



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Nación y nacionalismo en las filosofías de Martín Heidegger y Carl Schmitt

Autor:

Rossi, Luis Alejandro

Tutor:

Dotti, Jorge E.

2002

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS 9-8-1

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 46580	MESA
18 NOV 2002 DE	
Agr.	ENTRADAS

Nación y nacionalismo en las filosofías de Martin Heidegger y Carl Schmitt

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

**Tesis presentada ante la Facultad de Filosofía y Letras
(UBA) para la obtención del grado de doctor.**

Tesista: Luis Alejandro Rossi

Director y Consejero de Estudios: Profesor Jorge E. Dotti

Agradecimientos

Son muchas las personas a quienes quiero agradecer su colaboración durante los años que me llevó la elaboración de este trabajo. Nombrarlas implica el inevitable riesgo de olvidarme de alguien, no obstante, vaya mi gratitud para mis amigos y compañeros Sebastián Abad, Marcelo Altomare, Claudio Amor, José Fernández, Fernando García, Patricio Geli, Ricardo Ibarlucía, Esteban Lythgoe, Helena Munín, Leonardo Pitlevnik, Irina Podgorny y Silvia Schwarzböck. A todos ellos quiero agradecerles su paciencia en algunas discusiones, sus préstamos bibliográficos, sus indicaciones diversas, al igual que su apoyo y ayuda en momentos complicados. Del mismo modo, no quisiera dejar pasar la ocasión sin nombrar a los profesores Antonio Hermosa Andújar, Leiser Madanes y José Sazbón, en quienes siempre encontré buena disposición para el diálogo, interés por mi trabajo y la erudición que a mí me faltaba. Al profesor Osvaldo Guariglia, quien dirigió este trabajo en sus primeras etapas, le agradezco su interés y sus consejos, así como haberme invitado a participar de su seminario de investigación.

No podría haber realizado esta tesis sin la seguridad y el sostén que la Universidad Nacional de Quilmes me dio todos estos años, especialmente porque durante cuatro años participé de su Programa de Historia Intelectual, en donde tuve la oportunidad de realizar un intenso aprendizaje, tanto por las tareas de investigación que allí realicé, como también por las horas compartidas en charlas y encuentros espontáneos. Debo a Alejandro Blanco, Adrián Gorelik, Jorge Myers, Elías Palti y Karina Vásquez bastante más de lo que ellos pueden sospechar.

A los profesores Carlos Altamirano, Jorge Dotti y Oscar Terán tengo que agradecerles mucho más que su ayuda para completar esta tesis: he realizado junto a ellos mi entera formación. Sólo puedo agregar que todos los temas tratados en esta tesis, toda la bibliografía de relieve utilizada, todas las cuestiones planteadas y todo el interés que el tema despertó en mí se originan en sus enseñanzas, su labor de investigación y en las charlas y trabajos docentes en común. Los años compartidos desde 1987 hasta hoy son parte de una deuda que no ha dejado de crecer.

Por último, quisiera agradecer a mis padres, a mi hermano Claudio y a mi mujer Karina, por haber estado junto a mí todos estos años, así como a Martín, por los que vendrán.

Introducción

Estado de la cuestión

a) La conformación de un clima postmoderno como marco de la reapertura del problema.

La pregunta por el significado *político* y, a la vez, por el significado *de* la política en las obras de Martin Heidegger y Carl Schmitt implica la determinación de dimensiones diferenciadas en el interior de dos obras de naturaleza diferente. A primera vista, puede suponerse que son dos obras inconmensurables y que sólo tienen en común su contemporaneidad. La completa ausencia de un tratamiento sistemático de las cuestiones políticas en la obra de Heidegger plantea el problema de si el hallazgo de una dimensión política de su pensamiento no corresponde más a la voluntad del intérprete que al sentido de los textos. Por otra parte, la dedicación casi exclusiva de Carl Schmitt a la jurisprudencia y a la filosofía política nos lleva a la misma pregunta en dirección inversa ¿por qué ponerla en relación con una obra que no trata de las mismas cuestiones ni parece tener un suelo común con ella? Sin embargo, creemos que hay más de un punto de contacto entre ambas obras, aun aceptando los reparos antes planteados. Si la cuestión que se busca es la dimensión política, podría objetarse, en consecuencia, que el impulso tácito que recorre la investigación es asimilar la obra metafísica de Heidegger a la obra política de Schmitt. Intentaremos mostrar que ello no es así y que existe un terreno común a ambas, aun cuando sus respuestas no sean siempre coincidentes.

Para comprender por qué las problemáticas acerca de las connotaciones políticas de las filosofías de Heidegger y de Schmitt pudieron volverse significativas a fines de la década de los ochenta es necesario establecer la superposición de horizontes políticos y filosóficos que vuelven relevante la pregunta por ellas y que no la descarta en virtud del primado exclusivo de las cuestiones teóricas y metafísicas (como ocurrió tradicionalmente con la mayor parte de la exégesis heideggeriana), ni tampoco ve en una obra filosófico-política una función meramente propagandística y legitimadora (como fue considerada generalmente la obra de Schmitt hasta la década del setenta) y que, simultáneamente, no puede dejar de lado ni eludir el inquietante problema del posible entrelazamiento con el totalitarismo que tuvieron ambas filosofías. Para ello es necesario dirigirnos desde los horizontes más amplios y abarcadores hasta aquellos que enmarcan inmediatamente la problemática.

Las cuestiones de filosofía práctica han configurado uno de los campos principales de la investigación filosófica en los últimos treinta años. Diversas circunstancias concurrieron para que ello fuera así. No es la menos importante entre ellas que se alcanzara un consenso

político y cultural acerca de la democracia liberal como forma de gobierno deseable. Con la caída del comunismo entre 1989 y 1991, el liberalismo dejó de tener enemigos capaces de derrotarlo dentro del campo político occidental. El debate, con las transformaciones consecuentes, sólo pudo continuar en el ámbito de la cultura y de las ideas. El conjunto de problemas relacionado con la teoría política y moral del liberalismo (la democracia, el individualismo, la asignación de los beneficios según los méritos) tiene un recorrido tortuoso desde 1918 hasta fines de la década del setenta. Este entramado de ideas sufre una muy fuerte desvalorización luego de la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa, y se vuelve corriente considerarlos como parte del ya caduco acervo de pensamiento decimonónico, lo que la crisis del año treinta no hizo más que reforzar. El fin de la Segunda Guerra Mundial, a pesar de la victoria de los aliados sobre el nazismo, no implicó una rehabilitación completa de ese pensamiento en las sociedades occidentales por varias razones. En primer lugar por la rápida identificación del liberalismo con el anticomunismo, tanto para sus detractores como para sus partidarios. En segundo lugar, durante la década del cincuenta se produce en esas mismas sociedades la difusión impetuosa de las concepciones desarrollistas, potenciadas por un amplio consenso académico. Desde esta perspectiva, todos los problemas políticos y sociales debían ser reconducidos a la problemática de la modernización, la planificación y la ingeniería social, las cuales, aunque no rechazan la democracia liberal, arrumbarían al desván los problemas de la teoría política clásica y al individualismo que le era inseparable. Esta creencia parecía justificada, ya que los problemas políticos y sociales propios de las sociedades de masas parecen no tener respuesta en la teoría liberal clásica. Pesimistas afirmaciones de la década del 60 hoy nos resultarían sorprendentes. En abril de 1962, Ludwig von Mises, al escribir el prefacio a la edición en lengua inglesa de su libro de 1927, *Liberalismo*, afirmaba: «[...] de la filosofía liberal del XIX ya, prácticamente, nadie se acuerda.»¹ Sin duda, su asombro sería mayúsculo si contemplara la situación actual. La teoría liberal y sus problemas conexos han resucitado y en los hechos se han convertido en el único horizonte sobre el que se lleva a cabo la reflexión, no sólo filosófico-política, sino también económica.

A partir de la década del ochenta, la paulatina desaparición de cualquier horizonte alternativo a la democracia liberal, coronada con la caída del socialismo real, llevó al primer plano en el debate filosófico-político una serie de cuestiones que ya eran debatidas en los EE.UU. desde los años setenta y que estaban relacionadas entre sí: la cuestión de la justicia entendida a partir de una teoría de la ciudadanía, ésta, a su vez, reinterpretada como teoría de la persona moral, tal como ocurre con las teorías éticas universalistas, y ambas teorías son justificadas por su parte, por medio de la construcción filosófico-política fundadora de la

¹ Ludwig Von Mises, *Liberalismus* (1927), trad. al español de J. Reig Albiol, *Liberalismo*, Barcelona,

teoría política moderna: el contrato, quien, a su vez, explica la legitimidad del poder político democrático². Las tres cuestiones traen aparejadas, especialmente la primera, la aceptación del individualismo metodológico como principio de explicación social y política, el cual estaba asociado a la teoría económica liberal desde principios de siglo³ y era considerado como la quintaesencia del pensamiento liberal decimonónico y, en cuanto tal, obsoleto.

La asunción de esa metodología implicaba un importante cambio con respecto a las tradiciones de pensamiento social y político vigentes hasta la década del setenta, dado que la mayor parte de la teoría sociológica lo rechazaba sistemáticamente, tanto desde la tradición marxista como desde las perspectivas estructural-funcionalistas que podían remontarse hasta la obra de Durkheim, así como tampoco era aceptado por una gran parte de los teóricos políticos, en su mayoría adeptos a aquellas concepciones. Asimismo conviene agregar que, paralelamente, el horizonte ideológico-político de la misma democracia liberal en los países más desarrollados sufrió una importante transformación. Sin duda un componente central de esta transformación lo constituyeron las críticas a la burocratización y disfuncionalidad crecientes de los dispositivos de seguridad social en los Estados de bienestar. Esta crítica se desarrolló desde diversos puntos de vista, pero las intervenciones que alcanzaron mayor repercusión intelectual provenían, paradójicamente, desde la izquierda, más precisamente, desde la llamada «nueva izquierda», ligada a los nuevos movimientos sociales posteriores a las protestas de 1968⁴. A partir de 1979, esta crítica se va a ver confrontada con la crítica paralela que ejerce el neoliberalismo en el poder a los sistemas bienestarristas. El éxito del neoliberalismo se produce primero en el plano político (gobiernos de M. Thatcher y R. Reagan) antes que en el intelectual, pero se difundirá rápidamente por el mundo anglosajón y luego en América Latina, Australia y Nueva Zelanda, constituyendo hoy en día la versión hegemónica de las prácticas políticas liberales.

Paralelamente, si pasamos de las ideas políticas y filosófico-políticas al plano de la ética, desde principios de los años setenta el nuevo interés por los problemas de la filosofía práctica está simbolizado en Alemania por la compilación de título programático de Manfred

Planeta-Agostini, 1994, p. 11.

² Esta rápida enumeración combina elementos de las teorías de John Rawls y de Jürgen Habermas. Las tres cuestiones aparecen en ambos autores, aunque tratadas de diversas maneras y aun con fines divergentes; no obstante, las dos primeras son centrales en la teoría rawlsiana, mientras que en la obra de Habermas, la tercera encuentra sus desarrollos más detallados; al respecto, las obras más significativas son: John Rawls, *A Theory of Justice* (1971), trad. al español de M. D. González, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977; Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), trad. al español de M. Jiménez Redondo: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.

³ Ello es válido solamente en referencia a Rawls, no así a Habermas, cuyo concepto de «acción comunicativa» evitaría en parte el atomismo del que parte el «individualismo metodológico».

⁴ Tomamos como ejemplo de un arco más amplio sólo dos autores bien diferentes entre sí: Michel Foucault, *Surveiller et punir* (1975), trad. al español de A. Garzón del Camino, *Vigilar y castigar*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1984 y Jürgen Habermas, *Teoría de la acción...*, *op.cit.*

Riedel, *La Rehabilitación de la Filosofía Práctica*, así como en los desarrollos de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y, abarcando tanto el ámbito anglosajón como el europeo continental, en las reinterpretaciones de la ética aristotélica en la segunda mitad del siglo XX⁵. Con todo, sin dejar de reconocer la importancia que las cuestiones anteriores tuvieron para la conformación del actual horizonte de sentido de la filosofía práctica y el resurgimiento de un nuevo interés por los problemas sustantivos frente a la exclusiva consideración lingüística o metaética, la mayor significación para nuestro tema de investigación se encuentra en los encendidos debates sobre la condición postmoderna durante los años ochenta. Los aspectos y perspectivas sobre el problema fueron múltiples, y si bien su origen fueron los debates ligados a la estética y al agotamiento de las vanguardias artísticas, su impacto mayor y su difusión tuvo que ver con las nuevas condiciones del pensamiento político que se creyó detectar.

El ensayo de Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, más allá de cuáles fueran sus méritos reales, obró como catalizador y a su vez síntesis de los nuevos tópicos que se habían conformado. El más célebre entre ellos fue el del escepticismo frente a los «metarrelatos» como nota definitoria de la condición postmoderna⁶. Este escepticismo radical con respecto al establecimiento de cualquier tipo de teleología histórica, por limitada que fuese, fue posible porque, como ya señaló Jürgen Habermas en su obra *El discurso filosófico de la modernidad*, la filosofía de Nietzsche se convirtió en la «plataforma giratoria» a partir de la cual se derivan las diversas corrientes que pueden definirse como postmodernas⁷. En esta reinterpretación de Nietzsche tuvo un papel fundamental la obra de Heidegger sobre el filósofo, *Nietzsche*, publicada en 1961, dedicada a la elucidación del nihilismo y atribuyendo a la filosofía nietzscheana ser la última forma de ocultamiento del ser en la filosofía occidental. El nietzscheanismo se volvió un aire difuso en la obra de las más importantes figuras de la filosofía francesa, principalmente en las de Gilles Deleuze, Michel Foucault y Maurice Blanchot. No obstante, la fórmula de «la muerte de los metarrelatos» presentaba de manera genérica lo que en realidad era una referencia directa a la crisis terminal del marxismo tanto como praxis política como teoría filosófica y la filosofía de Nietzsche posibilitaba un historicismo radical que dejaba fuera de juego completamente la posibilidad de construir algún tipo de imagen totalizadora tanto de la sociedad como del

⁵ Manfred Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 1972. Sobre la relación entre diversas corrientes de la filosofía práctica contemporánea y su raigambre aristotélica, cf. O. Guariglia, «La filosofía práctica aristotélica desde una perspectiva actual», en *id.*, *Ética y política según Aristóteles*, tomo II, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992, pp. 302-326.

⁶ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (1979), trad. al español de M. A. Rato, Buenos Aires, Rei, 1987, p. 10.

⁷ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985), trad. al español de M. Jiménez Redondo, Buenos Aires, Taurus, 1989, cap. 4.

devenir histórico⁸.

b) Las obras de Heidegger y de Schmitt como inspiradoras del nuevo clima de ideas.

La obra de Heidegger en su conjunto y, en menor medida, la de Schmitt actuaron entre los antecedentes más importantes de este nominalismo radical y su impacto se hizo sentir tanto en el campo de la filosofía como en el de las ciencias sociales. La insistencia constante en los últimos años en la deconstrucción y en el hallazgo de los diversos «giros» (el «giro lingüístico», el «giro semiótico», el «giro hermenéutico», el «giro cultural»)⁹ tiene como común denominador el cuestionamiento de la noción de evidencia y el planteo de las cuestiones de interpretación textual a partir de la articulación de lo no dicho, pero supuesto, que da sentido a lo que se dice. De este modo, la filosofía de Heidegger sobre todo en Francia, la de Schmitt en Italia, y ambas en los EE.UU., se convirtieron en los pilares de una nueva crítica política y cultural frente a las corrientes de pensamiento expuestas más arriba y consolidadas definitivamente en los ochenta. Este tipo de abordaje de los fenómenos culturales en general recibe la herencia de la crítica ideológica de signo marxista, pero abandonando sus supuestos sociológicos y la teoría de la ideología como reflejo invertido. De todos modos, hubo una coincidencia de intereses en la voluntad de exhibir el subtexto del texto y ello permitió que pudiera ser identificada como crítica política. Asimismo, aunque a veces este tipo de abordaje se reivindica de izquierda, ha roto definitivamente con los tópicos centrales de la teoría social y política marxista en cualquiera de sus sucesivas variantes y no conforma ningún tipo de filosofía política sustantiva, alternativa a la liberal, sino que continúa con las perspectivas críticas derivadas de la «nueva izquierda» que hace

⁸ Hasta qué punto estos debates permanecerán poco visibles para el campo filosófico incluso durante los primeros años setenta lo muestran las afirmaciones del mismo Habermas en su artículo de 1968 «La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche»: «La obra de Nietzsche ha ejercido una particular fascinación en el período de entreguerras, sobre todo en Alemania. [...] Nietzsche configuró y robusteció por entonces una mentalidad que, ciertamente, no ha quedado delimitada en modo alguno a los «revolucionarios de derecha». *Todo esto nos queda atrás y nos es casi incomprensible. Nietzsche ha perdido por completo su capacidad de contagio.*» Citamos según la trad. española de C. García Trevijano y Silverio Cerra, recogida en Jürgen Habermas, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1982, p. 31 (el subrayado es nuestro).

