder por Hitler, se repetirá la comparación entre la república platónica y el Estado orgánico nacionalsocialista; como ha señalado L. Canfora (1979: 124-126), la diferencia más significativa respecto de la etapa anterior era que interpretaciones como la de Wilamowitz remitían a un nacionalismo prusiano nostálgico del Imperio alemán y que hacía del Estado un fin, mientras que los apólogos nazis harán del Estado un medio para la conservación de la raza.

No es casual entonces que este retorno al Platón político también se presente en el curso *La esencia de la verdad*, dictado por Heidegger en el semestre de invierno de 1931.

³ Recordemos que el texto de Hans-Georg Gadamer *Platons Staat der Erziehung*, un ejemplo tardío de este tipo de enfoque, es de 1942.

Como se sabe, el curso es esencialmente un comentario de la alegoría platónica de la caverna, pero en él aparece por primera vez un tema que se volverá recurrente en los años siguientes: la presentación del concepto de *polis* con un sentido filosófico-político antes que histórico. Por una parte Heidegger introduce los temas que darán origen a su meditación acerca de la historia del ser; paralelamente muestra que el sentido político de la esencia de la verdad está ligado inescindiblemente a la verdadera liberación que deriva de la alegoría, por tanto los aspectos políticos no son un exabrupto o un rodeo y no pueden ser separados de la comprensión del ente, de allí que estén presentes en una reflexión que a primera vista parece carecer completamente de ellos. Si relacionamos la exposición heideggeriana con la discusión filosófico-política que se venía desarrollando sobre Platón en Alemania, ella se revela como una intervención en varias direcciones: en primer lugar y de manera ostensible, un debate con la exégesis especializada en conjunto, que se percibe en su rechazo a las exposiciones tradicionales acerca de la “teoría de las ideas” y también en las referencias polémicas a W. Jaeger, negando que *paideia* pueda ser equiparada con “formación” (*Bildung*); en segundo lugar, Heidegger expone que su reinterpretación del concepto de verdad a través de la interpretación de Platón implica pensar de nuevo qué significa *polis*, esto es, comprender la unidad política como unidad del “ser con”. Este segundo aspecto trasciende los límites de la exégesis platónica y retoma cuestiones que había expuesto en *Ser y tiempo* respecto del acontecer histórico.

Heidegger señala que es incorrecto traducir *polis* por “Estado”, aunque reconoce que es usual hacerlo (GA 34: 18 y 100).⁴ No explica los motivos por los que esa traducción sería incorrecta, sin embargo se comprende el sentido de

⁴ Recordemos que el diálogo *República* es traducido en alemán como *Der Staat*.

su observación si se atiende al tema central del curso: su elucidación del desocultamiento como comprensión de la esencia de la historia humana, la historia más propia, en el sentido de apertura de un orden que acontece en la decisión (GA 34: 73 y 77). Ese acontecimiento tiene lugar en la *polis*, por tanto, traducirla como “Estado” o “ciudad-Estado” pierde de vista el dinamismo del “ser con” inicial ligado a ese convivir, el cual da origen a una existencia histórica. Sus reparos respecto de la traducción del diálogo no provienen de una posición historicista que considere al Estado como una institución específicamente moderna y que se niega a extrapolar el concepto a otras épocas históricas porque eso lo volvería anacrónico, sino que si se lo traduce como “El Estado” (*Der Staat*) se pierde el sentido de la exégesis de la república platónica, la cual permite comprender la gramática básica de la política. El concepto “Estado”, incluso entendido bajo la forma más laxa de “ciudad-Estado”, implica un dispositivo y un conjunto de procedimientos, mientras que Heidegger no explica la *polis* en su entramado institucional, sino a partir del “ser uno con otro”, es decir, del *factum* de la convivencia, de allí que presente la *polis* imaginada por Platón como ejemplo de una fenomenología de lo social.

Al igual que los intérpretes que mencionamos más arriba, Heidegger se detiene especialmente en la elucidación del carácter filosófico de los guardianes, pues es el que define la índole del grupo gobernante. Sostiene que ellos deben ser filósofos, pues implican la “posibilidad interna” del Estado, esto es, la verdad interna del Estado solo puede ser establecida por los filósofos. ¿Qué significa ello? Heidegger define a la *polis* como la unidad de los seres humanos en el “ser uno con otro” y los filósofos son los auténticos guardianes de esa unidad. No hay Estado sin ellos, porque establecen la medida y la regla basándose en la amplitud de su saber; en consecuencia, a ellos corresponde el control y la organización de la república (GA 34: 100). El planteo

de *Ser y tiempo* acerca de la relación del *Dasein* con otro reaparece aquí referido al ligamen que mantiene unida a la *polis*. El papel de los guardianes-filósofos es el de “establecer la medida y la regla”, es decir, fijan los parámetros a partir de los cuales pueden comprenderse “las vías que abren a la decisión”. Agrega que no se trata de que los filósofos “se conviertan en cancilleres del *Reich*”, es decir, que administren ellos mismos los asuntos públicos, sino que el filósofo detenta un saber que es opuesto a las habladurías. Ellos conocen qué es el ser humano, su ser y su “poder ser”, de ese modo son capaces de orientar al resto de la sociedad. La exigencia de Heidegger corresponde a la descripción que Fritz Ringer hace de los académicos alemanes, a quienes define como “mandarines”, ya que conforman una élite social y cultural que debe su estatus a sus calificaciones académicas y no a privilegios heredados o a la riqueza. Esta élite, que reaparecerá en el discurso de asunción del rectorado como “servicio del saber”, adquiere en este tipo de planteos el lugar de una nueva nobleza, reemplazando al antiguo patriciado prusiano.