⁹ La expresión fue popularizada por Richard Rorty y remite a la última filosofía de Wittgenstein, implicando la coordinación mutua entre el lenguaje y las acciones humanas; como «giro semiótico» se denominan las concepciones estructuralistas desarrolladas en las décadas del sesenta y setenta, que intentan comprender la sociedad como un conjunto de sistemas de signos; «giro hermenéutico» designa la transformación de la teoría fenomenológica en teoría de las condiciones en que tiene lugar la comprensión; por «giro cultural» se entienden los diversos desarrollos en las ciencias sociales (especialmente de la historiografía y la antropología) que abordan el estudio de las sociedades modernas a partir del extrañamiento frente a las ideas y convicciones que éstas consideran como obvias o «naturales» y a su configuración histórica, cuestionando el anterior primado de la historia económica y social.

eclosión en mayo del 68 y que nombramos más arriba. Luc Ferry y Alain Renaut lo exponen así:

No se debería subestimar el efecto de purificación política que tuvieron sobre la filosofía de Heidegger sus retraducciones en un contexto intelectual «de izquierda» [...] utilizada como crítica del totalitarismo del este y de la sociedad burocrática, represiva, disciplinaria y consumista del oeste, Heidegger podía encarnar, de ahora en adelante sin lastres, la instancia crítica más poderosa luego de la muerte del marxismo.¹⁰

Este marco conceptual y político es el que determina de manera directa nuestra problemática. Si bien puede decirse que tanto la filosofía del Heidegger de *Ser y Tiempo* como sus obras posteriores a la *Carta sobre el Humanismo* (las obras que usualmente se consideran correspondientes al «segundo Heidegger») estuvieron presentes en los desarrollos más innovadores de la filosofía continental europea desde la década del treinta, a partir de los primeros años ochenta (esto es, antes de la publicación del libro de Víctor Fariás) las relaciones de su pensamiento con la filosofía práctica en general y con la política en particular se vuelven una cuestión cada vez más debatida¹¹, sin duda debido al interés creciente por la filosofía práctica antes mencionado, así como por la mayor distancia histórica con respecto a los hechos. Este desarrollo paulatino de la cuestión se revela en la manera con que Otto Pöggeler justifica ocuparse de ella en 1972:

El que en esta publicación se desplace a primer plano la relación entre filosofía y política puede parecer, a primera vista, una concesión al espíritu de la época. [Sin embargo] Lo que hoy en formas enfáticas debe ser aportado –la referencia del filosofar a la esfera de lo político– hace ya tiempo que les ha sido impuesto por la época a los filósofos importantes de nuestro siglo.¹²

La necesidad de confrontar el problema va unida a la necesidad de justificarse. Es claro que la justificación que aduce Pöggeler, sin dejar de ser convincente, tiene que ser explicada, no solamente en términos académicos, sino generales, porque da por sentado que para su lector no resultará evidente el problema en el marco de la filosofía de Heidegger.

c) El *affaire* Heidegger y su historia.

¹⁰ Luc Ferry y Alain Renaut, *Heidegger et les Modernes*, París, Grasset, 1988, pp. 37-38.

¹¹ La bibliografía sobre Heidegger y la política compilada por Pierre Adler, Jean Grondin, David Jacobs, Theodore Kiesel y Tom Rockmore consigna cuarenta y cinco publicaciones entre 1983 y octubre de 1987 (fecha de la publicación del libro de Fariás) en una bibliografía que declara no ser exhaustiva. Cf. «A Chronological Bibliography of Heidegger and the Political», *Graduate Faculty Philosophy Journal* (New York), vol. 14, n° 2 - vol. 15 n° 1, 1991, pp. 592-597.

¹² Y agrega: «En ellos [los filósofos importantes de nuestro siglo] se muestra, en una actualidad que obliga a la toma directa de partido, algo que en los antiguos filósofos uno encuentra hasta en los menores detalles de sus biografías: la confrontación con el poder político, la referencia del filosofar a las tendencias políticas, el ser empujado a reflexionar sobre la esencia y las formas de lo político». Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg/München, Alber, 1972, citamos según

Estos abordajes sucesivos, unidos a la mayor distancia y perspectiva temporal, provocaron que el episodio del rectorado en Friburgo (abril de 1933 - abril de 1934), si bien seguía siendo el episodio central del que había que dar cuenta (pues no estaba del todo clara la gestión concreta de Heidegger), comenzara a perder importancia, quedando subsumido en consideraciones más abarcativas acerca de la relación de la filosofía de Heidegger con el nazismo y con la política en general. Con la publicación del libro de Víctor Farías *Heidegger et le nazisme*¹³ en 1987, la cuestión se transformó en escándalo y pasó de ser un debate puramente académico a multiplicarse en una serie de direcciones diversas que tenían como eje principal la relación de la filosofía y del saber con la política y hasta llegó a difundirse periódicamente. La obra de Farías sostenía (y probaba) que la duración del compromiso de Heidegger con el nazismo había durado mucho más de lo que el propio filósofo había admitido las dos veces que se explayó sobre la cuestión y que era, además, lo que la mayoría de sus discípulos (y también la mayoría de los estudiosos) aceptaban como el relato verdadero de la cuestión¹⁴. El escándalo y la sensación causada dio origen a una verdadera riada de escritos cuyo objetivo último era emitir un dictamen, sea a favor de Heidegger o en su contra, en el que se determinaba si el filósofo había sido nazi o no¹⁵. De este modo, la cuestión que nos ocupa quedaba oculta¹⁶, pues el afán inculpatario o absolutorio procedió tomando alguna frase al azar, señalando mínimas coincidencias o, simplemente discutiendo más el libro de Farías que la obra de Heidegger. El tono agresivo y animoso contra el filósofo de *Heidegger y el nazismo* ciertamente colaboró con ello, sin contar los numerosos errores de datación y de fechas del libro.

la trad. española de J. De la Colina, *Filosofía y Política en Heidegger*, Barcelona, Alfa, 1984, p. 9.

¹³ Víctor Farías, *Heidegger et le nazisme*, (traducido del español y del alemán por M. Benarroch y Jean-Baptiste Grasset), Lagrasse, Verdier, 1987.

¹⁴ Se trata de *Das Rektorat 1933/34 - Tatsachen und Gedanken*, escrito en 1945 como descargo ante el comité profesoral de depuración y *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*, del 23 de septiembre de 1966, pero publicada en mayo de 1976, luego de la muerte del filósofo. Ambos textos tuvieron diferentes publicaciones desde mediados de la década del ochenta y fueron recogidos en M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (Hrsg. Hermann Heidegger), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 372-394 y 652-683 respectivamente.

¹⁵ Un ejemplo típico de este modo de abordar la cuestión lo constituye la larga introducción escrita por François Fédiér a la edición francesa de los escritos políticos de Heidegger, cf. François Fédiér, «Revenir à plus de décence», en Martin Heidegger, *Écrits politiques 1933-1966*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 9-96, en la que busca comprender lo que Heidegger «quería» en 1933, para concluir que Heidegger no «quiso» ser rector (énfasis del original, las citas corresponden a las páginas 10 y 94, respectivamente).

¹⁶ Thomas Sheehan, en su importante artículo «Heidegger and the nazis», resume la cuestión: «[...] despite the magnitude of Heidegger's intellectual achievement, major elements of his philosophy are deeply flawed by his notions of politics and history—and that this is so quite apart from the fact that he joined the Nazi party and, for whatever period of time, ardently supported Hitler. Heidegger's engagement with Nazism was a public enactment of some of his deepest, and most questionable, philosophical convictions. And those convictions did not change when, in the mid-Thirties, he became dissatisfied with the direction the party was taking.» Cf. T. Sheehan, «Heidegger and the nazis», *The New York Review of Books*, vol. XXXV, n° 10 (16 de junio de 1988), p. 38.

A nuestro juicio, el defecto mayor de la obra es precisamente su hipótesis; no se pretende solamente probar la relación de Heidegger con el nazismo, sino que *toda* la vida de Heidegger (y automáticamente su obra) está marcada por el antisemitismo y el involucramiento ideológico con las corrientes más reaccionarias del catolicismo, como si las problemáticas ligadas a la política hubieran tenido siempre la misma importancia para el filósofo alemán y marcaran por igual todas sus obras. Farías describe la vida de Heidegger como un círculo: su primer escrito estaba dedicado a Abraham de Santa Clara, el predicador antisemita de la corte austríaca del siglo XVI, su conferencia «*Heimkunft*», de 1964, vuelve a tener como tema al predicador. De este modo toda su obra queda aplanada y despachada, ya que Heidegger no sólo tuvo un largo camino preparatorio para el nazismo, que había comenzado con su educación en una «tradición autoritaria, antisemita, ultranacionalista, que sacralizaba la patria entendiéndola en su forma más localista y que iba acompañada por un populismo radical e implicaba fuertes connotaciones religiosas», sino que la conferencia en el ocaso de su vida mostraría que nunca se alejó verdaderamente de ella, a pesar de todos los avatares ocurridos¹⁷.

T. Sheehan resumió la carencia principal de *Heidegger y el nazismo*: «el mérito del libro de Farías es que vuelve a traer nuestra atención sobre un importante problema que merece un tratamiento más cuidadoso que el que el autor ha sido capaz de darle»¹⁸. No obstante, a pesar de sus defectos, la obra de Farías replanteó el problema con respecto a las formulaciones anteriores, pues en ella la acción política de Heidegger aparece afín a los grupos más radicales del nazismo (las SA y las agrupaciones estudiantiles que exigían la «segunda revolución») y los desencuentros, en consecuencia, se habrían debido a que el filósofo tenía posiciones más extremas que las que el mismo nazismo en el poder podía aceptar.

La afirmación de Sheehan revela que esta polémica permaneció en estado latente desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, reiniciándose episódicamente, pero sin alcanzar la envergadura que tomaría a partir de 1988. La primera intervención en este debate fue la de Karl Löwith con su artículo «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger», del año 1946, en el que caracterizaba a Heidegger como «nihilista» y creía encontrar en ello la causa principal de la adhesión de éste al nazismo. Este debate siguió esporádicamente de acuerdo a la aparición de obras que se ocupaban de la cuestión. Entre ellas podemos señalar, del mismo Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, donde desarrolla más extensamente sus argumentos; Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*; la importante recopilación documental de Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*,

¹⁷ V. Farías, *Heidegger...*, *op.cit.*, p. 16.

¹⁸ Cf. Sheehan, «Heidegger and...», *op.cit.*, p. 38. En la nota 5, Sheehan hace un listado de errores, confusiones de nombres, lugares y problemas en las citas de la obra de Farías.

Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*; Alexander Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*; Jean Michel Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*; Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Heidegger*; Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*¹⁹. Todas estas obras intentan responder a la pregunta acerca de si Heidegger puede ser considerado como nazi.

La recopilación de Schneeberger está compuesta exclusivamente por material correspondiente al período 1929-1933 y fue concebida como un «complemento a la bibliografía de Heidegger» (así rezaba el subtítulo de su primera edición). El sentido del conjunto es negativo hacia Heidegger (Schneeberger incluye documentos que no tienen que ver directamente con él para contextualizar su actuación, pero sin indicar por qué son atinentes) y la intención es recopilar los textos que el filósofo no habría incluido en sus obras completas. El tono crítico de Löwith se vuelve diatriba permanente en la obra de Lukács, quien estudia a Heidegger en un cuadro más amplio que va desde el último Schelling hasta 1933. El objeto de estudio de Lukács es lo que denomina «irracionalismo», el cual abarcaría prácticamente toda la filosofía alemana no marxista (con excepción del positivismo lógico). La falta de matices de la obra, unido a su sociologismo vulgar, que atribuye relaciones de causalidad directa entre la pertenencia de clase y la obra de un autor, provocaron lo que se observa de manera más neta posteriormente: quienes defienden a Heidegger de las críticas las asumen como «ataques» cuya intención real era política y limitando la cuestión al episodio del rectorado y quitándole toda importancia, así como cualquier relación concreta con la propia filosofía de Heidegger. Estos «ataques» podían provenir de ex allegados a Heidegger (Löwith), discípulos de Jaspers, quien había enfriado notablemente sus relaciones con Heidegger después de 1934 (Schneeberger) o autores marxistas. Sin duda, el *dossier* se mantuvo abierto en parte gracias a la intervención de pensadores de filiación marxista (Lukács, Adorno) o con cierta impronta marxista (Bourdieu).

Sin embargo, no pueden asimilarse todos los planteos críticos hacia Heidegger, pues a partir de la obra de Bourdieu, quien retomaba ideas de Christian Graf von Krockow, se comienza a relacionar la obra de Heidegger con los escritores caracterizados como «revolucionarios conservadores», en especial Ernst Jünger y Carl Schmitt²⁰. Mérito de

¹⁹ Karl Löwith, «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger», *Les Temps Modernes* 2 (1946) pp. 343-360 y *Denker in dürftiger Zeit* (1953), en *id. Sämtliche Schriften*, Band 8, Stuttgart, Metzler, 1986; Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (1953), trad. al español de W. Roces, *El asalto a la razón*, México, Grijalbo, 1983; Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*. Bern, (ed. del autor), 1962; Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie* (1964) ahora en *Gesammelte Schriften Band 6*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997²; Alexander Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1989 (1ª ed. 1965); J.M. Palmier, *Les Écrits politiques de Heidegger*, Paris, Ed. de L'Herne, 1968; Otto Pöggeler, *op.cit. supra*; Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (1975), republicado en Paris, Éditions de Minuit, 1988.

²⁰ El ensayo de Bourdieu, si bien fue escrito en 1975, antes de la publicación del libro de Farías sólo

Bourdieu fue el intento de establecer por primera vez una explicación sociológica de la obra de Heidegger, sin caer en los reduccionismos de los intentos anteriores. La obra de Bourdieu recurre a la topología para explicar la filosofía de Heidegger, la cual es entendida como una «posición» dentro del campo filosófico, esfera autónoma del campo mayor que lo incluye, el campo intelectual. Dado que la lógica que rige la dinámica de los campos es la acumulación de «capital simbólico» por parte de sus integrantes, la posición de Heidegger aparece emblemática y se explica a través del coloquio con Ernst Cassirer sobre la filosofía de Kant, celebrado en Davos en 1929, que es en realidad una disputa por la legitimidad filosófica dentro del campo.

Frente a la visión mitificada de los primeros años de Heidegger como docente que sus discípulos repetían²¹ (en la que Heidegger irrumpe súbitamente, revolucionando la fenomenología y rompiendo con todos los convencionalismos académicos) Bourdieu niega que las ideas de Heidegger representen tal rebeldía, sino que implican una restauración «conservadora» (tanto en el plano político como en el de la metafísica). Sin embargo, confrontado con el efecto revolucionario que se atribuye a Heidegger, Bourdieu señala que es análogo al que Max Weber encuentra en la oposición del «profeta» con el «sacerdote» en su sociología de la religión. Es análogo y no igual, porque Bourdieu sostiene que el papel real de Heidegger es el que Max Weber denominaba despectivamente –refiriéndose a los profesores que predicaban ideas políticas desde sus puestos de enseñanza– como «profetas de cátedra», que producen «cotidianamente la ilusión de la extra-cotidianeidad»²². La primacía de la topología para la comprensión de los textos (recordemos que según el sociólogo francés el campo intelectual es una estructura jerarquizada) lleva a Bourdieu a afirmaciones como las siguientes, en las que los textos pierden su relevancia interpretativa:

Toda la empresa filosófica de Heidegger puede entenderse como un *coup de force* (filosóficamente) revolucionario que intenta imponer en el campo filosófico una nueva posición hasta ahora ausente del campo de la discusión filosófica legítima, es decir reconocida en el ámbito universitario, y abandonada, como la lectura de Nietzsche [...] a los círculos políticos o literarios (como el círculo George) o a los grupúsculos de jóvenes estudiantes y auxiliares.²³

La dinámica de la topología termina triunfando sobre la interpretación textual. Esta ambivalencia se expresa en Bourdieu del siguiente modo:

había sido traducido al español y su gran difusión luego de 1988 se debió, asimismo, a que la metodología acuñada por el sociólogo francés pasó a ocupar un lugar central en la sociología de la cultura desde su primera publicación hasta su reedición, dándole a la obra una «contemporaneidad» que no había tenido con ocasión de su edición original.

²¹ Cf. Hannah Arendt, «Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt», *Merkur* 10 (1969), citamos según la traducción española de J. Tula, «Martin Heidegger a los ochenta años», *La Ciudad Futura*, 12 (septiembre-octubre de 1988), p. 33 y Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt, V. Klostermann, 1977, pp. 212-213.

²² Cf. P. Bourdieu, «La ontología política...», *op.cit.*, p. 76.

²³ *Ibid.*, pp. 122-123.

Es tan falso situar a Heidegger sólo en el espacio político, por la afinidad de su pensamiento con el de ensayistas como Spengler o Jünger, como colocarlo en el espacio «exclusivamente» filosófico, o sea en la historia relativamente autónoma de la filosofía, por su oposición a los neo-kantianos. Las características y efectos más específicos de su pensamiento tienen por principio esta dualidad de referencia.²⁴

Las dos citas muestran que el instrumental sociológico resulta insuficiente para explicar el sentido textual de *Ser y Tiempo*. Bourdieu niega que el proyecto filosófico de Heidegger sea realmente innovador, pero afirma que el *coup de force* heideggeriano era filosóficamente revolucionario. Las afinidades de Heidegger con algunos ensayistas políticos contemporáneos suyos son explicadas en términos de la disposición creada por el campo (el *habitus*), que le permite a Heidegger «traducir» filosóficamente esas afinidades en lenguaje filosóficamente legítimo. El problema de la obra de Bourdieu, en consecuencia, es la subsunción de la interpretación del texto heideggeriano en una topología social definida de antemano, lo que lo lleva a afirmaciones generales que disuelven la especificidad del texto filosófico en una función de intereses y estrategias sociales del actor, en este caso Heidegger.

La contradicción señalada en Bourdieu se explica por un supuesto que utiliza y que no explica. Bourdieu recurre, sin citarlo, a la dicotomía que Horkheimer establece acerca de la relación entre metafísica y política: el conservadurismo político tiende, a la vez, a mantener posturas escépticas o pesimistas en cuanto a la posibilidad de un cambio social programado y controlado; sin embargo, en el plano filosófico, los autores conservadores tienden a adoptar posturas optimistas en relación con la posibilidad de conocimientos metafísicos. Por el contrario, los autores no conservadores mantienen una postura inversa: al optimismo sociopolítico se une un escepticismo metafísico. Heidegger es así, un autor políticamente conservador y su proyecto filosófico puede parecer revolucionario únicamente en un contexto dominado por una filosofía escéptica en cuanto a la posibilidad de la metafísica: el neokantismo. De allí que Bourdieu insista en que el debate entre Heidegger y Cassirer ha sido siempre mal interpretado, ya que se le atribuye a aquél el papel del revolucionario y a este último el lugar del conservador. Cassirer es, con respecto a los valores sociales y políticos vigentes en la Alemania de entreguerras, el personaje verdaderamente revolucionario, por su condición de judío y titular de una cátedra.

El debate Heidegger-Cassirer es interpretado en la obra de Bourdieu, a pesar de sus afirmaciones en contrario, bajo el modelo de la disputa entre el sacerdote y el profeta, tal como las describe Max Weber en su sociología de la religión, con lo cual, se invierten los papeles antes asignados por el sociólogo. A Cassirer le corresponde el lugar del sacerdote, ya que, asumiendo el punto de vista de la tradición, guarda la correcta interpretación del

²⁴ *Ibid.*, p. 116.

texto consagrado (el *corpus* kantiano) y no pretende ser original sino fiel a él. Correlativamente, Heidegger tiene el lugar del profeta, aquél que provoca la ruptura denunciando la vaciedad del ritual y de la religión tal como se ha venido desarrollando y otorga un nuevo carisma a la vieja letra del texto. El carácter *conservador* de la empresa heideggeriana se explicaría, de acuerdo a nuestra reconstrucción de la argumentación bourdiviana, por ser una crítica metafísica de la crítica kantiana de la metafísica, de forma que ésta quede desactivada.

Palmier y Pöggeler, por el contrario, afirman la imposibilidad de subsumir la filosofía heideggeriana bajo el nazismo y muestran reparos hacia las contextualizaciones de la filosofía heideggeriana realizadas hasta ese momento. Tienden a aceptar las explicaciones de Heidegger sobre el episodio del rectorado²⁵ y a matizar las expresiones heideggerianas que podrían resultar más sospechosas. En el caso de Palmier, su estrategia es identificar el nazismo exclusivamente con el discurso racista y tomar al ideólogo Ernst Krieck como paradigma de esa posición. De este modo, Palmier intenta demostrar que si un connotado ideólogo nazi atacó a Heidegger, ello se debe a que su filosofía resultaba discordante a los oídos de las autoridades. Pöggeler critica la ligereza con que algunos intérpretes creen dar un contexto de ideas a la filosofía heideggeriana e identifican la prosa de Heidegger con la ideología *völkisch* de la «sangre y el suelo»²⁶. La posición de Pöggeler fue moderándose desde su inicial reluctancia hasta una problematización de las referencias de los textos de Heidegger, dejando un margen mayor para los planteos críticos y sin dejar de preguntarse por la cuestión. Un ejemplo de su manera de abordar el problema es el siguiente:

El verso de George sobre el semidiós que joven y bello emerge en la tierra ampliamente escindida podía ser pervertido de manera vergonzosa refiriéndolo a Hitler. Pero, ver en la actualidad de una manera tan pervertida el discurso de Hölderlin, George y Heidegger sería tan inadecuado como el intento inverso de querer destacar este discurso separándolos de todo contexto histórico.²⁷

El tratamiento que hace este autor de la cuestión es especialmente interesante para nuestros propósitos, ya que si bien insiste una y otra vez en la «dificultad» para comprender el contexto de ideas del Heidegger de la década del treinta, por otro, sostiene que el recorrido de Heidegger hacia la política debe ser reconstruido a partir de *Ser y Tiempo* y se pregunta si no es errónea la comprensión «individualista» que se le dio a esta obra desde su aparición, esto es, entenderla como un llamamiento al individuo a que reflexione sobre sí

²⁵ De hecho, la posición de Pöggeler sobre este episodio fue cambiando a medida que la investigación histórica fue demostrando el alcance mayor del compromiso de Heidegger, no obstante, no cambió su posición acerca de la imposibilidad de identificar la filosofía heideggeriana con el nazismo, lo cual ve como el objetivo principal de la mayoría de los críticos.

²⁶ Las críticas de Pöggeler aluden al artículo de Robert Minder, «Heidegger und Hebel oder die Sprache von Messkirch», en *id.*, *Dichter in der Gesellschaft* (1966), Frankfurt, Insel, 1983², pp. 234-294.

mismo y se sitúe en una época de decadencia²⁸. Por ello, Pöggeler afirma que para alcanzar el ámbito de lo político en el pensamiento de Heidegger hay que atender a los cambios en el tratamiento de la realización de la existencia, a la aparición y tematización creciente en la propia obra heideggeriana de un acontecer colectivo al que Heidegger llama «pueblo», opuesto a esa otra dimensión colectiva que es el «uno».

Nos interesa señalar dos títulos que se ocupan en parte de la cuestión que exponemos y que tuvieron cierto renombre en la exégesis. El libro de Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*²⁹ trata acerca de la relación entre arte y política en Heidegger. La tesis central de Lacoue-Labarthe sigue en la senda de la deconstrucción del «humanismo» propia de la filosofía francesa desde los años sesenta, la cual se había servido para tal fin de la filosofía del «segundo Heidegger» y de la *Carta sobre el Humanismo*³⁰. Según Lacoue-Labarthe, el problema que lleva a Heidegger hacia el nazismo consiste en que en *Ser y Tiempo* no llegó a deconstruir completamente el subjetivismo, por tanto, el ser-con «propio» es confundido con una entidad. La evolución posterior de Heidegger lo llevará a reemplazar aquella noción por la de «pueblo», lo cual lo pone en disponibilidad para el nazismo³¹. La tesis de Lacoue-Labarthe parece poco verosímil, ya que su fundamento es la identificación entre subjetivismo y humanismo, esto es, equipara la crítica a un concepto gnoseológico, como el de sujeto, con un término que carece de sentido técnico (excluimos su uso histórico, referido al Renacimiento) y que, en todo caso, tiene un significado valorativo si es usado a fines del siglo XX³².

La obra de Hans Sluga, *Heidegger's Crisis*, expone una reconstrucción de las relaciones entre filosofía y política en el contexto de la universidad alemana³³. El interés principal de Sluga es exponer las diferentes ideas de los filósofos que adhirieron al nazismo, de forma que Heidegger deje de ser un caso único y se pueda comprender mejor la situación sobre la que se desenvuelve su pensamiento. La imagen de la universidad alemana que nos da Sluga, con una masiva, si no adhesión, por lo menos tolerancia del cuerpo profesoral al nazismo coincide con lo que muestran investigaciones empíricas sobre

²⁷ Pöggeler, *op.cit.*, p. 79.

²⁸ *Ibid.*, p. 14.

²⁹ Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Bourgois, Paris, 1987. Cabe consignar que esta obra de Lacoue-Labarthe apareció poco antes que el libro de Farías.

³⁰ Para una crítica de las interpretaciones corrientes en la filosofía francesa de ese texto heideggeriano, cf. Luc Ferry y Alain Renaut, *La Pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 61-64.

³¹ P. Lacoue-Labarthe, *op.cit.*, p. 115.

³² Esta tesis lo llevó a Lacoue-Labarthe a sostener una hipótesis paradójica: «el nazismo es un humanismo en tanto que reposa sobre una determinación de la *humanitas*» (p. 81), la cual le fue muy criticada. Cf. Ferry y Renaut, *Heidegger et les modernes*, pp. 11-14.

³³ Hans Sluga, *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge, Harvard, 1995².

la planta de profesores de filosofía en las diferentes universidades alemanas³⁴. El interés de la obra de Sluga reside más en la descripción del contexto de ideas que en sus análisis de Heidegger. Especialmente interesante es la distinción que hace Sluga entre dos tipos de apoyos al nazismo en el campo filosófico: el de los conservadores, simbolizados por Nicolai Hartmann, Felix Krüger y Arnold Gehlen y el de los radicales, cuyas figuras principales serían Alfred Bäumler y Heidegger. Lo que separa a unos de otros, a juicio de Sluga es su fuente de inspiración a la hora de explicar o definir el nazismo y la «germanidad», los conservadores se inspiran en Fichte y los radicales en Nietzsche.

d) La rehabilitación de Carl Schmitt.

El caso de Carl Schmitt es diferente ya que no hay un «*affaire* Schmitt» comparable al «*affaire* Heidegger». Siendo ambos los dos filósofos de mayor peso que colaboraron con el nazismo, el compromiso de Schmitt fue más estentóreo que el de Heidegger y su permanencia en cargos oficiales abarcó los tres primeros años de la dictadura nazi. Los debates acerca de la filosofía política de Schmitt y su relación con una ideología política concreta, en este caso, el nazismo, se dan inversamente que en el caso de Heidegger: si en aquel caso quienes iniciaban el debate intentaban demostrar la relación efectiva de la filosofía heideggeriana con el nazismo, en el de Schmitt, este planteo es inverso y se intenta demostrar que, a pesar de su relación con el nazismo como funcionario, su filosofía política no puede ser considerada como una pieza de ideología nazi. Por ello, el debate es de otra naturaleza y se mantuvo dentro de los cánones académicos. Al igual que en el caso de Heidegger, el primero en señalar una relación interna entre la filosofía política de Schmitt y su toma de partido por los nazis fue Karl Löwith con su artículo «*Politischer Dezisionismus*»³⁵. Posteriormente a la Segunda Guerra Mundial, Schmitt vivirá en un aislamiento del cual sólo saldrá con ocasión de alguna publicación, a diferencia de Heidegger, que conocerá la difusión mayor de su obra en el exterior de Alemania precisamente desde mediados de la década del cuarenta y durante toda la del cincuenta. A pesar de su aislamiento, durante este periodo importantes estudiosos alemanes trabajarán a partir de las hipótesis establecidas por Schmitt en sus obras³⁶, siendo su repercusión en el exterior muy escasa (salvo España y durante la década del treinta en Italia).

³⁴ Cf. George Leaman, *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*, Berlin, Argument, 1993.

³⁵ Reimpreso bajo el título «*Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*» en Karl Löwith, *Sämtliche Schriften, Band 8, Heidegger-Denker in dürftiger Zeit*, Stuttgart, Metzler, pp. 32-71.

³⁶ Los casos más importantes son los de Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise* (Freiburg/München, Karl Alber, 1959) su obra sobre la filosofía política moderna y el primer libro de Jürgen Habermas,

A partir de los años setenta la obra de Schmitt será redescubierta en Italia, con ocasión de la traducción de algunas de sus obras en la recopilación titulada *Le categorie del «politico»*³⁷. Paradójicamente, o quizás un signo de la crisis del marxismo que mencionamos más arriba, la obra de Schmitt concitó un importante interés entre los marxistas italianos. Entre las intervenciones más importantes se encuentran las de Mario Tronti y, sobre todo, las de Massimo Cacciari y Giacomo Marramao. La utilización de Schmitt por estos autores apunta a sostener la autonomía de la política con respecto a las demás instancias sociales y, sobre todo, para la crítica de la noción de revolución, la cual es abandonada y se considera a la política como el «[...] territorio de la escisión, del desencuentro, de la decisión que divide y que instaura un orden fundado sobre lo relativo.»³⁸. Si la idea de revolución ha caído, debe pensarse lo político como un orden fundado sobre el cálculo y carente de una sustancialidad última. La teoría schmittiana de la decisión soberana que se funda sobre la nada era reintroducida en la teoría política a través de la cultura postmoderna.

En los últimos diez años hubo una verdadera explosión de estudios sobre la filosofía política de Schmitt en los Estados Unidos, la mayoría de los cuales centraron su interés en su crítica al liberalismo. La difusión de Schmitt en el mundo angloparlante se explica por el desconocimiento que la mayor parte de los especialistas en filosofía política tenía acerca de los debates político-constitucionales de la época de la República de Weimar, siendo Hans Kelsen el único autor de ese período cuya obra se difundió en lengua inglesa. Asimismo, el renacimiento de la teoría política liberal en las últimas décadas trajo nueva actualidad tanto a esos debates como a las posiciones críticas del liberalismo. Frente a la crítica al liberalismo de cuño ético predominante en el mundo académico norteamericano, la obra de Schmitt ofrecía una poderosa argumentación que, por el contrario, insistía en la autonomía de la política frente a la ética y que permitía la relación de la filosofía política con la teoría sociológica, dándole una concreción a la crítica ausente en la objeción puramente normativa.

El caso de la revista *Telos* nos ofrece una perspectiva paralela a la que ocurrió en Italia. Al igual que los intelectuales del PCI que redescubrieron a Schmitt, *Telos* era una revista de orientación marxista crítica y con un fuerte interés en la Escuela de Frankfurt. La

Strukturwandel der Öffentlichkeit (Neuwied, Luchterhand, 1962).

³⁷ Carl Schmitt, *Le categorie del «politico»*. *Saggi di teoria politica a cura de Gianfranco Miglio e di Pierangelo Schiera*, Bologna, Il Mulino, 1972.