La posición prominente de los guardianes-filósofos no se debe a que estén en posesión de algún saber específico respecto de la política, sino a que conocen el ser del ser humano. No es difícil advertir que el saber de los guardianes coincide con la analítica existencial, pues ante todo es un cuestionamiento que cambia de modo fundamental al ser humano. Ese saber parte de la facticidad, deja de lado las habladurías y la opinión y pregunta apropiándose y reapropiándose de su objeto. En él se despliega la posibilidad interna del Estado y es el que en la alegoría posee el liberador, aquél que ha roto las cadenas y vuelve a la caverna luego de haber conocido la verdadera realidad fuera de ella. Heidegger afirma que la alegoría de la caverna relata esta transformación, si no se entiende a la liberación como la secreta conversión de un individuo, sino que solo puede

tener lugar a partir del desocultamiento en la historia; éste acontece a través de la lucha originaria, que se diferencia de la mera disputa porque crea su enemigo y lo lleva hasta el antagonismo más agudo (GA 34: 92): liberación, resolución e historia van unidas. El liberador, sostiene Heidegger, debe permanecer junto a aquellos que son como él; no puede tener una actitud de superioridad irónica, retirándose y dejando a los prisioneros en su encierro, pero tampoco puede dejarse “envenenar”, es decir, participar del diálogo que mantienen en la caverna quienes son considerados filósofos; esa forma insidiosa del envenenamiento es la que se da en nuestros días, pues en la caverna, dice Heidegger con un ejemplo transparente, están más interesados en la *Kant-Gesellschaft* que en la filosofía de Kant (GA 34: 85-86). El liberador tampoco podrá persuadir a los prisioneros recurriendo a normas y fundamentaciones, pues solo lograría que se burlaran de él y, si lo intentara, le responderían que sus afirmaciones son unilaterales y sus puntos de partida arbitrarios y accidentales. Incluso, dice Heidegger, algún sociólogo del conocimiento podría explicarle que parte de una cosmovisión que contradice lo que en la caverna se había acordado como correcto. La esfera pública es análoga al diálogo de los prisioneros en la caverna: se trata de discursos que no tienen relación con el ente. La sociología del conocimiento, disciplina que junto con la antropología filosófica se contaba entre las novedades del debate intelectual alemán de ese momento, es presentada como la realización más completa de ese pseudosaber: una disciplina que se pretende científica y concibe a todos los discursos como formas diversas de la *doxa*.

El hecho de que todo diálogo se revele falso y que la recurrencia a normas o fundamentaciones sea banalizada no solo repite la crítica a la esfera pública ya presente en *Ser y tiempo*, sino que define el carácter de la política que Heidegger deriva de la inmediatez del “ser uno con otro”, ya

que la pluralidad de voces solo revela la pérdida del sentido de la unidad. Recordemos que Heidegger atribuye a los guardianes-filósofos la custodia de la *unidad* del “ser uno con otro” en la *polis*. La necesidad de la liberación queda planteada: no alcanza con quitarse las cadenas, debe ser una libertad positiva, dirigida hacia algo. La realidad de la caverna es la de quien vive en el puro presente, el diálogo entre los prisioneros no es más que aferrarse a lo que se presenta como comprensible de suyo, se ha perdido la relación con el ser y con el propio ser, lo que significa incapacidad de asumir la propia historia. Esa paralización está asociada a la multiplicación de perspectivas, las cuales podrán aumentar la conciencia crítica respecto de la historia, pero impiden comprender su acontecer, así como al proyecto desplegado por la ciencia moderna, que aplasta la relación con los entes al imponerles la exactitud matemática de antemano. Para Heidegger todo ello solo significa irresolución, incapacidad para la libertad, en la medida en que no se comprende que la libertad es ligarse al proyecto anticipador del ser (GA 34: 64). Por el contrario, la prosecución del diálogo es equivalente a aplazar la decisión, ya que persigue la ilusión de un saber sin supuestos, pero Heidegger busca alcanzar un punto de vista que no pretenda haber conquistado una objetividad superior, como anhelaba Husserl, sino que asuma el coraje de una decisión fundamental (GA 34: 78). Por tanto, el único recurso que le queda al liberador es la violencia.

La versión de la alegoría que ofrece Heidegger radicaliza la crítica cultural asociada a las interpretaciones platónicas que mencionamos, pues su blanco ya no es exclusivamente el discurso público corporizado en la prensa periódica o la cultura prefabricada de los medios de comunicación, sino sobre todo la ciencia, cuyo resultado es la imposición de una cosificación y una subjetivización generalizada, y el saber académico en general, al cual ve como el ejemplo más palmario de un relativismo disolvente que refuta sin llegar

a poseer su objeto. No obstante, el aspecto más significativo desde el punto de vista político es que en la exégesis de Heidegger se contraponen la caverna y la *polis* en una forma análoga a la que se presentaba el contraste entre cotidianidad y “ser con” propio en *Ser y tiempo*: la primera aparece asociada a una vida a la que los prisioneros se acostumbraron, por tanto es un ámbito ligado a la cotidianidad, en el que tiene lugar una especie de esfera pública (los prisioneros discuten acerca de las sombras y algunos pasan por sabios a ese respecto) y que el filósofo considera falso, pues en él predomina un saber que no es más que la repetición de opiniones, mientras que la *polis* en la que los guardianes son también filósofos se presenta como una comunidad liberada tanto de ese falso saber como del relativismo y las falsas discusiones que provoca. Heidegger define a la *polis* como la unidad del “ser uno con otro”; sin embargo en ella no hay una dimensión propiamente pública, ya que si el liberador participa de ese diálogo, se mimetiza con ellos y pierde su razón de ser. Este es el verdadero carácter del ámbito público para Heidegger: produce una nivelación de la que es imposible escapar, de allí su afirmación acerca de que la filosofía actual es un discurso “sin riesgos”, pues ella no implica ningún peligro para quienes la ejercen, se puede decir cualquier cosa y quien lo haga no enfrentará la suerte que corrió Sócrates. Sin embargo, esa falta de peligro implica que en el ámbito público la filosofía es impotente y todo filósofo está destinado a una muerte simbólica allí, pues lo público es el reino de lo evidente y lo obvio. La insistencia de Heidegger en que la retirada y el aislamiento tampoco son una opción real supone que no hay un lugar en el cual refugiarse: ni la religión ni la poesía darán acceso a una torre de marfil que permita estar por encima de los prisioneros. Sin embargo, el hecho de que Heidegger afirme la legitimidad de que el filósofo tenga la esperanza de convencer a unos pocos y convertirse en su guía en el largo

viaje de salida de la caverna podría interpretarse como una alusión a la biografía del poeta Stefan George y su círculo (GA 34: 86).⁵ Con todo, la exégesis de Heidegger conduce a dos opciones que en sentido estricto no son alternativas, sino complementarias: la soledad se le impone al filósofo, ya que participar en el diálogo público lo “envenenaría” y es una traición a su naturaleza, pero esa soledad no debe ser admirada, advierte, por ello el filósofo debe retornar a la caverna para alcanzar la verdadera libertad, que es liberarse de la oscuridad y no solo de las cadenas.