³⁸ Carlo Galli, «Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica», *Materiali per una storia della cultura giuridica*, vol. IX, nº1 (junio 1979), p. 141. Las obras donde se presentaron estas tesis eran: Massimo Cacciari, *Intransitabili utopie*, apéndice a Hugo von Hofmannsthal, *La Torre*, Milano, Adelphi, 1978; Giacomo Marramao, *Il Politico e le trasformazioni. Critica del capitalismo e ideologie della crisi tra anni Venti e anni Trenta*, De Donato, Bari, 1979; *id.*, *Politica e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma, Editori Riuniti, 1983; Mario Tronti, «Su Schmitt, “Le categorie del politico”» en *id.*, *Soggetti Crisi Potere, Antologia di scritti e interventi*, Bologna, Cappelli Editore, 1980, pp. 71-81.

insatisfacción cada vez mayor con el tipo de crítica política y cultural derivada del marxismo posterior al año 68 llevó a una división de la revista y quedó a cargo de ella un grupo de intelectuales que la transformaron en una revista de orientación schmittiana. Paul Piccone, su director, justificó este cambio de dirección señalando la impotencia crítica del marxismo actual y sosteniendo que en la obra de Schmitt pueden encontrarse los elementos para una teoría de la política coherente que no abandone las premisas marxistas de la lucha de clases y no la osifique en una dialéctica predeterminada, al igual que en ella hay una penetrante crítica del liberalismo. Pero el interés mayor de los miembros de *Telos* por Schmitt, a diferencia de los marxistas italianos, residía en la rehabilitación del populismo. Por ello, el decisionismo de *El concepto de lo político* es para ellos menos relevante que el escrito de 1934 *Sobre los tres tipos de pensamiento jurídico*, en el que Schmitt procura demostrar que decisionismo y normativismo presuponen siempre órdenes jurídicos concretos ya existentes. De manera diferente a los defensores del «comunitarismo», los miembros de *Telos* reconocen su propia visión de la comunidad como postmoderna y consideran que el problema no debe plantearse en términos de la dicotomía liberalismo-antiliberalismo, sino entre reformulaciones modernistas y antimodernistas de la misma tradición liberal³⁹.

e) «Nación» como concepto filosófico-político.

En la filosofía política moderna pasa desapercibida la centralidad del concepto «nación». En ella se da por supuesto que el Estado erigido por la voluntad general o la del primer legislador es un Estado nacional, pero nunca se interroga acerca del «nosotros» que lleva a cabo la constitución de los Estados del siglo XIX y XX. El liberalismo da por supuesta la existencia de la nación y el pluralismo propio de todo Estado liberal supone una base mínima de acuerdo que sólo puede ser la pertenencia a una misma nación. Puede responderse que si este supuesto permanece tácito, o que se considera a la nacionalidad como algo «natural», ello ocurre porque tal principio no alcanza realidad teórica hasta que Rousseau lo trata en el *Contrato Social* (1762) y luego Sièyes extiende el principio de la nacionalidad a todo el pueblo en su obra *¿Qué es el Tercer Estado?* (1789). Ello explica que su realidad efectiva, esto es, la suposición de que todo súbdito es un ciudadano y que todos

³⁹ La «conversión» de *Telos* en revista schmittiana fue a partir del número 72 (verano -boreal- de 1987), edición especial dedicada a Carl Schmitt. Sin embargo, no fue hasta el número 107 (primavera de 1996) en que la revista, a través de un artículo editorial del mismo Piccone, hizo las cuentas con su propio pasado marxista. Cf. Paul Piccone, «The Tribulations of Left Social Criticism: Reply to Palti», pág. 139-168. Sobre la concepción del populismo de *Telos* cf. Paul Piccone et al. *Populismo posmoderno*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

los ciudadanos de un Estado poseen la misma nacionalidad, no aparecerá hasta la Revolución Francesa, a partir de la cual se identifica al «pueblo» con la «nación», que hasta ese momento sólo designaba al conjunto de las familias patricias⁴⁰.

La teoría política moderna, cuyo resultado más destacado es la fundamentación del liberalismo político, es estatista, ve en el Estado el principio de organización adecuado a las sociedades europeas occidentales y la razón de ello está en que la pregunta que la guía desde Maquiavelo es cómo fundamentar la obediencia al Estado, es decir, cómo asegurar la paz. Este estatismo ocluye lo que Anthony Smith llamó el «nacionalismo metodológico»: el hecho de que la teoría considera al contorno de la sociedad coincidente en su mayor parte con el del Estado nacional y posee una definición territorial de la sociedad nacional-estatal⁴¹. Si lo propio de la política moderna es que su actor es el Estado, el vínculo emotivo y legitimador entre ese Estado y sus súbditos, la nacionalidad es lo que permite pasar desde una concepción puramente mecánica del Estado (como en Hobbes y el contractualismo) a una donde éste es visto como comunidad.

Este principio está hoy en crisis, tanto en lo que concierne a la soberanía estatal como en lo que se refiere al lazo de unión establecido por la nación. Esta crisis tiene varias causas, la primera y más evidente, el proceso de globalización y constitución de un mercado mundial, que transforma las identidades existentes, perforando el límite que constituían las fronteras de los Estados nacionales, proceso que encuentra un antecedente con la partición del mundo en dos bloques enfrentados luego de 1945. En segundo lugar, la historia del siglo XX sufrió los horrores a los que llevó el nacionalismo sin frenos en las dos guerras mundiales. En la conciencia colectiva, el nazismo obró como el ejemplo de aquello cuya repetición resultaría intolerable, lo cual sirvió para que se pusiera distancia frente a las exigencias de autoafirmación nacional permanente. Del mismo modo, la transformación de las sociedades europeas occidentales hacia pautas sociales, políticas y culturales homogéneas y la asociación de esos Estados en comunidades mercantiles supraestatales provocó también un distanciamiento con respecto a las creencias del pasado, la primera de ellas, la nación, el fundamento emotivo de la pertenencia, pero también de la intensificación de las disputas en la historia europea del siglo XIX y primera mitad del XX.

Por todas estas razones hoy nos resulta visible cómo fueron constituyéndose procesos de construcción de nacionalidades que configuraron profundamente el horizonte de las ideas hasta 1945. La posibilidad de tomar distancia frente a estas identidades

⁴⁰ Podría objetarse que existen Estados plurinacionales. Sin embargo, en el marco definido por la política occidental los casos son mínimos (y varios de ellos se disolvieron por guerras civiles), a pesar de las concepciones multiculturalistas que tienden a enfatizar la «etnicidad» frente a la nacionalidad común.

⁴¹ A. D. Smith, *Nationalism in the Twentieth Century*, Oxford, 1979, p. 191, citado por Ulrich Beck, *Was ist Globalisierung?*, trad. al español de B. Moreno y M. R. Borràs, *¿Qué es la globalización?*

homogéneas también nos permite examinar las estrategias mediante las cuales dichos procesos se realizan o refuerzan y también, lo que constituye el núcleo de nuestro trabajo, cómo pueden los intelectuales meditar y justificar mediante sus obras (incluso las «altas») lo que consideran que es la esencia o el núcleo de una identidad nacional determinada, en este caso la alemana, la cual tanto Schmitt como Heidegger perciben como sumida en una profunda crisis o amenazada por fuerzas externas e internas.

f) La «Revolución Conservadora» en la Alemania de Weimar.

Podría sostenerse que tanto en Heidegger como en Schmitt hay una cercanía con el nazismo que no impide la existencia de importantes diferencias. Creemos que el suelo común que aproxima a ambos a esa ideología es el fenómeno poliédrico que se llamó «Revolución Conservadora», y las obras de los dos pensadores entre 1920 y 1936 pueden comprenderse como fuertemente relacionadas y emparentadas con este clima de ideas. El fenómeno recibe diversos nombres: en 1938, Hermann Rauschning, un exiliado alemán cercano a Franz von Papen, titula su alegato contra el nazismo *La Revolución del Nihilismo*. En su monumental reconstrucción de la bibliografía sobre el tema, Armin Möhler utilizó el término «Revolución Conservadora». Fritz Stern denominó a estas corrientes «pesimismo cultural». En 1984, en su exposición general del fenómeno, Jeffrey Herf acuñó la fórmula «Modernismo reaccionario»⁴². La diversidad de denominaciones refleja la variedad de motivos que podemos encontrar en él. De las cuatro designaciones, las dos primeras y la última parecen reunir impulsos contradictorios. De hecho, pueden encadenarse entre sí, de acuerdo al punto que se quiera enfatizar, sea el clima decadentista, sea su oposición al conservadurismo tradicional, sea su intento de reconstruir completamente la sociedad desde los cimientos.

Frente a la vertiginosa modernización económica de Alemania en las dos últimas décadas del siglo XIX, entre algunos grupos intelectuales se difundieron rápidamente dos tópicos: el la «decadencia» de la cultura alemana frente a la modernización que imponía el tipo de sociedad característica de Francia e Inglaterra y, poco más tarde, esa decadencia es reinterpretada por otros como «degeneración», convirtiendo así el *locus* cultural en

Barcelona, Paidós, 1998, p. 43.

⁴² Hermann Rauschning, *Die Revolution des Nihilismus* (1938), trad. al español por F. Ayala, *La revolución del nihilismo*, Buenos Aires, Losada, 1940; Armin Möhler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994⁴; Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the German Ideology*, Berkeley, California, 1961; Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich* (1984), trad. al español de E. Suárez, *El modernismo reaccionario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

biológico, acorde con la difusión del biologismo en la cultura occidental por esos mismos años. Para enfrentar a esta «decadencia», los ideólogos alemanes postularon diversas utopías, como la del «retorno a la naturaleza» (opuesto al crecimiento indetenible de las ciudades industriales) y que se difundió sobre todo en los movimientos de juventudes, así como la búsqueda de una religión nacional que brindara el lazo de unión que la secularización del cristianismo impedía. La obra de Oswald Spengler, *La decadencia de occidente*, publicada en 1918, pero escrita durante la guerra elevará a morfología de la completa historia occidental este *pathos* de la decadencia⁴³. Paralelamente, estos grupos impulsaban una organización social y política fuertemente autoritaria. El estallido de la Primera Guerra Mundial brindó el elemento de unión y de causa nacional del cual desesperaban los teóricos del pesimismo cultural.

Si bien en todos los países beligerantes existieron intelectuales dispuestos a justificar la guerra desde el punto de vista de su país, en Alemania fueron más lejos que en ninguna otra parte y tuvieron un ardor bélico aún más intenso que el de cualquier otro grupo social. Se denominó «ideas de 1914» a la panoplia de alegatos nacionalistas ensayados durante la guerra, que no sólo tendían a justificarla ampliamente, sino también a oponer la *Kultur* alemana tanto a la barbarie rusa como –y sobre todo– a la *Zivilisation* anglo-francesa. Las obras escritas bajo esta matriz son numerosísimas, y varias se deben a la pluma de importantes pensadores⁴⁴, pero la más célebre fueron las *Consideraciones de un apolítico* de Thomas Mann, verdadero catálogo del conjunto de «ideas de 1914»⁴⁵. Para nuestro objetivo, el fenómeno «Revolución Conservadora» es relevante en cuanto a partir de ella se puede detectar lo que Domenico Losurdo denominó la *Kriegsideologie* difundida entre los intelectuales alemanes desde 1914 y que, transformada y radicalizada después de 1918, con las variaciones que correspondan de acuerdo al autor que se trate y que se mantendrá hasta 1933 como una fuerte corriente de concepciones nacionalistas⁴⁶.

⁴³ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918, 2ª ed. ampliada 1923), München, DTV, 1979.

⁴⁴ Cf. entre otros, Georg Simmel, *Der Krieg und die geistige Entscheidungen*, (1917), reimpresso en *id.*, *Gesamtausgabe Band 16*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999; Hermann Cohen, *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes*, Berlin, 1914; Max Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Leipzig, Verlag der Weissen Bücher, 1915; Paul Natorp, *Deutscher Weltberuf I: Die Weltalter des Geistes; Deutscher Weltberuf II: Die Seele des Deutschen*, Jena, Diederichs, 1918.

⁴⁵ Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin, S. Fischer, 1918, ampliación de la primera exposición de las mismas ideas en dos ensayos publicados en 1914: «Gedanken im Kriege» y «Friedrich und die grosse Koalition», ambos reeditados en Thomas Mann, *Essays. Band 1. Frühlingsturm 1893-1918*, Frankfurt, Fischer, 1993, pp. 188-205 y 210-268 respectivamente. Ver la excelente exposición acerca de la amplitud del involucramiento de los intelectuales alemanes en la justificación de la guerra realizada por Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*, Berlin, Alexander Fest Verlag, 2000; cf. también el artículo de Hermann Lübbe, «Die philosophische Ideen von 1914», en *Politische Philosophie in Deutschland* (1963), München, DTV, 1974, pp. 171-236.

⁴⁶ Cf. Domenico Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

El estallido y triunfo del comunismo en Rusia brindará una doble fuente de motivos: por un lado, radicalizará aún más las posiciones y proporcionará una justificación al diagnóstico de que se estaba enfrentando una lucha a muerte por la supervivencia, con lo cual se unía la consideración de Rusia como encarnación de la barbarie, tradicional en el siglo XIX, con el temor al comunismo. Pero por otro lado, la sociedad comunista también proporcionará a algunos de estos autores la inspiración para bosquejar una sociedad completamente militarizada y jerarquizada y que sin embargo habría resuelto el problema de la división en clases. A partir de este punto se puede trazar una línea divisoria, dentro del más amplio espectro de las ideas de la derecha alemana, entre el «pesimismo cultural» propiamente dicho y los autores «conservadores revolucionarios». La posición frente al experimento comunista separa claramente a los primeros de los segundos, incluso cuando, entre los «pesimistas culturales», haya figuras como Spengler o Moeller van den Bruck, que muestran una cierta afinidad con la cultura rusa, a la que oponen al complejo cultural europeo occidental. Los autores revolucionario-conservadores otorgarán una centralidad al fenómeno de la Revolución Rusa que excede la denuncia sistemática de una amenaza que se cierne.

Del mismo modo, se puede señalar que la diferencia de edad entre unos y otros implicó que los más jóvenes entre los conservadores revolucionarios tomaran parte en la Primera Guerra Mundial. La «experiencia del frente» no debe entenderse sólo como la participación de una comunidad guerrera en la que algunos quieren encontrar el modelo de sociedad futura, sino que además está ligada esencialmente al manejo de la técnica más desarrollada. De allí que las posiciones de estos autores frente a la técnica diferirán de la de los «pesimistas culturales» y la de los autores populistas del movimiento *völkisch*, quienes muestran un rechazo a la técnica y a la gran ciudad que entre los conservadores revolucionarios no se presenta.

El hecho de que los autores de este campo realizaran sus obras principales durante la época de la República de Weimar (a diferencia de los *Kulturpessimisten*, quienes publican sus obras más conocidas entre 1900 y 1918), dejó en ellos la impronta del vocabulario de la filosofía de la existencia de Kierkegaard, que se difundió rápidamente en la Alemania de esos años. De allí el énfasis permanente en las condiciones «existenciales» de los fenómenos estudiados, de la «concreción» frente a las abstracciones. Un vitalismo difuso recorre los escritos de estos autores que, si por un lado relaciona a algunos de ellos con el vocabulario del movimiento *völkisch*, por otro conlleva la difusión de las concepciones «orgánicas» y totalizadoras.

Como última diferencia principal entre el «pesimismo cultural» y el «conservadurismo revolucionario» podemos señalar su *pathos* divergente frente a la historia. Si ninguno de los dos acepta la noción lineal del progresismo histórico, en los conservadores revolucionarios

hay una confianza frente al futuro ausente en los otros autores, para quienes la concepción «decadentista» es central, así como tampoco podemos encontrar en aquellos una nostalgia por el pasado a partir de la cual se configure su actitud frente al presente. Los conservadores revolucionarios no tienen intenciones restauradoras, pueden añorar la disciplina prusiana, pero no al Imperio ni al Kaiser.

La figura de Ernst Jünger es central como definitoria del nuevo clima de ideas que resulta de la derrota. La exaltación de la lucha y de las virtudes guerreras en la obra de Jünger entre 1920 y 1933, así como su defensa de un nuevo orden autoritario que deje atrás las divisiones de la sociedad burguesa dio origen a lo que se llamó «nuevo nacionalismo», quien tuvo en él a su portavoz más destacado. Tanto Heidegger como Schmitt tendrán lazos cercanos con Jünger, a pesar de que no se tratarán entre sí. Será Heidegger quien más contribuya a valorar la obra de Jünger *El Trabajador* (1932), realizando seminarios sobre ella y considerándola como la clave de su tiempo⁴⁷. Del mismo modo, el *pathos* de la lucha, del heroísmo y del riesgo es visible en Schmitt, sobre todo en su escrito principal, *El concepto de lo político*. Los temas tratados por Jünger reaparecerán en las obras de ambos, aunque con fines distintos y con diferente grado de aceptación de las hipótesis del escritor. Nos parece, sin embargo, importante la entrada a la problemática a través de su obra entre 1920 y 1932 porque en ella se definen cuestiones centrales, ausentes en los escritores anteriores y frente a las cuales tanto Heidegger como Schmitt tomarán posición.

Hipótesis de trabajo

En la investigación siguiente nos proponemos examinar la manera en que la elucidación de la política se presenta en las obras de Martin Heidegger y de Carl Schmitt, pero centrándola en la comprensión que tienen del «pueblo». Nos interesa enfocar esa cuestión pues es a través de ella como se alcanza la cuestión de la nación. Tanto Heidegger como Schmitt intentarán responder a la pregunta acerca de lo político y sostenemos que el supuesto a las respuestas de ambos es la noción de «nación». Nuestra tesis consiste en que el abordaje de la cuestión de la política a través de esta noción permite ordenar elementos en sus filosofías que, de otro modo, permanecen sin relación aparente. Hemos querido señalar cómo el análisis centrado en la relación de ambos con el nazismo parece dirigirse más a la condena o a la absolución y se deja de lado que, más allá de la opción política concreta de ambos, en ambas filosofías se configura un conjunto de reflexiones

⁴⁷ Es sabido que en 1960, con ocasión de la recopilación y selección de sus escritos para la primera edición de su obra completa, Jünger pensaba descartar esa obra, considerándola un ensayo demasiado ligado a su tiempo, y que fue Heidegger quien lo convenció de la importancia de la obra.

sobre la colectividad y su identidad que necesariamente remiten al concepto «nación», esto es, que, siendo nacionalistas, pueden presentarse también como discordantes frente al poder hitleriano. El hecho de que tanto Heidegger como Schmitt rechazaran el biologismo de los nazis y que, al menos en sus obras principales, no haya trazas de antisemitismo, sirvió a algunos intérpretes para sostener que, en consecuencia, no pueden ser equiparados con los nazis. De todos modos, a nuestro juicio el problema consiste en evitar ese tipo de enfoques y atender a que, más allá de las discordancias, ambos desarrollan –por vías separadas, pero no por eso incomunicadas– los motivos de pensamiento típicos del nacionalismo alemán en las primeras décadas del siglo XX, el cual no tiene que ser necesariamente racista.

En el estudio de fenómenos culturales de la Alemania de entreguerras la identificación inmediata de nacionalismo y nazismo produce el efecto de una ilusión óptica, ya que limita el campo en consideración, y un conjunto que en la cultura alemana existía desde décadas y exhibía una variedad de grupos y grupúsculos es subsumido bajo uno de los grupos que lo formaban. Günter Maschke observó: «asombrosamente, rara vez se ha visto que el Estado nación está en el centro del pensamiento de Schmitt y que Schmitt es nacionalista»⁴⁸. Con el mismo sentido, Pöggeler se pregunta: «¿es que no había una determinada orientación en el pensar de Heidegger que llevó a este último a caer –no sólo por azar– en las cercanías del nacional-socialismo, sin que Heidegger volviera a salir jamás real y efectivamente de esa proximidad?»⁴⁹ Esta «cercanía» es el nacionalismo de la propia meditación heideggeriana a partir de los años treinta, ya que el mismo comentarista, como ya vimos, negaba enfáticamente la posibilidad de identificar la filosofía de Heidegger con el nazismo. Los dos comentaristas, no obstante, están señalando que para la correcta comprensión de ambas obras se debe sacar a la luz este centro que permanece oculto⁵⁰, toda vez que para comprenderlo se lo identifica inmediatamente con el nazismo o se lo descarta, ya que es diferente de él. Losurdo sostiene que no puede establecerse una línea demarcatoria entre teoría e ideología en la filosofía de Heidegger, de forma que lo político quede aislado de la teoría. Ello no significa suscribir a la tesis de Bourdieu de que la filosofía de Heidegger sea política del inicio al fin, sino que este filósofo, y creemos que esto también es válido para Schmitt, reflexiona y teoriza a partir de convicciones que no pueden ser simplemente aisladas como «elementos cosmovisionales» como sostiene Habermas sobre

⁴⁸ Günter Maschke, *Der Tod des Carl Schmitt. Apologie und Polemik.*, Wien, Karolinger, 1987, p. 61.

⁴⁹ Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963), citamos el epílogo a la segunda edición alemana de 1983 según la traducción de F. Duque, Madrid, Alianza, 1986, p. 347.

⁵⁰ Incluso Pöggeler se preguntará dos años después si no habrá alguna relación entre la problematización de la metafísica por parte de Heidegger y su toma de posición política, en ese sentido, concluye, Heidegger nos es ampliamente desconocido. Cf.: Otto Pöggeler, «Den Führer führen? Heidegger und kein Ende» (1985), en *id.*, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München, Karl Alber, 1992, p. 207.

lo político en Heidegger⁵¹, sino que ellas les permiten tomar una perspectiva externa a aquellos fenómenos objeto de su reflexión (el liberalismo, la sociedad moderna, la ciudad, el Estado) y a ambos justificar teóricamente sus elecciones.

En este camino aparecerán gradualmente las diferencias: la inspiración de Heidegger se basará cada vez más en la helenidad y en la polis griega, Schmitt, por el contrario, verá en la romanidad, en el *Imperium* y en su heredera, la Iglesia Católica, la clave para la comprensión de lo político. Nos proponemos, en consecuencia, reconstruir cómo estos motivos e ideas están presentes en ambas obras ya en la década del veinte y cómo se configura a partir de ellos un objeto privilegiado de reflexión: el estatuto de la identidad alemana. Leeremos las obras de ambos al modo de ensayos de interpretación de la identidad nacional alemana, cómo se plantea el problema de la fundación de la comunidad, del acontecimiento que funda y del horizonte en que acontece, el significado del héroe y de la lucha, de la «forma de vida» y la «homogeneidad», así como el de un «pueblo histórico».

Nuestra investigación se organiza a partir del examen de los supuestos comunes a ambos casos, ligados a la filosofía de la existencia y el problema de la muerte. En Heidegger el recorrido comienza con el problema de la dimensión colectiva de la existencia «propia». La elucidación de una dimensión colectiva que no esté signada por la impropiedad es el problema de la historicidad. El establecimiento del «acontecer» histórico entendido colectivamente no es resuelto en *Ser y Tiempo*. En la obra posterior se delinearán el pasaje hacia esta dimensión. La elucidación del carácter de la unidad común se desarrolla a partir de su discurso de asunción del rectorado de la Universidad de Friburgo, en 1933 y el curso de 1934, *Lógica como pregunta por la esencia del lenguaje*⁵². La pregunta rectora de Heidegger es ¿quiénes somos nosotros? Esta pregunta por la identidad es respondida en los cursos siguientes: el primer curso sobre Hölderlin, *Los himnos de Hölderlin »Germania« y »El Rin«*⁵³ e *Introducción a la Metafísica*⁵⁴. En estos mismos años tiene lugar lo que Heidegger mismo llamó su *Kehre*: el abandono de la pregunta por el sentido del ser, formulada en *Ser y Tiempo* y a juicio de Heidegger todavía ligada a la metafísica, por la pregunta por la verdad del ser. La verdad del ser acontece históricamente, es decir, para un pueblo determinado. Creemos que la verdad que Heidegger quiere desocultar en sus escritos sobre el arte es la verdad que, a su juicio, los alemanes no han escuchado. De este modo, la problemática de la *Kehre* se presenta así como unida a una cuestión política:

⁵¹ Cf. «Heidegger: obra y visión del mundo» (prólogo a la edición alemana del libro de V. Farías, 1989), recogido en, *id.*, *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 29.

⁵² Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 38, Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934), Frankfurt, V.Klostermann, 1998.

⁵³ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 39, Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* (1935), Frankfurt, V. Klostermann, 1989²

⁵⁴ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 40, Einführung in die Metaphysik* (1953), Frankfurt, V. Klostermann, 1983.

desocultar la verdad del ser es responder a la pregunta por la identidad de los alemanes.

En el caso de Schmitt el recorrido comienza con el diagnóstico político-epocal del propio Schmitt: la nueva situación provocada por la Revolución Rusa. Estudiaremos la relación de la teoría política schmittiana con la teoría de la violencia de Georges Sorel y el *pathos* de la inminencia de la *batalla napoleónica* presente en los textos de Schmitt de la década del veinte. Nos interesa elucidar que lo que según Schmitt está en juego es lo que él llama «la forma de vida», la cual está ligada a conceptos como «identidad» y «homogeneidad». Paralelamente, la propia teoría política de Schmitt se pregunta por la constitución del pueblo como soberano. El pasaje de la soberanía de uno a la soberanía de todos lleva a Schmitt a preguntarse por la cuestión de la nación como soberana. A partir de la subida al poder del nazismo, Schmitt intentará reflexionar estos problemas dentro de un marco que favorezca la institucionalización, por ello el problema del pueblo será tratado en relación con la reflexión acerca de los «órdenes jurídicos concretos» y de la «organización triádica de la unidad política» en Estado, Movimiento y Pueblo⁵⁵.

Organización de la tesis

Nuestra investigación está encuadrada dentro de la filosofía política por la problemática de la que se ocupa. Ello no significa una defensa de difusos géneros filosóficos, sino que el tipo de preguntas que realizaremos a los textos supeditan las cuestiones de otro orden a su relación y encadenamiento con las cuestiones políticas. Ello no implica ignorar que tanto en el caso de Heidegger como en el de Schmitt aparecen cuestiones de órdenes diferentes (metafísicas, antropológicas, estéticas) que exigen ser atendidas como tales. Insistimos en la definición filosófico-política de nuestro trabajo pues tanto para Heidegger como para Schmitt la elucidación de los conceptos relativos a la identidad nacional no puede realizarse por otros medios que los exclusivamente teóricos. No obstante, la prioridad que damos a las preguntas políticas implican que nuestra lectura de los textos apunta hacia una lectura histórica y contextualista de las cuestiones tratadas. Nuestro trabajo pertenece a la filosofía política por el tipo de preguntas que se realiza y por los textos que se analizan, pero, asimismo, puede ser entendido como un texto de historia de las ideas, pues en él desplegaremos el tratamiento que textos metafísicos y filosófico-

⁵⁵ Carl Schmitt, *Die Diktatur* (1921), Berlin, Duncker und Humblot, 1994⁶; *id.*, *Politische Theologie* (1922), Berlin, Duncker und Humblot, 1993⁶; *id.*, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), Berlin, Duncker und Humblot, 1996⁶; *id.*, *Römischer Katholizismus und politische Form* (1925), Stuttgart, Klett-Cotta, 1984; *id.*, *Politische Romantik*, Berlin, Duncker und Humblot, 1925²; *id.*, *Der Begriff des Politischen* (1932), Berlin, Duncker und Humblot, 1996⁶; *id.*, *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934; *id.*, *Über die drei Arten des*

políticos dan a cuestiones ideológico-políticas y organizamos las respuestas en un orden cronológico, mostrando los cambios acaecidos. Nuestra pregunta misma implica una elucidación histórica. Interrogarnos sobre la idea de nación y el nacionalismo en ambos filósofos implica comprender las cuestiones teórico-políticas en los textos en relación con una respuesta que sólo puede ser *pro tempore*, ya que en ambos autores se excede el exclusivo interés académico al intentar responder a la problemática de lo nacional.

Carl Schmitt afirmaba que los conceptos, términos y representaciones políticos siempre tienen un sentido polémico, esto es, tienen a la vista una oposición concreta. Estas oposiciones concretas que dan sentido a una posición determinada constituyen el horizonte de significación en que se comprende una teoría. Los textos de Heidegger y de Schmitt tienen una historicidad, nuestro trabajo se propone exhibir esas marcas históricas que definen elecciones teóricas y restauran dimensiones de significación que la exégesis ahistórica pierde de vista, absolutizando la posición del texto y estableciendo la coherencia allí donde el autor no pudo hacerlo. Por esta razón, el orden de la exposición es cronológico. Nos proponemos rastrear la evolución del problema «nación y nacionalismo» en ambos autores en el período 1921-1936. En el caso de Schmitt nos ocuparemos de obras publicadas entre 1921 y 1934, en el de Heidegger, los límites temporales son los años 1927 y 1936. El año 1933 funcionará como parteaguas. Hasta ese año examinaremos los planteos de los problemas en las obras más importantes de ambos autores, las cuales presentan sus construcciones teóricas más ambiciosas. Los cambios políticos que implican la subida del nazismo al poder coinciden con el abandono parcial por parte de ambos de aquellas tesis sostenidas anteriormente. La nueva situación trae también la necesidad de explicarla teóricamente. Nuestro trabajo se detiene en 1936, cuando ambos autores comienzan a tomar distancia del poder que hasta poco tiempo antes habían apoyado.

rechtswissenschaftlichen Denkens (1934), Berlin, Duncker und Humblot, 1993.

Capítulo 1

La política del heroísmo: Ernst Jünger entre 1920 y 1932

A partir de los años veinte se configura en la cultura alemana una constelación de motivos ideológicos que adquirirán una importancia crucial en los escritos de los autores que constituyeron el heterogéneo grupo que poco más tarde se denominó «Conservadurismo Revolucionario». En la introducción nos ocupamos del significado de este concepto y de sus diferencias con el *Kulturpessimismus*. En este capítulo trataremos sobre el sentido que adquieren «lucha», «guerra», «sacrificio», «vida» y «destino», ocupándonos especialmente de los sentidos del primero y el segundo de estos conceptos, pues sintetizan y organizan el conjunto. Nos interesa examinar algunas de las formas en que son utilizados pues se convierten en piezas centrales de la radicalización de las ideas conservadoras alemanas de entreguerras¹. No obstante, nuestro examen no se extenderá al conjunto de la cultura alemana, sino que se centrará en la aparición de los términos en las obras de una figura central de la cultura alemana del siglo XX: Ernst Jünger. La obra de este escritor y ensayista nos servirá de entrada a la temática de la «revolución conservadora». Las discusiones acerca de la pertenencia de un autor u otro a este conglomerado son habituales en la historia de las ideas políticas en la Alemania de entreguerras². Nosotros asumimos que la dimensión política de las ideas de Heidegger y las de Schmitt, aunque no coincidan puntualmente, encuentran un «aire de familia» compartido en los tópicos característicos del conservadurismo revolucionario de los años de la República de Weimar. Estas coincidencias pueden encontrarse en sus perspectivas acerca de los conceptos nombrados más arriba, los cuales descubren un horizonte de ideas que estos autores comparten.

En este capítulo nos proponemos establecer el tratamiento de esas cuestiones en Jünger y en el próximo seguir los sentidos entrecruzados en las obras de los dos autores mencionados. Sostenemos que el campo de significaciones al que alude el término «lucha» es un importante punto de contacto de ambas obras con el horizonte de ideas de la época. Evidentemente, ello no implica afirmar que Jünger, Heidegger o Schmitt estuvieran de acuerdo entre sí completamente o con cada uno de los autores que utilizó el término; lo que nos proponemos es elucidar el campo de significaciones asociado al concepto en esas

¹ Utilizamos el término «ideología» como simple sinónimo de «ideas políticas». No damos por sentado que sea el producto de ninguna infraestructura material, ni postulamos que carezcan de autonomía con respecto a otras realidades sociales.

² Así, Armin Mohler niega que se pueda incluir a Heidegger dentro del heterogéneo conjunto revolucionario-conservador, mientras que Stefan Breuer critica la noción misma de «revolución conservadora» como mito.

obras respectivas y así encontrar las coincidencias y parentescos.