El liberador no podrá quebrar el discurso dominante en la caverna argumentando o proponiendo normas, ya que el relativismo imperante allí convertiría ese diálogo en una farsa, por tanto, el único recurso que le queda es la violencia. Heidegger enfatiza la cuestión de la violencia señalando que la acción liberadora es violenta y que también el liberador deberá ser una persona violenta (GA 34: 42 y 81).⁶ En el texto platónico no aparece un liberador, sino que se explica que si un prisionero fuera forzado a salir de la caverna, seguramente se resistiría. Si el antiguo prisionero retornara a la caverna para liberar a sus antiguos compañeros, conjetura Platón, seguramente sería asesinado por ellos, que no soportarían la libertad que desconocían. En el texto platónico la referencia al destino de Sócrates es evidente; en la interpretación de Heidegger, en cambio, ese destino pasa a un segundo plano frente a la insistencia en que la alegoría narra la historia de una liberación y que ella solo puede tener lugar a través de la participación. La liberación es la realización de las posibilidades de ser, no una definición abstracta del ser humano, y la verdadera libertad

⁵ Recordemos que en esos años George había alcanzado el cenit de su fama y prestigio manteniendo su postura cuasi profética y restringiendo sus interlocuciones a un pequeño grupo de iniciados.

⁶ “Die Befreiung [...] ist eine *gewaltsame*” (énfasis del original); “Der Befreier muß ein Gewalttätiger sein”.

se conquistará solo si un liberador ejerce la violencia, ella forma parte de esta historia (GA 34: 76). La referencia a la violencia resulta ambigua, ya que Heidegger no expone contra qué se ejerce. Pero la historia solo puede acontecer a partir de este desocultamiento; es un mandato (*Auftrag*) planteado por el destino en una situación determinada, no una discusión “libre” carente de arraigo. El liberador porta consigo una diferenciación (*Unterscheidung*) que abre el antagonismo más agudo y crea su enemigo. La historia, en la medida en que está ligada al desocultamiento y con ello relacionada con el inicio, es una lucha originaria, un pueblo histórico será el que vuelva a abrir esa lucha. Heidegger ve en la violencia ligada a esa resolución originaria un medio necesario para la liberación. El heroísmo existencial de *Ser y tiempo* y la elección de un héroe aparecen aquí como la posibilidad de la muerte del liberador, quien al ejercer la violencia para expulsar a los prisioneros de la caverna, enfrenta esa posibilidad. Esta violencia no es capricho ni crueldad, sino la realización del rigor más alto, que el liberador ya se ha exigido a sí mismo (GA 34: 81). De ese acto inicial violento surge la *polis* y con ella la historia. Se percibe así el carácter de comunidad propia que tiene la *polis* imaginada por Heidegger: la libertad positiva como ligarse al proyecto anticipador del ser se reconoce en una unidad esencial, propia de quienes han empuñado su propio ser y que, en consecuencia, establecen la medida y la regla porque la realidad misma del “ser uno con otro” la proporciona, ya que se manifiesta en la inmediatez del coraje, la constancia y la resolución.

La *polis* y el nuevo Estado

El curso *Sobre la esencia de la verdad* no solo introduce la temática que inaugura la “vuelta” y sobre la que reflexionará Heidegger durante las décadas posteriores, sino que también muestra que la profundización filosófica va unida a una posición que se va acercando a un extremo del espectro político. El enfoque a partir del cual había abordado la cuestión de la publicidad en *Ser y tiempo* es radicalizado; se plantea nuevamente la comunidad auténtica como meta última de la política pero además se presenta a la violencia como un medio necesario para alcanzarla. A partir de 1933 se vuelve explícito el compromiso político que da sentido a esta radicalización creciente. A este respecto nos interesa hacer una breve referencia al seminario *Sobre la esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado*, dictado por Heidegger en el semestre de invierno de 1933, dos años después del que acabamos de examinar, mientras era rector de la Universidad de Friburgo (Heidegger, 2009). De este seminario no se ha conservado el texto original y solo quedan las notas tomadas por los alumnos en los protocolos de clase. Nuestro interés reside en que Heidegger trata la cuestión de la *polis* en un modo que complementa el planteo de *Sobre la esencia de la verdad*.

Observa que con el término “política” se describe la ocupación con el Estado, tanto en el plano teórico como en el práctico. La palabra proviene de *polis*, que no traduce como “ciudad-Estado” sino como “comunidad estatal” (*Staatsgemeinschaft*), explicitando así el sentido de la reserva que había expresado en el curso anterior. El Estado solo puede realizarse entendido como comunidad. Heidegger trae a colación la célebre definición aristotélica del ser humano como *zōon politikon*; ella expresa la capacidad de *polis* del ser humano. La *polis* no es una entidad preexistente, como usualmente se piensa acerca del Estado, sino

aquello que recibe su estructura de los seres humanos (Heidegger, 2009: 71). El ser humano realiza sus posibilidades en la *polis*, es decir, en la comunidad. Al identificar ambas, Heidegger desarrolla el aspecto de la solicitud que en *Ser y tiempo* no había sido tratado, pues en esa obra la realización del “ser con” propio aconteciendo como comunidad popular no recibe ninguna otra identificación ulterior, mientras que en este seminario la solicitud es reintroducida como “capacidad de *polis*” (Heidegger, 2009: 71). Si bien Heidegger refiere el tema a Aristóteles, hay una diferencia fundamental entre su comprensión de la *polis* y la del Estagirita. En los escritos de este último, el sentido político de la *polis* es el de ser una *communitas perfecta*, es decir, una totalidad que contiene y da sentido a todas las agrupaciones menores que ella incluye, las cuales no pueden existir sin presuponerla, al modo como un organismo no puede existir sin presuponer el cuerpo del que forma parte; ello implica que la *polis* no está ligada exclusivamente al ideal de la vida buena, sino que también es un concepto descriptivo de la realidad social efectiva del hombre libre. Si bien Heidegger parece remitir a una concepción semejante, al asociar la *polis* a la *solicitud* del *Dasein* por otro semejante, ella deja de ser el horizonte de articulación orgánica de las finalidades humanas para convertirse en un “poder ser” del *Dasein* que no responde a un concepto previo de éste. El aspecto implícitamente normativo de la concepción aristotélica se percibe si se atiende a que para el Estagirita la vida buena solo puede realizarse en el marco de la *polis*. Una *polis* justa implica alguna jerarquía, pero ella no es rígida: es típico de la *polis* el régimen en que se gobierna sobre un semejante, por tanto en ella se debe saber tanto gobernar como dejarse gobernar (Aristóteles, *Pol.*, 1277b: 10). Por el contrario, para Heidegger la *polis* ha llegado a ser una comunidad, lo que solo puede suceder si, como señala en *Sobre la esencia de la verdad*, tiene lugar la liberación de la caverna: ella es la