El término «lucha» parece alcanzar una ubicuidad notable en la cultura alemana de las dos primeras décadas del siglo XX. *Mi Lucha* rezaba el título de la obra con la que Hitler buscaba justificar y exponer sus políticas escrita en 1924, durante su prisión en Landsberg. No nos ocuparemos especialmente de cómo «lucha» es utilizado por el futuro dictador alemán, aunque debemos retener que la invocación del término remite a un clima de ideas que resulta de manera inmediata de la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial y cuyos antecedentes más remotos pueden remontarse a la segunda mitad del siglo XIX. Este nuevo ambiente espiritual encontrará su expresión más popular en la que se llamó «novela del frente», cuyo representante más destacado es la obra de Ernst Jünger, *Tempestades de acero*³.

El desarrollo de la «literatura del frente» es uno de los aspectos culturales centrales del nacionalismo radical alemán en la primera mitad del siglo XX. Si bien este tipo de literatura proliferó durante toda la década del veinte y primera mitad de los treinta, alcanza su apogeo en el quinquenio 1925-1930. Según Johannes Volmert, la difusión y la popularidad de la novela de Jünger dentro de ese conglomerado tiene dos causas principales: la primera, la necesidad de negar la humillación producida por la derrota en el ánimo colectivo y en la valoración propia de la nación y, la segunda, el hecho de presentar un relato de la guerra que, además de tener una forma literaria exigente y permitir la identificación con los protagonistas, posee también una importante función como instrumento de propaganda al servicio de una nueva militarización de la política⁴. Asimismo, y como antecedente más remoto, su exaltación de la lucha e idealización de la guerra se puede comprender desde el trasfondo otorgado por el paulatino desarrollo de una mentalidad peculiar derivada de la difusión de la teoría darwiniana en Alemania, así como de la filosofía de Nietzsche. Esta exaltación de la lucha tiene también trazas romantizantes que aparecen simbolizadas en la simplificación sumaria de que «toda vida en este universo significa lucha»⁵. Cabe notar, sin embargo, que esta concepción, más allá de la variedad de los antecedentes, adquiere en este contexto un carácter claramente nacionalista. Ello queda claro si atendemos a lo siguiente: la idea de que la lucha es constitutiva de la realidad y se manifiesta a todos los niveles de ella —esto es, entendida como una especie de principio cósmico— ya puede encontrarse en los escritores románticos.

Por lo demás, es inevitable en este contexto la referencia al impacto cultural

³ Ernst Jünger, *Im Stahlgewittern* (1920). Citamos según la traducción al español de la sexta y última edición (1960) de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1987.

⁴ Cf. J. Volmert, *Ernst Jünger: »In Stahlgewittern«*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1985, p. 7.

⁵ Así afirmaba Hitler en un folleto secreto escrito para los industriales (*El camino hacia el resurgimiento*) en el año 1927, citado por Karl Prümm en «Das Erbe der Front. Der antidemokratische Kriebsroman», en Horst Denkler und Karl Prümm (Hrsg.), *Die deutsche Literatur im Dritten Reich*,

producido por la teoría de Darwin, la cual transforma el evolucionismo de Lamarck, basado en la adaptación funcional, en uno en el que la lucha entre las especies y la supervivencia del más apto se convierte en el tema central. Durante la segunda mitad del siglo XIX, el marxismo, comenzando por su fundador, así como también es el caso de algunos pensadores liberales, habían intentado utilizar la teoría darwiniana como fuente y modelo de una sociología posible, elevando el problema del conflicto a categoría central en la comprensión de la sociedad, con lo cual el término va perdiendo su connotación ontológica y su significado remite esencialmente a la importancia de la conceptualización del conflicto para la comprensión de la sociedad y la política. Mientras que los marxistas entienden la lucha como lucha de clases en el interior de la sociedad capitalista y los liberales como lucha económica entre los individuos dentro de una misma sociedad, en los ambientes nacionalistas alemanes de fin del siglo XIX la lucha se entenderá primariamente como autoafirmación nacional de la comunidad frente al enemigo externo.

A diferencia del ámbito anglosajón, en el cual se designaba como «socialdarwinismo» a las versiones extremas del liberalismo, como, por ejemplo, podemos encontrarlo en la obra de Herbert Spencer, en la cultura alemana este término carece de relación alguna con el liberalismo en cualquiera de sus formas y más bien designó el conglomerado de escritos que tienden a justificar el imperialismo y la política de agresión hacia el exterior. En la obra de Alexander Tille, *Von Darwin zu Nietzsche. Ein buch Entwicklungsethik* (1895)⁶ los motivos nietzscheanos se combinan con la fundamentación pseudobiológica que justifique la conquista de territorios por «los más fuertes». En la geografía de Friedrich Ratzel y su concepto de *Lebensraum* (espacio vital) encontraremos el intento por dar una exposición antropológico-geográfica de la dimensión espacial en que tiene lugar la lucha entre las especies expuesta por Darwin. Este concepto de «espacio vital» hará una rápida carrera en los círculos nacionalistas radicales a partir de su formulación por Ratzel en 1901⁷ y, paralelamente, se observará la traducción inmediata del término biológico «especie» como sinónimo de «nación» y «raza». Asimismo, la difusión de la filosofía de Nietzsche, con su afirmación de la idea del superhombre, de una moral aristocrática y su rechazo radical a cualquier igualitarismo, da el trasfondo en que la moral del heroísmo puede presentarse como valor supremo. Puede argumentarse que la interpretación que de Nietzsche se hace en las tres primeras décadas del siglo deja de lado

Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1976, p. 138.

⁶ Sobre Tille, cf. Jost Hermand, *Der alte Traum vom neuen Reich. Völkische Utopien und Nationalsozialismus*, Weinheim, Beltz, 1991, pp. 53-54.

⁷ Apareció publicado bajo el título «Der Lebensraum: Eine biogeographische Studie», en K. Bücher, K. V. Fricker et al., *Festgaben für Albert Schäffle zur siebenzigsten Wiederkehr seines Geburtstages am 24. Februar 1901*, Tübingen, 1901, pp. 101-89. Sobre la relación de F. Ratzel con el nacionalismo radical en la época guillermina cf. Woodruff D. Smith, *Politics and the Sciences of Culture in Germany, 1840-1920*, New York, Oxford, 1991, cap. 12.

importantes aspectos de su obra, así como se pasan por alto las invectivas nietzscheanas contra los nacionalismos europeos (especialmente el alemán), sin embargo, los elogios del filósofo a las virtudes marciales⁸, al igual que su repulsa absoluta de los ideales igualitarios y humanitarios fueron los temas que alcanzaron mayor difusión. Incluso se puede decir que la escritura fragmentaria de Nietzsche favorece esta forma de interpretación en *collage* y facilita su utilización política.

El hombre y la guerra

Este conglomerado ideológico se muestra en acción en la obra de Ernst Jünger entre los años 1920 y 1933. Tanto en sus novelas sobre el frente de la Primera Guerra Mundial, como en sus libros de ensayos y en sus artículos políticos podemos encontrar la exaltación de la lucha y del heroísmo y la guerra como forma de vida suprema. No obstante, sus escritos tienen una originalidad distintiva, ya que todo ello está enmarcado en un interés creciente por el impacto de la técnica en la vida humana y en un nihilismo de raíces nietzscheanas. Si bien Jünger no fue el único escritor de «novelas del frente», sin duda fue el más importante⁹, no sólo por su calidad literaria, sino también porque lleva a cabo simultáneamente una intensa actividad publicística en revistas nacionalistas y se convierte en una de las figuras más destacadas de la escena política nacionalista en Alemania¹⁰. Jünger es el autor que mejor representa este espíritu de la época y en sus escritos vuelve al tratamiento de estos temas una y otra vez. Además de *Tempestades de acero*, su obra narrativa más destacada en esos años es *Das Wäldchen 125. Eine Chronik aus den*

⁸ Cf. aforismo 40 «Sobre la falta de una forma distinguida»: «Los soldados y sus jefes mantienen siempre entre sí una relación muy superior a la que mantienen trabajadores y empresarios. Por ahora por lo menos, toda cultura fundada militarmente está todavía con mucho por encima de toda cultura que se llama industrial.» Cf. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, trad. esp. de L. Jiménez Moreno, *El gay saber*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986, p. 95. Cf. asimismo el aforismo 377 «Nosotros los apátridas»: «Nos alegramos con todos cuantos, como nosotros, aman el peligro, la guerra y la aventura, que no se dejan compensar, catequizar, reconciliar, ni castrar. Nos contamos a nosotros mismos entre los conquistadores, pensamos sobre la necesidad adaptada a nuevos órdenes, incluso a una nueva esclavitud [...]», *id.*, p. 280.

⁹ Otros escritores que alcanzaron fama con el género fueron (damos entre paréntesis el nombre de su obra más célebre): Werner Beuelberg (*Die Gruppe Bosemüller*, 1930); Edwin Dwinger (*Die Armee hinter Stacheldraht*, 1929); Franz Schauwecker (*Aufbruch der Nation*, 1929). Pueden encontrarse más detalles en el artículo de Karl Prümm citado más arriba.

¹⁰ «Ernst Jünger, el heraldo del "nuevo nacionalismo"». Así lo designaba Leopold Schwarzschild en un importante artículo de 1929. Y agrega: «[...] también hay que respetar las diferencias del adversario: las diferencias entre la porquería populachera y callejera del nacionalismo de Hitler, la reacción de excelencias arterioescleróticas de Westarp y la aristocratizante mística del heroísmo del nacionalismo de Jünger.» Cf. Leopold Schwarzschild, «Heroismus aus Langeweile». Artículo aparecido originalmente en *Das Tagebuch* 10 (28 de septiembre de 1929), 39, pp. 1585-1589. Citamos según la reproducción publicada en la antología preparada por Anton Kaes, *Weimarer Republik. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1918-1933*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1983,

Grabenkämpfen 1918 (*El bosquecillo 125. Una crónica de la lucha de trincheras en 1918*), de 1925. Muy importante fue, asimismo, su producción ensayística, destacándose *Der Kampf als inneres Erlebnis* (*La lucha como experiencia interior*), de 1922, *Die totale Mobilmachung* (*La movilización total*), de 1930 y *Der Arbeiter* (*El Trabajador*), de 1932.

Las primeras ediciones de *Tempestades de acero*, durante la década del veinte, llevaban el subtítulo: «De los diarios de un oficial de grupo de asalto». Ese oficial es, precisamente, Ernst Jünger. La novela narra la transformación del autor, desde su enrolamiento como voluntario cuando se da la orden de movilización general a fines de julio de 1914 hasta el 22 de septiembre de 1918, día en que se le otorga la más alta condecoración alemana, la orden *Pour le Mérite*, mientras se repone en un hospital en la retaguardia. Hablamos de «transformación» y no simplemente de un proceso de aprendizaje porque el cambio operado no es meramente el de un civil que descubre una vocación militar y se desempeña eficazmente como tal a medida que la guerra avanza, sino que ésta opera en él un cambio completo de su ser: se convierte en un *guerrero*. Un *guerrero* no es sólo un oficial dotado, es una nueva nobleza surgida del combate en las trincheras. Jünger los describe a partir del modelo del superhombre nietzscheano:

En estos hombres está viva una fuerza elemental que subraya, pero a la vez espiritualiza, la ferocidad de la guerra: el gusto por el peligro en sí mismo, el caballeresco afán de salir airoso de un combate. En el transcurso de cuatro años el fuego fue fundiendo una estirpe de guerreros cada vez más pura, cada vez más intrépida.¹¹

En *La lucha como experiencia interior*, obra compuesta paralelamente a *Tempestades...*, en la que recoge las digresiones elaboradas durante la composición de la novela y publicada dos años después, la identificación con el superhombre es explícita: «El punto de cristalización parece alcanzado, el superhombre está cercano»¹². Las cualidades que Jünger atribuye a este superhombre surgido de las trincheras remiten esencialmente a dos grupos de imágenes, unas son relativas a la fragua del metal, las cuales acentúan la idea de una metamorfosis provocada por el fuego, y las otras se relacionan con la rigidez de la estatua: «[...] cuerpos tendinosos, rostros destacados, ojos, entre mil horrores, petrificados bajo el casco»¹³. Las descripciones del guerrero subrayan la transformación operada por la guerra en estos hombres. El hombre que la atravesó no puede ser desmovilizado y reintegrarse a la vida civil, circunscribiendo la guerra como un simple episodio ya pasado. El mundo se ha transformado con ellos y ella alcanza un carácter cuasi metafísico como creadora de una nueva realidad:

p. 489.

¹¹ *Tempestades...*, p. 148.

¹² Ernst Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlín, Mittler & Sohn, 1922, p. 3.

¹³ *Ibid.*, p. 32.

La guerra, padre de todas las cosas, es también el nuestro; ella nos ha martillado, cincelado y endurecido en lo que somos [...] Y siempre, en tanto que la agitada rueda de la vida gire en nosotros, esta guerra será el eje alrededor del cual ella vibre. Ella nos ha criado para la lucha y seguiremos siendo luchadores mientras vivamos¹⁴

La guerra se presenta como un hecho insuperable, no sólo para sus víctimas, sino también para los sobrevivientes, ya que de ahora en más ella es su futuro. El carácter compensatorio referido más arriba se hace evidente en lo que Jünger presenta como temperamento del guerrero, que ha hecho de la guerra su propia naturaleza y desea y necesita que continúe. Ella no es para el guerrero un pasado que aplasta el presente por el dolor que ha provocado, sino la única posibilidad de futuro: aunque nunca lo afirme explícitamente, ella debe reanudarse porque esa estirpe invencible, esa «agudísima conjunción de cuerpo, inteligencia, voluntad y sentido»¹⁵ surgida de la trinchera, esa nueva nobleza, fue derrotada. Walter Benjamin, en su artículo sobre la compilación de Jünger, *Guerra y Guerreros*, señalaba que los colaboradores hablaban con gusto de la «Primera Guerra Mundial» para referirse a la Gran Guerra y observaba que al haber sobrevivido a la guerra, la verdadera patria de estos autores es el frente¹⁶. Por ello, en *La lucha como experiencia interior*, el intento de realizar una psicología y antropología de lo que fue la guerra para los soldados se convierte en una serie de ensayos acerca de la cosmovisión del guerrero, lo que rápidamente desemboca en una afirmación de la guerra como condición natural del ser humano: «[...] cuando dos hombres chocan en el vértigo de la lucha, se encuentran dos seres de los cuales sólo uno puede subsistir»¹⁷

La metamorfosis del protagonista respecto del peligro y la muerte se comprueba en la diferente actitud hacia ellos a medida que transcurre la guerra. Los comprensibles sentimientos referidos en la primera de las citas siguientes, la cual describe las consecuencias de su bautismo de fuego, están ausentes en las otras. Su actitud hacia el peligro variará entre la temeridad aventurera que siempre quiere ir más allá y un tono estetizante donde el peligro primero provoca aburrimiento y luego, hacia el final de la guerra, es un elemento más del paisaje. Este aire de familiaridad con él se distingue del valor del veterano curtido por el combate, pues su actitud es más propia de un dandy que de un militar:

Ese sobresalto que cualquier ruido súbito e inesperado provocaba en nosotros fue, por lo demás, algo que nos acompañó durante toda la guerra. Ya fuese que pasara con estrépito un tren junto a nosotros, o que cayese al suelo un libro, o que un grito

¹⁴ *Ibid.*, p. 2.

¹⁵ *Ibid.*, p. 33.

¹⁶ Cf. Walter Benjamin, «Teorías del fascismo alemán», en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, trad. al español de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1999², pp. 48 y 55. El título original de la compilación de Jünger es: Ernst Jünger (Hrsg.), *Krieg und Krieger*, Berlin, Junker und Dünhaupt, 1930.

¹⁷ Ernst Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, op. cit., p. 8.

resonara en la noche –siempre se detenía un instante el corazón, oprimido por el sentimiento de un peligro grande y desconocido.

El bombardeo continuó después del desayuno. Esta vez los ingleses machacaron lenta, pero sistemáticamente, nuestra posición con granadas de grueso calibre. Aquello acabó aburriéndome.

Al mediodía, Haller me extendía una manta dentro de un embudo gigantesco; para convertirlo en un solario habíamos abierto desde la choza hasta él un pasadizo. A veces perturbaban mi sesión de bronceado proyectiles que estallaban en las cercanías o cascos de granadas explosivas que caían zumbando desde lo alto.¹⁸

La afirmación de la lucha por sí misma es una de las notas centrales de estos escritos. Benjamin sostenía que Jünger hace una trasposición de la teoría de *L'Art pour l'art* a la guerra¹⁹. Con ello está indicando la importancia que tiene la poética de Stefan George en la obra jüngeriana. Así como el poeta celebra una belleza superior y más allá de la vida, Jünger celebra un heroísmo que está más allá del soldado corriente. Ni *Tempestades de acero*, ni los otros textos de Jünger de esta época pueden ser entendidos como rememoraciones o incluso como meros documentos acerca de la guerra, más bien su significado consiste en la necesidad de reafirmar el carácter de *guerreros* y no de simples veteranos de quienes estuvieron movilizados, así como de mantener el espíritu de unión del momento inicial de la guerra²⁰. Esto se percibe más claramente en *La lucha como experiencia interior* que en *Tempestades...*, ya que el carácter de registro que tienen las anotaciones de Jünger presta a esta última obra una verosimilitud que desaparece por completo en la otra, la cual, a causa de su voluntad «antropológica», no hace más que exhibir los recursos estilísticos georgeanos-nietzscheanos que sostienen a la novela sin tener otro contenido que la autoexaltación del «guerrero».

Una guerra apolítica

La política parecería no estar presente, por lo menos de manera manifiesta, en la guerra que retrata Jünger. Sin duda, la misma praxis militar exige la obediencia, por tanto

¹⁸ *Tempestades de acero*, pp. 8, 133 y 275 respectivamente.

¹⁹ Walter Benjamin, «Teorías del fascismo alemán», *op. cit.*, p. 49.

²⁰ En su resumen de la investigación histórica acerca de *Tempestades de acero*, Volmert sostiene que el texto adquirió reputación literaria recién a fines de los años veinte. En la primera mitad de esa década sus lectores eran militares que lo interpretaban como una contribución a la forma en que se desarrollaría la guerra en el futuro: ella estaría a cargo de un ejército de élite, en el cual hasta el soldado no adiestrado sería capaz de esfuerzos inhumanos como si se tratara de aventuras placenteras. En relación con los veteranos, Jünger publicó artículos en la revista *Standarte* del *Stahlhelm* (la agrupación de veteranos, de extrema derecha), desde 1923 y especialmente a partir de

implica dejar de lado las preguntas o las dudas que se tengan acerca de la acción que se lleva a cabo. No obstante, la vida militar descrita por Jünger en sus textos tiene un extraño carácter unánime. Ello es uno de los rasgos principales de la «novela del frente». En la «comunidad de las trincheras» desaparecen todos los rasgos que separan a los hombres en la sociedad civil. La comunidad de combate es, a su modo, una sociedad masculina ideal en la que las diferencias sociales no tienen importancia y en la que las jerarquías no están ausentes, pero están legitimadas por el coraje²¹. Las relaciones existentes en la trinchera son de dos tipos: horizontales, basadas en el igualitarismo propio de la camaradería y verticales, las cuales no se refieren tanto a la jerarquía militar sino al respeto del novicio hacia el veterano, que Jünger describe una y otra vez.

A lo largo de toda la obra resulta manifiesto que los soldados sólo pueden lograr hazañas bélicas de acuerdo al hombre que los conduzca. Ese juicio no se refiere a la estrategia que puede desplegar un general en el ámbito más amplio de la guerra vista desde el comando en jefe. Por el contrario, en la Gran Guerra la estrategia se ha desvanecido, porque, a pesar de que el autor no hace referencia a ello, la estrategia que guiaba a los ejércitos alemanes, el Plan Schlieffen, fracasa durante el primer año de guerra, dando origen, a partir de 1915 a la estabilización del frente occidental e impidiendo cualquier otra acción que no fuera la de desgaste del enemigo y consolidación de lo adquirido. Este escenario, el de una guerra de posiciones casi fijas, era completamente nuevo en la historia militar. Jünger resume las tres etapas que adoptaron las acciones militares entre 1914 y 1918 del siguiente modo:

Con [la batalla del Somme] terminaría el primer período de la guerra, el más sencillo; entrábamos ahora, por así decirlo, en una nueva guerra. Aunque ciertamente nosotros no lo sospechábamos, lo que hasta aquel momento habíamos vivido había sido el intento de ganar la guerra por medio de batallas campales al viejo estilo, así como el fracaso de ese intento, que quedó varado en la guerra de posiciones. Ahora se alzaba ante nosotros la guerra de material, con su gigantesco despliegue de medios. Y a finales del año 1917 la guerra de material sería sustituida por la batalla mecánica, cuya imagen no llegó, sin embargo, a desarrollarse por completo.²²

Si bien la novela abarca casi toda la guerra, se centra en el segundo período, el de la guerra de posiciones, la que, con el desarrollo de explosivos cada vez más potentes y cañones de alcance cada vez mayor, se vuelve una guerra de material. Jünger quiere mostrar cómo puede surgir un nuevo tipo de heroísmo en este escenario donde los hombres parecen no

1925, donde accederá por primera vez a un público civil. Cf. J. Volmert, *op. cit.*, p. 11.

²¹ «A las tres de la tarde llegaron mis centinelas apostados en el ala izquierda y me dijeron que les resultaba imposible continuar allí; los proyectiles habían arrasado sus pozos. Me fue preciso recurrir a toda la fuerza de mi autoridad para enviarlos otra vez a su sitio. Claro que yo me encontraba en el lugar más peligroso de todos y allí es donde se goza de máxima autoridad.» *Tempestades de acero*, *op. cit.*, p. 105.

²² *Tempestades...*, p. 73.

tener importancia y la individualidad se ve reducida a una funcionalización creciente. Por una parte, la guerra de material conduce al fatalismo, ya que el soldado de la trinchera sabe que está expuesto en cualquier momento a un bombardeo frente al cual su única defensa es resguardarse en el refugio y esperar que éste sea suficientemente resistente. Asimismo, la estabilización del frente y la eternización de la guerra en escaramuzas que no pueden modificar su estructura también conducen a la desmoralización, en vista de la inutilidad del sacrificio y la monotonía de la vida en la trinchera²³. Pero, por otro lado, los choques y los ataques sobre las posiciones enemigas exigen un arrojo que posibilita un heroísmo diferente del de las batallas de los siglos anteriores: el del oficial de infantería que comanda grupos de asalto.

La Gran Guerra es una guerra entre ejércitos de infantería, donde la caballería, el arma «aristocrática» por antonomasia, ha perdido mucha de su importancia estratégica. Por ello el oficial que dirige el ataque contra la trinchera enemiga es el nuevo guerrero, el hombre decidido, que acecha como un cazador y es capaz tanto de manejar los medios que la nueva técnica bélica pone a su disposición como de guiar a sus hombres. A pesar de que Jünger describe numerosos ataques contra líneas enemigas, éstos nunca son meras cargas a la bayoneta, aunque no excluyan la lucha cuerpo a cuerpo. Este nuevo heroísmo es el del soldado que es capaz de resistir los ataques a sus propias posiciones y que puede traspasar las sucesivas líneas de defensa de las trincheras enemigas²⁴, gracias a una combinación de coraje, sangre fría y pericia técnica. Frente a la aparente preeminencia del número en la guerra moderna (disposición de medios cada vez más poderosos y de mayor cantidad de hombres) y frente a la creencia de que en el frente sólo se dan ataques masivos y frontales de un ejército contra otro²⁵, Jünger describe, dentro de ese marco, operaciones donde la osadía, la oportunidad y la astucia son determinantes. En *El Bosquecillo 125*, obra en la que se detiene exclusivamente en los combates de junio de 1918, describe exactamente esta situación:

Pero nuestra época trabaja con medios poderosos, y, cuando se combate por un espantoso campo de escombros en el que se enfrentan dos imágenes del mundo, lo que importa no son los millares de seres humanos que tal vez podrían ser salvados de la destrucción; lo que importa es que la docena de hombres supervivientes se halle lista en el lugar preciso y pueda arrojar en un platillo de la balanza el peso decisivo de sus ametralladoras y granadas de mano.²⁶

²³ «Esas breves incursiones [...] constituían un buen medio para templar el valor y para romper la monotonía de la existencia en la trinchera. Lo que sobre todo no debe hacer el soldado es aburrirse», cf. *Tempestades de acero*, p. 94.

²⁴ Como explica detalladamente Jünger, éstas siempre constaban de tres líneas en ambos bandos.

²⁵ Basil Lidell Hart, en su obra *Europe in Arms* (1936), se quejaba del gigantismo de casi todos los ejércitos europeos y describía al ejército inglés de 1914 como «un fino estoque entre guadañas», citado por Jorge Luis Borges, *Textos Cautivos. Ensayos y reseñas en «El Hogar» (1936-1939)*, Barcelona, Tusquets, 1990², p. 126.

²⁶ Ernst Jünger, *El Bosquecillo 125. Una crónica de la lucha de trincheras en 1918*, trad. al español de A. Sánchez Pascual, en Ernst Jünger, *Tempestades de acero*, op.cit., p. 323.

El oficial Ernst Jünger, claro está, se ve a sí mismo más allá de la masa masacrada. La novela nos lo presenta como uno de esos hombres que estarán en el lugar preciso, es decir, formando parte de una nueva aristocracia surgida de las trincheras, la de los *guerreros*. Jünger utiliza numerosas veces este término, pues los guerreros se diferencian de los simples soldados. Aunque no desprecia el sacrificio que ellos llevan a cabo ni pone en duda su coraje, es claro que la masa de los soldados necesita de los *guerreros* que los conducirán al triunfo en el marco de la nueva guerra tecnificada²⁷.

Las descripciones bélicas de Jünger se caracterizan por su afán de objetividad, esto es, buscan establecer una distancia con el objeto y evitan colorear afectivamente la situación. La obra no es un registro de la vida en la trinchera, ya que hay bastantes silencios sobre los aspectos cotidianos²⁸, sino una exposición de las acciones del combate, su preparación, su desarrollo y su final. Sólo en las primeras páginas Jünger describe la rutina, el esfuerzo poco insigne y la decepción de la vida del regimiento²⁹, luego todas las labores ligadas a la excavación y mantenimiento de las trincheras (la tarea principal de los soldados durante la Primera Guerra) tendrán muy poca relevancia en su relato³⁰.

Tampoco tendrá un lugar importante el mundo de la retaguardia. Hay breves descripciones de los descansos y eventualmente de los pueblos franceses ocupados, en los que la población civil no se presenta especialmente hostil contra los soldados alemanes, pero carecen de peso propio dentro del relato. El mundo civil de la retaguardia, con el que el frente tiene contacto permanentemente para suplir sus necesidades, tiene una presencia borrosa. De algún modo ello se debe a que el mundo de los civiles es tácitamente

²⁷ De todos modos, el nietzscheanismo de Jünger y su necesidad de distinguir a la nueva aristocracia provoca ciertas ambigüedades sobre este punto. En la primera edición de *Tempestades de acero* figuraba el siguiente párrafo (suprimido en la última), referido a los «seguidores» del héroe en el combate: «Un hombre, cuyo mérito propio, más allá de toda duda, no es elevado, debe aprender a obedecer hasta la estupidez, con lo cual sus impulsos, aun en los momentos más terribles, puedan ser refrenados a través de la coacción espiritual del líder», Ernst Jünger, *In Stahlgewittern*, Berlin, 1925⁶, p. 268, citado por Martin Mayer, *Ernst Jünger*, München, DTV, 1993, p. 268.

²⁸ Las omisiones no se limitan a la cotidianidad: en toda la novela, a pesar de la importancia que se le da a la exposición de los cambios tecnológicos, no se menciona un solo ataque de los alemanes con gases, sea éste realizado por el regimiento de Jünger, sea por otros, como preparación a un ataque alemán. Aunque ambos bandos utilizaron esa arma, los primeros en hacerlo fueron los alemanes, quienes también desarrollaron su versión más mortífera (el gas «mostaza»); se refieren, en cambio, algunos ataques con gases de los aliados.

²⁹ «Tras una breve permanencia en el regimiento habíamos perdido por completo las ilusiones con que habíamos marchado a la guerra. En vez de los peligros que esperábamos, lo que allí encontramos fue suciedad, trabajo y noches pasadas en claro; sobreponerse a todo esto requería un heroísmo que no nos atraía mucho. Todavía peor era el aburrimiento; para el soldado es éste más enervante aún que la cercanía de la muerte.» Cf. *Tempestades...*, p. 14.

³⁰ Incluso encuentra razones de estrategia militar para dejar de lado la descripción de esos menesteres, los cuales deberían realizarse en medida mucho menor, ya que aburguesan a los soldados. Por otro lado, presentan el aspecto menos glorioso de la vida militar: «lo importante no son los atrincheramientos gigantescos, sino el coraje y el vigor de los hombres que tras ellos se encuentran. Hacer cada vez más hondas las trincheras ahorra tal vez algunos heridos por tiro en la cabeza, pero al mismo tiempo propiciaba que los hombres se aferrasen a las instalaciones defensivas

amalgamado con un mundo femenino. Jünger no desprecia a los civiles con los que trata y que en ocasiones lo alojan, con todo, como apunta Heinrich Böll, en su escritura el aire del casino de oficiales parece colarse en todos los ambientes. Böll señala la dificultad de Jünger para tratar con las mujeres y todo lo relacionado con ellas³¹. Puede parecer una observación obvia: el mundo de la trinchera y del combate es un mundo masculino, por tanto, las mujeres no tienen lugar en él. Sin embargo, es llamativo que tampoco lo tengan siquiera como recuerdo o como deseo. Los soldados en la trinchera no demuestran nostalgia por sus hogares ni añoran a sus esposas, novias o madres. Tampoco parecen estar afectados por los largos períodos en los que no tienen contacto con mujer alguna³². En *La lucha como experiencia interior* se describe un poco más detalladamente el amor que buscan los guerreros, eminentemente práctico, nada galante pese a tratarse de una nueva nobleza y, curiosamente, carente de toda urgencia existencial a pesar de la cercanía de la muerte:

Paseantes fugaces en los caminos de la guerra, tomaban, como acostumbraban, con puño duro y sin mucho sentimiento. No tenían tiempo para largos cortejos, romances novelescos, para todos los requisitos que hasta la más insignificante señorita burguesa exige. Reclamaban de la hora sangre y frutos, en consecuencia, debieron buscar el amor en lugares donde se ofrecía sin velos.³³

Jünger identifica la masculinidad exclusivamente con la guerra y con el placer del peligro, en este mundo bélico, la mujer no alcanza a ser ni siquiera el «reposo» del guerrero. Este contraste entre la realidad plena del combate y la debilidad de todo lo que lo rodea explica el significado de la «espiritualización» de los guerreros producida por la ferocidad del combate. El guerrero se fusiona paulatinamente con las fuerzas elementales que encarna, desinteresándose de todo lo que no sea el gusto por el peligro en sí mismo y del mundo civil, que tiene como divisa a la seguridad.

El jefe de unidad de asalto es el personaje principal de *Tempestades de acero*. No sólo es el grado alcanzado por Jünger durante la última parte de la guerra, sino que es su protagonista central desde la perspectiva de la novela. Como él mismo lo subraya, es el nuevo príncipe del combate. La guerra, tal como es narrada en la novela, parece ser un continuo choque entre patrullas y unidades de asalto. La característica esencial del jefe de unidad de asalto es estar a la altura de su momento. Ello remite, obviamente, al coraje necesario para enfrentar la posibilidad de la muerte. No obstante, el desarrollo de la obra

y reclamasen seguridad; de mala gana renunciaban luego a tales cosas». Cf. *Tempestades...*, *loc. cit.*

³¹ Cf. Heinrich Böll, «Most of It Is Still Strange to Me: Ernst Jünger on the Occasion of His 80th Birthday», en *New German Critique*, 59, Spring/Summer 1993, p. 153.