realización de la libertad en la medida en que ésta no se conciba en forma negativa, sino como vinculación al proyecto anticipador del ser. Ello es así porque los seres humanos siempre tienen la posibilidad de vivir bajo una solicitud sustitutivo-dominadora y que su vida esté signada por la impropiedad, impidiendo así que se manifiesten el rango y la jerarquía que son connaturales al ser y a la *polis* y que en cambio reine la igualdad que no sigue ninguna regla.

Luego de 1933 Heidegger se enfrenta al problema de alcanzar una concepción de lo público alternativa a la masivamente crítica de *Ser y tiempo*, dado que ahora se trata de explicar el sentido del nuevo Estado. Recurre nuevamente a una idealización de la *polis* más cercana al modelo platónico que a cualquier otro (de modo que se eviten las eventuales derivas igualitarias presentes en la concepción aristotélica) y que responda a su anhelo de una solicitud liberadora. Tanto en la “lucha” contra la impropiedad de *Ser y tiempo* como en la “liberación” referida en el seminario *Sobre la esencia de la verdad*, Heidegger apunta a una forma de solicitud que reconstruya el carácter orgánico de lo social, pero ello exige una ruptura con la interpretación dominante vehiculizada por el “uno”. Eso solo es posible a través de la filosofía como saber cuestionador y por medio de la “acción violenta”, que era atribuida al liberador, pero sin identificar cómo se ejercería. El hecho de que Heidegger presente a la comunidad como opuesta a una cotidianidad cuyos rasgos coinciden con los del concepto “sociedad”, otorga a *Ser y tiempo* un carácter crítico y contendiente, en el que la comunidad se realizaría históricamente como una ruptura completa respecto de la realidad alienada de la vida cotidiana, cuyo rasgo principal es el predominio del “uno”. Esta misma postura antagonista se presenta en el seminario *Sobre la esencia de la verdad*; sin embargo, no está presente con la misma intensidad en el seminario de 1933. La razón es evidente: en las obras antes mencionadas se exigía una

decisión; luego del ascenso de Hitler al poder esa decisión ya fue tomada por el pueblo alemán (GA 16: 141), como el propio Heidegger destaca en el discurso rectoral; por tanto, la construcción de un nuevo Estado está en marcha y de lo que se trata es de comprender su verdadero sentido.

La inteligencia, destructora de la polis

El cambio más significativo que encontramos en el curso que dio origen al libro *Introducción a la metafísica* es que, hacia 1935 y ya asentado el nacionalsocialismo en el poder, la problemática del nihilismo comienza a ganar un espacio cada vez mayor en la reflexión heideggeriana y se convierte en el rasgo más importante que destaca en el presente. Lo define como el olvido del ser y la ocupación exclusiva con el ente (GA 40: 212); el olvido del ser ya no es la hipótesis con la que el filósofo interpreta la historia de la metafísica (con lo cual quedaba confinado en ella) sino que se convierte en la expresión más cabal del nihilismo, y adquiere así una proyección sobre la actualidad ausente en la formulación original de *Ser y tiempo*. Asimismo, su lenguaje se radicaliza respecto del planteo inicial de esa obra. Mientras que en 1927 se intentaba recuperar “aquello que había mantenido en vilo al filosofar de Platón y Aristóteles” y que había sido olvidado bajo las capas discursivas que la exégesis había depositado sobre ello, ahora Heidegger propone una exégesis del inicio, la cual “de ser realmente algo, es mitología” (GA 40: 165). En el olvido del ser se juega el destino espiritual de Europa, sostiene, pues si el ser se desvanece como humo, ya no habrá límites para la conquista del último rincón del planeta por la técnica. El olvido del ser plantea esta disyuntiva fatal pues el nihilismo ya se encuentra en marcha en la “tenaza” que forman sobre Europa los Estados Unidos y la Unión Soviética.

Este tema ya había sido tratado en el ensayo político de la época. 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 ella. El jurista 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: 22). Si el capitalismo y el comunismo son diferentes respecto de los medios, no lo son respecto de los fines: ambos se proponen la expansión ilimitada y la técnica se convierte en el instrumento dirigido a ese fin.

Estas reflexiones de Schmitt hallarán un eco en los textos de Heidegger diez años después: el paralelismo entre los Estados Unidos y la Unión Soviética es metafísico porque se sostiene en una coincidencia cuantitativa oculta tras las diferencias (GA 40: 40).⁷ El problema sigue siendo el mismo: “el destino espiritual de Occidente” y también el filósofo observa que ello significa el predominio de los medios sobre los fines, en un frenesí que en su retroalimentación

⁷ Pese a que intérpretes como Marc Crépon (2007: 114) atribuyan este planteo a Oswald Spengler en su libro *Años decisivos*, de 1933, y lo consideren un rasgo común de la literatura y de la ideología de la época que se manifiesta en la oposición entre *Zivilisation* y *Kultur*, el planteo de Heidegger es diferente, ya que esa “equivalencia metafísica” entre ambos contendientes es una reelaboración de ideas de Carl Schmitt, que tampoco están orientadas a la defensa de la *Kultur* alemana, sino al cuestionamiento de las formas de pensamiento que encuentran en la economía o en la técnica un ámbito de neutralización del conflicto político. Se pierde de vista en qué consiste la apropiación de la problemática por parte de Heidegger si se agrupan todos los diagnósticos sobre la época que proliferaron en el pensamiento alemán de entonces bajo la dicotomía *Kultur* – *Zivilisation*.

permanente es el triunfo universal del puro presente y de la simultaneidad. Al conflicto señalado por Schmitt, Heidegger le atribuye el carácter de fin de una era al enmarcarlo en un “oscurecimiento universal” cuyos rasgos son: “la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, la prevalencia de la mediocridad” (GA 40: 48). Ambos ven a la sociedad de su tiempo como secularizada, pero por motivos diferentes: en el caso de Schmitt, la Reforma protestante desemboca de manera natural en el enclaustramiento de la religión en la esfera privada y la convierte en una preferencia meramente subjetiva, mientras que Heidegger ve la desaparición de lo sagrado como uno de los signos del presente. Schmitt consideraba problemática la privatización de la religión, pues en la medida en que ella se identifica con la privacidad, la vuelve sagrada; para Heidegger, en cambio, ya no hay posibilidad de que el cristianismo sea capaz de resguardar lo sagrado. La consecuencia inmediata de ello es la carencia de profundidad y la prevalencia de la mediocridad junto con la disolución de las jerarquías. La presencia de las masas en la política provocó una dialéctica de la cantidad en cualidad, afirma Schmitt extrapolando una figura de la *Lógica* de G. W. F. Hegel, ya que una vez que ellas ocupan la escena, es imposible volver a la política del diálogo racional que caracteriza al parlamentarismo del siglo XIX. Heidegger afirma una dialéctica semejante cuando ve en la Unión Soviética y en los Estados Unidos el triunfo del desmesurado etcétera de lo siempre idéntico y el “predominio de un promedio de lo indiferente” que ataca y destruye toda jerarquía espiritual. La desaparición de toda medida es el resultado del universalismo de la técnica y su dominación matemática del ente. Sin embargo, las consecuencias de este universalismo no se detienen en el plano científico-técnico, sino que producen una sociedad

de acuerdo con esa misma desmesura y, dado que el oscurecimiento implica el “debilitamiento del espíritu”, éste se transforma en “inteligencia”.

Heidegger define en primer lugar a la inteligencia como “mero entendimiento en función de la reflexión, del cálculo y de la observación de las cosas dadas de antemano” (GA 40: 50). Por ello, la inteligencia, en segundo lugar, es caracterizada como propia de “literatos y estetas profesionales estrechos de miras”. Una vez que el espíritu fue falsificado bajo la forma de inteligencia, aparece un nuevo grupo social: los intelectuales.⁸ A juicio de Heidegger, la instrumentalización es una consecuencia natural del desarrollo de la inteligencia. Señala que el entendimiento está ligado a la posibilidad de organización, “lo cual nunca vale para el espíritu”. El espíritu como inteligencia es una “impotente superestructura de algo diferente de él mismo”, de allí que se convierta en ideología política. Así, tanto el marxismo, el positivismo-cientificismo y el nacionalsocialismo (los cuales representan a su vez a las distintas fuerzas en pugna) disponen de un principio explicativo de la realidad. La inteligencia, al estar al servicio de algo diferente de ella misma, puede servir a cualquier fin. De todos modos, la denuncia de Heidegger no debe confundirse con la que Julien Benda hacía en esos mismos años en su célebre libro de 1927, *La traición de los intelectuales*, pues este escritor cree que el intelectual solo puede mantener su integridad moral si evita las banderías políticas y se presenta como aquel que está comprometido exclusivamente con la verdad, mientras que Heidegger rechaza que la verdad pueda ser objeto de discusión pública. El corolario de la inteligencia es la ausencia de toda relación con la verdad: “cualquiera habla y escribe

⁸ Hacia 1925. Karl Mannheim, el principal teórico de la sociología del conocimiento, había designado con ese término a los intelectuales carentes de vínculos sociales fuertes.

sin impedimentos y, sobre todo, *sin riesgos*, usando el lenguaje a su antojo y gusto” (GA 40: 54).⁹ Hemos indicado que ya había hecho este reclamo en 1931 y que en el ambiente espectral de la caverna Heidegger veía una alegoría de la esfera pública. Esta afirmación parecería significar una apelación al rigor y a la responsabilidad que no hace distinciones políticas y se la puede interpretar como un ejemplo más de la retórica heroica-existencial que también está presente en otros textos de esa época. Ya en *Ser y tiempo* juzgaba negativamente al ámbito de lo público, al que identificaba con las habladerías, las cuales son el sostén de la cotidianidad y de lo rutinario. No obstante, esta apelación al riesgo es concordante con la necesidad de “emplear violencia” contra “los constantes enredos que insisten en lo cotidiano y habitual”, solo así tendrá lugar esa recreación del inicio que destruya la banalización cotidiana y que “arranque al hombre de la familiaridad de lo más próximo y usual” (GA 40: 177). La pérdida de relación con el lenguaje que revelan las habladerías solo puede ser conjurada en la referencia de *un pueblo* al ser (GA 40: 55). A través del destino del pueblo el lenguaje podrá volver a abrir vías en la realidad.

Heidegger contrapone la inteligencia a “los poderes de la empresa espiritual”, los cuales son la poesía, las artes, la construcción de Estados y la religión. Por tanto, estas fuerzas, en la medida en que se fundamentan en el espíritu, se convierten en “fuerzas verdaderas”, mientras que la inteligencia convierte al espíritu en “cultura”, lo que implica la pérdida de su significado. Considera que la cultura está ligada a la planificación consciente, es decir, a su promoción.

⁹ Es paradójico que repita en 1935 la caracterización que había hecho tres años antes en el seminario *Sobre la esencia de la verdad*. La situación política en Alemania había cambiado radicalmente y hacía rato que la libertad de expresión había dejado de existir; incluso podría pensarse que el propio Heidegger cae en la frivolidad que denuncia ya que ahora sí el uso público del lenguaje implicaba riesgos.

En su primer curso sobre Hölderlin enfatizó el hecho de que los griegos “no tenían cultura”, ya que no planificaban la creación de obras de arte, ni ellas estaban dirigidas a un goce estético privado, sino que su arte estaba ligado de manera inmediata a la religión, esto es, a la presencia del dios en el templo y no a su objetivación como hecho estético. De allí se desprende que la cultura, entendida como lo opuesto del espíritu, es un discurso que organiza realidades sociales (pues tiene una función instrumental y no es un mero ornamento), pero simultáneamente tiende a su autonomización limitándose: el arte por el arte, la poesía por la poesía, etc. De este modo trasciende la instrumentalización, pero solo para alcanzar un estatus puramente ornamental, pues la separación de las esferas de acción produce criterios diferentes entre sí, los cuales reciben el nombre de “valores” y solo pueden estar vigentes dentro de ese ámbito específico. Este proceso ya había sido señalado por Max Weber como “politeísmo de los valores”, para quien se presentaba como un rasgo ineludible de las sociedades afectadas por los procesos de modernización y secularización. Frente a la imposibilidad de justificar racionalmente una decisión entre distintas pretensiones de valor en pugna (“la gigantomaquia de los valores”), el sociólogo solo podía proponer una resignación viril; una postura semejante es vista por Heidegger como el signo más evidente del “oscurecimiento” y del nihilismo creciente del mundo moderno.

El “otro inicio” referido por Heidegger tiene en consecuencia un significado político, pues la decisión que se oponga al “oscurecimiento” concierne a Europa como tal; las fuerzas del oscurecimiento que se han desencadenado buscan imponerse y ello lleva al enfrentamiento: advierte que la decisión sobre él no puede hacerse por medio de la “destrucción” (GA 40: 42) –como finalmente aconteció, es decir, mediante la Segunda Guerra Mundial– sino que se la debe alcanzar “por medio del despliegue de nuevas fuerzas

históricas y *espirituales*, desde el centro”, encarnado en Alemania. Con todo, lo más significativo no es el nacionalismo de la proposición heideggeriana, sino la índole de ese despliegue de fuerzas que menciona. El “otro inicio” solo puede tener lugar como un acontecimiento “pavoroso” y “violento”, a partir de una “abundancia excesiva” (GA 40: 164). De este acontecimiento no se despliega un desarrollo genético, al modo hegeliano, sino que a la irrupción del inicio sigue la banalización y la exageración que lo desfiguran. La dinámica heideggeriana del inicio es análoga a las que Max Weber encontraba en la aparición del carisma. En ambos casos se trata de la irrupción de lo extraordinario, acontecimiento que en los términos positivos de la historiografía solo puede remitir a una individualidad. La aparición del carisma se da a través de una idea –por ejemplo, la recreación del carisma del cristianismo por Lutero– o de una personalidad; una vez que se configura un nuevo orden, éste tiende a la rutinización y a la cosificación de lo que en un primer momento fue excepcional. La insistencia de Heidegger en oponer lo cotidiano y familiar a la “abundancia excesiva” del inicio sigue la misma dinámica de rutinización.

Llegados al punto en el que el predominio de la subjetividad moderna y el nihilismo de lo indefinido y lo indiferente alcanza su máxima expresión, la respuesta de Heidegger consiste en alcanzar una *poiesis* instauradora de una existencia histórica. Ella tiene lugar también en la filosofía y en la fundación de Estados; sin embargo, esta última no tiene una elucidación específica, sino que siempre es puesta en paralelo con el decir del poeta y el sacrificio especulativo del pensador. ¿Cuáles son las fuerzas que permiten el acontecer histórico? Heidegger desarrolla más ampliamente lo que había indicado en *Sobre la esencia de la verdad*, el darse originario de la política es la *polis*, lugar de la existencia de un pueblo histórico en el que el lenguaje convierte al ser en palabra y la poesía instauradora poetiza el ser.

Heidegger afirma que esta instauración es política, pero no simplemente por pertenecer a la *polis*, sino que es acontecimiento en la medida en que los pensadores los poetas y los hombres de Estado *lo son realmente*. Heidegger enfatiza la fórmula “lo son realmente” para oponer estas fuerzas a las de la inteligencia: el poeta, el pensador y el fundador de Estados son lo contrario del literato y del filósofo académico, exponentes de la inteligencia. El caso del político es análogo a los anteriores: el fundador de Estados se opone al político corriente. *Son* pensadores, poetas y hombres de Estado porque “son los autores de la acción violenta” (GA 40: 162), “que va más allá de lo que le es familiar” y “llega a ser en lo que es pavoroso”. La *techne* auténtica pone en obra, dándole a lo materialmente existente y a lo disponible su relativo derecho, determinándolo, le otorga sus límites. La *polis*, en consecuencia, acontece como delimitación. Ésta es la “sapiencia conquista del ser”, lo que era inaccesible es conducido a la apariencia (GA 40: 169) y tuvo lugar mediante el empleo de la violencia.

“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: 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 no tiene lugar como una facultad del hombre, sino cuando se hace histórico, insertándose en medio del ente, en el proyecto poético, en el proyecto noético y en la creación de Estados (GA 40: 166).

La *polis* ejemplifica en términos elementales un orden en el cual el *nomos* no se opone a la *physis*, porque Heidegger interpreta al *nomos* como *xynon* (*koinon*), de modo que no signifique “lo general”, sino lo que es asentado como articulación de la *polis* (GA 40: 139). Al transformar el *nomos* en articulación, Heidegger le quita todo carácter convencional y le da un sentido muy semejante al del “orden concreto” postulado por Schmitt. El jurista había publicado en 1934 un breve libro titulado *Sobre las tres formas del pensamiento jurídico*, en el cual rechazaba el normativismo positivista, contra el que oponía el concepto de *nomos* como principio de un orden jurídico concreto de una comunidad también concreta. Asimismo, la consideración del derecho como *nomos* suprime cualquier referencia a un derecho subjetivo, el cual, por definición, es visto como una mera abstracción frente al derecho de la comunidad.

La *polis* es el lugar de esta instauración arraigada originariamente en el lenguaje. En la conferencia “El origen de la obra de arte” da un paso más e identifica este arraigo con la *physis*, la cual se convierte en “tierra”. Frente a la convencionalidad y variedad del *nomos*, producto de la voluntad humana, Heidegger, entiende como constitutiva de la *physis* la relación con el ser humano y la llama “tierra” (GA 5: 28).

La tierra se presenta a un pueblo bajo un desocultamiento peculiar: la forma en que el ser alcanza a un pueblo. La *physis* no puede comprenderse si no hay en ella morada del ser humano. Ella es “tierra” porque el hombre la habita, por tanto, el término adquiere inmediatamente los rasgos de “tierra natal”. El lugar donde el ser humano funda su morada no puede ser un mero lugar natural, no puede estar desposeído de toda referencia y ser nada más que espacialidad pura, vacía de sentido, pues en ese caso solo implicaría una mera colección de objetos yuxtapuestos, pero no un “mundo”. Sin embargo aparece aquí una diferencia esencial con el concepto de mundo de la analítica existencial: éste

puede ser entendido como un plexo de referencias, un conjunto de sentidos que el *Dasein* manipula; ello pasa a un segundo plano con respecto a la cuestión de la originalidad e inicio de ese mundo, en tanto es el mundo de un “pueblo histórico”. El problema de la institución del horizonte de sentido no aparece en *Ser y tiempo*, pues allí Heidegger presenta al *Dasein* como *siendo siempre ya* en un mundo. Por el contrario, en “El origen de la obra de arte” ella inicia un mundo y perdurará como tal mientras habite en él el dios, es decir, mientras remita a un fundamento que no puede ser objetivizado.

A partir de la introducción del concepto “tierra”, Heidegger superpone dos problemáticas: al problema del “mundo” como horizonte de sentido siempre presupuesto por el *Dasein* (por lo cual es “ser en el mundo”) se adjunta el problema de la instauración. Pero “instauración” en el lenguaje de Heidegger es sinónimo de “inicio”, de la palabra que cuando fue dicha por primera vez manifestó toda su verdad para luego ser encubierta. Por su propio carácter inicial no puede ser entendido más que como la irrupción de lo sagrado, como un *acontecimiento*, que es histórico en sentido eminente, porque funda e instaure el horizonte de un mundo espiritual. Si la tierra es lo que resguarda es porque el conjunto de sentidos que constituye el mundo se origina en ella. La tierra es un horizonte que se cierra y que no es penetrable, sino que se manifiesta esporádicamente. A partir del momento en que la obra templo sitúa sobre la tierra al mundo que abre, ésta aparece como suelo natal (GA 5, p. 28). En consecuencia, “mundo” en “El origen de la obra de arte” adquiere un sentido nuevo. Las referencias de Heidegger al nacimiento y a la muerte, así como al destino, remiten a una instauración de lo sagrado, una consagración que establece el “allí” donde habita el dios. El mundo de la obra de arte no es el mundo de la cotidianidad del *Dasein*

presentado en *Ser y tiempo*. Sin embargo, la caracterización es muy semejante a la que había hecho de la *polis* como el lugar de la existencia histórica.

Es útil confrontar la concepción heideggeriana de “tierra” con los análisis que paralelamente llevaba a cabo Husserl, quien en un escrito de 1934 acerca del horizonte histórico, se ocupa del concepto “tierra” entre las condiciones de efectivización de la historia. Asimismo, en sus consideraciones sobre el origen de la espacialidad de la naturaleza, establece tres niveles de experiencia de la tierra. En un primer nivel, ella es el suelo de la experiencia de cuerpos, referente de los movimientos, pero que no puede ser corporizada. En el segundo nivel es ya un cuerpo que oficia de suelo de los restantes cuerpos normales, esto es, es comprendida como cuerpo. Es, ahora, el cuerpo físico universal, el soporte de todos los cuerpos. Por último, tanto la Tierra como los astros son entendidos como cuerpos físicos del mismo tipo. Esta evolución de la constitución intencional de la Tierra describe las tres etapas que van desde la aprehensión originaria de la Tierra como suelo a la representación del planeta en la concepción copernicana. El camino de Husserl es inverso al de Heidegger: en el análisis husserliano se establecen los cambios de la constitución intencional de la Tierra, los cuales determinan un nivel de abstracción cada vez mayor en la representación, para, a partir de esta constatación, preguntarse cómo fue posible la representación científica del mundo y cómo la concepción precientífica de éste le sirve de sustento. Husserl (1995: 11-12) había percibido el carácter nacionalista de las reflexiones de Heidegger en una referencia inequívoca a éste:

Cada ámbito en que se mora posee su “historicidad” a partir del yo que lo habita. En el supuesto de que yo hubiera nacido en una nave, un período de mi desarrollo habría discurrido sobre ella, y

para mí la nave no estaría caracterizada como tal, como nave en relación con la Tierra, sino que sería, en tanto no se hubiese producido ninguna unificación, mi “Tierra”, mi morada originaria.

A diferencia de Heidegger, Husserl convierte la historicidad en una función del yo respecto del hábitat. Ello le permite establecer esferas de historicidad cada vez más abarcativas, desde el yo a la humanidad, por tanto, lo originario pierde el carácter sacro y numinoso que posee en Heidegger y no se encuentra limitado por determinaciones nacionales, las cuales pueden tener debajo de sí identidades menos abarcativas o superarlas hacia la humanidad. En Heidegger, por el contrario, es imposible la extensión hacia la humanidad, puesto que la “tierra”, de acuerdo con el modo en que la comprende, no puede ser extendida hasta abarcar una humanidad común. La relación entre la historicidad y la conciencia presente en Husserl, desaparece en la reflexión de Heidegger, dirigida a elucidar el arraigo.

Aunque pueda pensarse que Husserl y Heidegger reflexionan paralelamente acerca de la tierra, la meditación del primero tiene pocos elementos en común con las concepciones de Heidegger. Husserl analiza, en su constitución intencional, la conformación de la Tierra como un cuerpo a partir de la experiencia del suelo. Los carriles de la reflexión husserliana se mueven en un eje de menor a mayor abstracción y elucidan el concepto en términos de condiciones de posibilidad y condiciones de efectividad de la historia, las cuales, aunque presuponen el desarrollo histórico de la cultura de Europa occidental como modelo y como guía única de una historia universal, no quedan cerradas a una consideración que exceda esos límites. Heidegger, por el contrario, nos ubica de entrada en un plano diferente, pues no realiza una genealogía de la constitución intencional de la Tierra, sino que busca, como afirmaba en el primer curso sobre Hölderlin, la “potencia del origen”. En términos de Husserl, la concepción heideggeriana de “tierra” es el de la

“aprehensión originaria”: la tierra como suelo que no puede ser corporizado y que por esta razón no está en movimiento ni en reposo. Ello se refuerza aún más si recordamos que en el primer curso sobre los himnos de Hölderlin, Heidegger utilizaba la expresión “tierra madre”, en la que busca *ex profeso* sus resonancias “tectónicas” y primitivas, las cuales implican indirectamente lo “originario” que la reflexión quiere desocultar y que desandan los estadios de la abstracción expuestos por Husserl.

Señalamos más arriba que la acción violenta de los creadores está en el inicio y que Heidegger considera que la historia de los orígenes solo puede ser mitología. El origen solo puede ser narrado, no es objeto de conocimiento historiográfico, en forma análoga a la “tierra”, que no puede ser corporizada. En la mitología narrada por Heidegger, la *polis*, al igual que la “tierra”, es el lugar que funda la historia. Pero ella tiene lugar gracias a la acción violenta, la cual no consiste solo en que el creador avance hacia lo no dicho, sino en forzar “el acontecer de lo no sucedido” (GA 40: 170). Ello solo puede hacerlo el fundador de un Estado, quien al sobrepasar los límites de lo familiar sigue la dirección de lo pavoroso. Pero hay un límite que no se puede sobrepasar y es la muerte; por ello, dice Heidegger, “la existencia humana es el acontecer de lo pavoroso” (GA 40: 167). La *polis*, en consecuencia, acontece como la *techne* auténtica del hombre, acosado por la amenaza de la ruina y asumiendo su finitud.

Esta fundación mitológica de la política como posibilidad de ser del *Dasein* está ligada a la tierra, que en su cerrarse sobre sí misma contiene aquello que le ha sido dado en herencia a un pueblo y que éste debe repetir de manera más originaria que el pueblo histórico original. Los autores de la acción violenta no tienen norma ni límite porque en cuanto creadores fundan ellos mismos todo eso cuanto son (GA 40: 161-162). Pero esto también significa que la *polis* ya no está

ligada a los viejos mitos, es decir, no es una *polis* cristiana, puesto que esa religión ya no es capaz de resguardar lo sagrado. Se percibe entonces el verdadero significado de la violencia: abandonar lo familiar y lo acostumbrado, asumir el riesgo y dirigirse hacia lo pavoroso implica que ella debe reconocerse como no cristiana. La mitología narrada por Heidegger busca alcanzar un arcaísmo helénico en el que la herencia cristiana simplemente desaparece de la *polis*: resguarda lo sagrado descristianizándose. La desdivinización es un rasgo característico de la modernidad para Heidegger y en textos posteriores es el reverso del Dios judeo-cristiano, en la medida en que la representación óptica de Dios y el cálculo son dos aspectos que se fundamentan en la interpretación del ente como presencia producida y producible. En la exégesis de la obra de Heidegger se suele señalar que este aspecto onto-teológico de la divinidad como instancia incondicionada y *causa sui*, afín al proyecto de la metafísica occidental y a sus derivaciones en la modernidad, se complementa con lo divino como espacio de otra posibilidad para el ser, asignándole una dualidad de status. Sin embargo, creemos que en los textos que examinamos solo nos enfrentamos a la pérdida de lo sagrado, e incluso cabe preguntarse si hay que hacer un duelo por la divinidad huida o ello no es más que una fórmula retórica para volver a anunciar su muerte. Al comentar el carácter pavoroso y finito del hombre, Heidegger menciona aprobatoriamente que entre los griegos no había “personalidades” y, por tanto, nada “supra-personal” tampoco, en una clara alusión al Dios judeocristiano (GA 40: 158).

Una vez que el decir del poeta devenga poder en el pueblo, como Heidegger exigía respecto de Hölderlin, la *polis* se reconocerá *nacional*, es decir, alemana. Esta *polis* no tiene reminiscencias de Atenas ni de Esparta ni de ninguna *polis* histórica porque es germánica y surge de la unión entre el mito y la violencia. A pesar de que Heidegger concibe la

historicidad como la recreación de lo que ha sido dado en herencia a un pueblo, la unión entre el mito y la violencia solo deja margen para el heroísmo, es decir, la pura voluntad y el rigor. Heidegger concibe a la *polis* como un límite frente a la desmesura de los universalismos en pugna. Pero caerá en la paradoja de todos los restauradores: la repetición de lo originario a través de la *techne* auténtica se convierte en el acto más violento de todos, pues el restaurador, al rechazar lo acostumbrado y lo cotidiano buscando lo excepcional y asumiendo colectivamente la finitud, repudia la historia realmente acontecida en nombre de otra que solo narra el mito. De la destrucción de la historia de la metafísica pasa a la destrucción de la historia acontecida. La *polis* es en realidad el lugar de una revolución que Heidegger soñó.

Referencias bibliográficas

- Canfora, Luciano (1979), *Intellettuuali in Weimar*, Bari, De Donato.
- Crépon, Marc (2007), “La ‘géo-philosophie’ de l’*Introduction à la métaphysique*”, en Jean-François Courtine (ed.), *L’Introduction à la métaphysique de Heidegger*, París, Vrin.
- Heidegger, Martin (1976), GA 2, *Sein und Zeit*, Francfort, Klostermann.
- (1977), GA 5, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, en Martin Heidegger, *Holzwege*, Francfort, Klostermann.
- (2000), GA 16, “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”, en Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Francfort, Klostermann.
- (1997), GA 34, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Francfort, Vittorio Klostermann.

- (1976), GA 40, *Einführung in die Metaphysik*, Francfort, Klostermann.
 - (2009), “Über das Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”, *Heidegger-Jahrbuch* 4, Friburgo-Múnich, Karl Alber, pp. 53-88.
- Husserl, Edmund (1995), *La Tierra no se mueve*, Madrid, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, trad. de Agustín Serrano de Haro de “Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur” (1934), en Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1940.
- Isnardi Parente, Margherita (1973), “Rileggendo il Platon di Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, vol. 3, núm. 1, pp. 147-167.
- Lehnus, Luigi (2012), *Incontri con la filologia del passato*, Bari, Edizioni Dedalo.
- Ringer, Fritz (1990), *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community 1890-1933*, Hanover, University Press of New England.
- Rossi, Luis A. (2016), “El problema de la comunidad en *Ser y tiempo*”, en Esteban Lythgoe y Luis A. Rossi, *Ser y tiempo, singularización y comunidad*. Buenos Aires, Biblos.
- Schmitt, Carl (1984 [1925]), *Römischer Katholizismus und Politische Form*, Stuttgart, Klett-Cotta.