³² Sólo en una ocasión uno de los soldados de permiso declara su añoranza por su esposa (*Tempestades...*, p. 234). La situación equívoca relatada en la p. 117, en la que, hospedándose en la casa de una familia, por error fuerza la puerta de la habitación de la hija, sorprendiéndola desnuda, tiene un tono humorístico basado en su propia torpeza, pero carece de cualquier otra connotación. Igualmente reservado es el relato de sus encuentros con la joven Jeanne (p. 72).

³³ Ernst Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, *op. cit.*, p. 33.

muestra que la nueva altura de los tiempos es la técnica. Los jefes de unidades de asalto son los especialistas capaces de manipular la técnica y dirigir a los hombres en la nueva guerra, lo que los pone a una altura distintiva en el combate. El resultado es una nueva forma de lucha, que Jünger describe apelando a modelos clásicos de combate caballeresco:

La lucha con granadas de mano se parece a la esgrima de florete; es preciso dar saltos como en el ballet. De los combates entre dos personas es éste el más mortífero de todos, pues sólo termina cuando uno de los dos adversarios vuela por los aires. También puede ocurrir que ambos caigan muertos.³⁴

La estetización del combate busca hacerlo parecer una lucha entre guerreros homéricos, un lance caballeresco en el que los combatientes reconocen la calidad del enemigo, como hacen los príncipes aqueos con Héctor³⁵. En numerosas ocasiones Jünger encomia el valor de los ingleses, elogio que, por lo demás, también redundante en el engrandecimiento del propio coraje³⁶. Pero este tema aparece asociado principalmente con el jefe de unidad de asalto, encarnación del valor a quien Jünger dedica sus elogios más ardientes³⁷.

El narrador no es un mero observador, pues interviene en todas las acciones que relata. Sin embargo, abundan las descripciones de sus propios estados con respecto a los hechos que refiere combinadas con las descripciones de las escenas de la lucha en las trincheras, en las que se describe el horror que les es propio, pero careciendo de toda voluntad de magnificación³⁸. El resultado es una narración que elude el naturalismo y que de ningún modo se propone denunciar los estragos de la guerra, y, simultáneamente, tampoco adopta el extremo opuesto, ya que la introspección del narrador no conduce a una subjetivización de la descripción, pues sus estados son los propios del guerrero y adquieren con ello un valor universal. Ello resulta en una estetización de la guerra y del combate. La distancia puesta por la narración contribuye a resaltar la ajenidad con respecto al miedo y al

³⁴ *Ibid.*, p. 228.

³⁵ «Mientras las dos artillerías enemigas se enzarzaban, a distancia, en un violento cañoneo mutuo, estalló una horrible tempestad, de modo que la furia de la tierra rivalizaba con la del cielo, igual que en la batalla homérica de los dioses y los hombres.» (*Tempestades...*, pág. 109.) Thomas Nevin observa que los pasajes que buscan darle un aire «homérico» a los combates proceden de las ediciones posteriores, estando ausentes en la primera. Cf. T. Nevin, *Ernst Jünger and Germany: into the abyss, 1914-1945*, Duke University Press, 1997, pág. 248.

³⁶ «Eran escoceses, y su modo de resistir indicaba que nos las habíamos con hombres de verdad» (*Tempestades...*, p. 262); «[...] tuvimos una vez más, como siempre que topábamos con ingleses, la grata impresión de enfrentarnos a gentes viriles y audaces» (*Id.*, p. 132). Sin embargo, no hay elogios similares a los franceses.

³⁷ «Entre todos los momentos excitantes de la lucha no hay ninguno que lo sea tanto como el encuentro de dos jefes de unidades de asalto entre los estrechos taludes de barro de la posición de combate. Allí no hay vuelta atrás ni hay compasión. Esto lo sabe bien todo el que ha visto en su reino a esos hombres, a los príncipes de la trinchera, hombres de rostros duros, decididos, hombres temerarios, que saltan ágilmente adelante y atrás, hombres de ojos avizores y sedientos de sangre, hombres que están a la altura de su momento y que ningún comunicado cita», cf. *Tempestades de acero*, pág. 230.

³⁸ «De entre unos maderos destrozados sobresalía un torso que había quedado aprisionado entre ellos. Cabeza y cuello habían sido arrancados; en la carne, que era de un color negro rojizo, brillaban

terror que tienen los protagonistas.

El procedimiento narrativo de Jünger es muy eficaz en la exaltación de la lucha, pues el primer terror que tiene todo participante en un combate, el temor a la muerte y al dolor, queda asordado por la experiencia con que los soldados curtidos por el frente son capaces de aventar los peligros, los cuales, más que amenazas, se convierten en espectáculos para los mismos protagonistas³⁹. Esta objetivación se ve reforzada por la escasez de referencias temporales a lo largo de *Tempestades de acero*. Apenas se menciona al pasar que el primer día de guerra del protagonista fue en diciembre de 1914, así como es escueta la mención de la fecha del final. A lo largo de la obra se mencionan al pasar fechas que permiten relacionar los hechos narrados por Jünger con la marcha general de la guerra. Sin embargo estas fechas sólo nos informan acerca de la estación del año en que se encuentran los protagonistas, no más. El autor no plantea relación alguna entre los hechos que narra y la marcha general de la guerra. Él y sus compañeros poseen una fe inquebrantable en que Alemania vencerá en la guerra, pero no recibimos ninguna noticia de lo que sucede en la retaguardia. El foco se detiene exclusivamente en la participación del protagonista en diferentes puntos del frente, sin realizar ninguna acotación que cambie esos datos originarios. Las conversaciones referidas por el autor sólo se ocupan de las acciones inmediatas. Jamás se presenta el interrogante acerca de si es posible una batalla que decida la guerra o cuándo terminará ésta, ni tampoco qué significaría una eventual victoria o qué harán una vez desmovilizados. Ni siquiera comentan hechos o informaciones acerca de la guerra en general. Desde el momento inicial de la obra hasta su final, la guerra europea se ha vuelto una guerra mundial, se ha trasladado al África, a Asia y al océano Atlántico. La alianza de Alemania y Austria-Hungría ha sumado a Bulgaria y al Imperio Turco, la Entente se amplía hasta abarcar a los Estados Unidos y Japón, en Rusia ha triunfado la Revolución Bolchevique y luego se ha rendido a Alemania. No hay referencia alguna respecto a estos hechos por parte de los protagonistas. El enemigo está representado únicamente por los ingleses y, esporádicamente, los franceses. En consecuencia, el mundo retratado por los relatos bélicos de Jünger, especialmente por *Tempestades de Acero*, está cerrado sobre sí mismo y su único contacto es con el entorno circundante. El tiempo se vuelve un ciclo, se señala el comienzo y el fin de cada año, pero su transcurrir no cambia ninguno de los datos iniciales que el protagonista conoce a partir de su bautismo de fuego. Este procedimiento plasma con suma eficacia la situación de los combatientes en las trincheras y la inmovilidad del frente occidental.

los cartílagos blancos. Me resultaba difícil comprender nada», cf. *Tempestades...*, p. 27.

³⁹ «Un hombre que se hallaba a mi lado se llevó el fusil a la cara y, como si estuviéramos en una cacería, se puso a disparar contra una liebre que, de repente, empezó a dar saltos a través de nuestras líneas. La ocurrencia era tan extravagante que no pude contener la risa.» Cf. *Tempestades...*, p. 251.

El nacionalismo subyacente: la derrota y la «puñalada por la espalda»

Hay un fuerte contraste entre la movilidad permanente del alférez Jünger, que se traslada de un punto a otro del frente noroccidental e invariablemente está en las primeras líneas del combate y la situación general de los ejércitos, ocupados en esos escarceos constantes y en desgastar al enemigo mediante la artillería, sin que de ello resulte un avance significativo. Ello le permite mostrar a la guerra como un estado casi permanente, pues se ha desvanecido del horizonte de la lucha, no sólo la movilidad del frente, sino también la posibilidad de un combate final que defina la guerra. Los soldados han abandonado su estado civil anterior a la guerra y ella se ha vuelto una realidad excluyente. Esta situación ha dejado de ser extraordinaria para volverse normal. Las únicas ocasiones de la obra que sugieren la posibilidad de la próxima derrota son las referencias a la escasez de material en los últimos capítulos, contrastada con la abundancia de medios de los ingleses y el capítulo «La Gran Batalla», en el que se relata la ofensiva alemana de fines de marzo de 1918, la cual pretendía quebrar el frente pero no lo logró. En este capítulo se puede observar cómo Jünger pone en práctica el procedimiento aludido más arriba. En el micromundo escenario de los acontecimientos, el regimiento del protagonista avanza y cumple con las metas ordenadas. Sin embargo, al final del capítulo nos enteramos que la ofensiva había quedado atascada, esto es, había fracasado. Sólo en ese momento el autor se permite dudar acerca del futuro y atisba la posibilidad de que Alemania sea derrotada⁴⁰.

Jünger escribió las obras dedicadas a la narración de la *Fronterlebnis*, la experiencia del frente, durante la primera mitad de la década del veinte. Una peculiaridad de ellas es su nacionalismo militante. Señalamos más arriba que *Tempestades...* adquiere reputación literaria de un modo gradual durante la década del veinte. Este proceso se cumple a través de las sucesivas revisiones de la novela (cinco entre 1922 y 1935). La tercera edición, de 1925, en coincidencia con la actividad de Jünger como publicista político del nacionalismo, es la más lastrada políticamente y en ella Jünger insertó digresiones de carácter político inmediato. En la revisión de 1935 quitó de la obra algunos de esos agregados y moderó la crudeza de algunas descripciones (especialmente para las traducciones inglesa y francesa). La edición definitiva, tal como hoy se la conoce, es la sexta, de 1960. Sin embargo, más allá de estos avatares, tanto en *Tempestades de acero*, como en *El bosquecillo 125* son reconocibles cuestiones que indican una clara intencionalidad política. La particularidad del tratamiento de la política en los textos consiste en que ésta nunca se presenta en forma manifiesta, más bien, es la estructuración misma de los hechos la que trasluce su politicidad. El desarrollo de *Tempestades...* no sólo no permite comprender la razón de que Alemania

⁴⁰ *Tempestades...*, p. 271 y también p. 294.

haya perdido la guerra, sino que, al detenerse en el momento en que el protagonista es herido y enviado a la retaguardia, la obra calla tanto el retroceso del ejército alemán a partir de junio de ese año como el mismo final de la guerra. De ello se debe inferir que ese ejército no fue derrotado en el campo de batalla y reafirmar el mito de su invencibilidad. Por eso, el silencio acerca de los meses finales de la guerra es extremadamente elocuente en su significado político.

Esta apología del ejército se mantendrá en Jünger hasta entrada la década siguiente, lo que se percibe en textos como *El Trabajador* (1932). Allí insiste en que «[...] el soldado alemán del frente mostró ser no sólo invencible, sino también inmortal»⁴¹. La función apologética y mitificadora detectada por Benjamin en el artículo antes citado tenía una significación política muy clara en los años de la República de Weimar: reafirmar que el ejército alemán no perdió la guerra, sino que ella terminó por el descalabro del frente interno, como consecuencia de la Revolución que derrocó a la monarquía. La publicística nacionalista, especialmente aquella ligada con los círculos de Ludendorff y Hitler, llamaba «la puñalada por la espalda» al proceso que llevó al armisticio⁴². La negación de la derrota era uno de los puntos en común de los diversos grupos nacionalistas alemanes de la época de entreguerras. La posición de Jünger sobre la cuestión resulta ambigua. Mientras que el final de la primera edición de *Tempestades...* consistía en la inyección de morfina que le aplica el médico en el hospital, en la edición de 1925 Jünger inserta una serie de digresiones que acentúan la necesidad de afirmación de la nación en medio de la derrota. La frase final (suprimida en la edición definitiva) decía: «[...] en tanto las espadas resplandezcan y centelleen, aun en la oscuridad debe decirse: Alemania vive y Alemania nunca debe perecer»⁴³.

En sus artículos políticos de los años veinte, Jünger se ocupa del tema de «la puñalada por la espalda» y afirma que ella no se ajusta a la verdad. Ensayará una explicación alternativa al problema de la derrota que dará origen a la hipótesis central de su ensayo «La movilización total»⁴⁴: Alemania debía perder la guerra porque su movilización fue parcial. Faltó la «[...] armonía interna que conduce todo al unísono, que dirige todas las energías inconscientemente»⁴⁵. Sin embargo, esta hipótesis convivirá en sus textos con la

⁴¹ Ernst Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburgo, Hanseatische Verlaganstalt, 1932², p. 37.

⁴² Recordemos que el establecimiento de un armisticio con los Aliados fue exigido por los generales Ludendorff y Hindenburg al nuevo gobierno republicano, ante la imposibilidad de resistir los embates aliados mucho más tiempo. Acerca de los efectos de la propaganda nacionalista durante la guerra y de la imposibilidad de aceptar su resultado para importantes grupos en la sociedad alemana una vez terminada, cf. Gordon Craig, *Germany 1866-1945*, New York, Oxford, 1978, pp. 424-428.

⁴³ Ernst Jünger, *In Stahlgewittern*, citado por J. Volmert, *op. cit.*, p.15.

⁴⁴ *Id.*, «Die totale Mobilmachung», en Ernst Jünger (Hrsg.), *Krieg und Krieger*, *op. cit.*

⁴⁵ *Id.*, «Der Frontsoldat und die Wilhelminische Zeit» en *Die Standarte*, 3 (20.9.1925), p. 2, citamos según Bruno W. Reimann y Renate Hassel, *Ein Ernst Jünger Brevier. Jüngers politische Publizistik*

de que la derrota de Alemania es inexplicable sin la traición interna.

En *El Trabajador* se declara explícitamente lo que en *Tempestades de acero* no es ni siquiera aludido. Jünger considera a la revolución del 9 de noviembre de 1918 como una revolución exclusivamente burguesa no sólo porque alumbró un régimen republicano, sino porque, además, afirma que carecía de apoyo popular y sólo era sostenida por la burguesía, identificada por Jünger con el liberalismo. Luego de esta reconstrucción histórica parcial agrega, indicando el significado del carácter burgués del gobierno republicano: «desde tiempo atrás el burgués aguardaba al acecho poder empezar las negociaciones, y sus negociaciones alcanzaron lo que los esfuerzos extremos de todo un mundo no habían alcanzado»⁴⁶. Aparecen aquí todos los elementos de la leyenda, el ejército invencible, luchando solo contra la coalición mundial; los políticos liberales burgueses, prestos a la traición y la negociación y rendición, producto de un régimen burgués engañoso por su propio modo de ser, dado que «[...] para el alemán esa libertad [la de la Declaración de los Derechos del Hombre] era un instrumento que no guardaba relación con sus órganos más propios»⁴⁷.

Tempestades de acero, al igual que la producción de Jünger durante la década del veinte, es una obra nacionalista y belicista. Es importante establecer los límites entre el patriotismo y el nacionalismo. Aunque en algunos pasajes aparece un sentimiento análogo al de Horacio, que encuentra dulce morir por la patria⁴⁸, lo que Jünger lleva a cabo es diferente del esfuerzo de un súbdito fiel que describe los combates desde el punto de vista de su país. Por una parte, el patriotismo evita que el objeto de los relatos se disuelva en una consideración meramente aventurera (lo que en Jünger constituía quizás su primera motivación para alistarse, como se ve en el texto que citamos en la página 37 y a lo largo de la obra en su afición al «vivir peligrosamente») y otorga sentido a acciones que, de otro modo, más que patrióticas, parecen orientadas por una pasión por coquetear con la muerte. Sin embargo, son muy pocos los pasajes donde puede aparecer una consideración semejante de la guerra. Sólo en dos ocasiones hay referencias al emperador alemán. En una se anuncia que visitará el frente y los soldados se alegran de ello y en la segunda, mención puramente formal, cuando a Jünger se le informa que ha sido condecorado. Ni el protagonista ni los personajes secundarios se preguntan a todo lo largo de la obra por el sentido de la guerra que está combatiendo. Incluso llega al extremo de que una obra que

1920 bis 1933, Marburgo, BdWi-Verlag, 1995, p. 149.

⁴⁶ *Der Arbeiter*, p. 24.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁸ «A la vista de las colinas del Neckar, que estaban coronadas de cerezos en flor, experimenté un intenso sentimiento de amor a la patria. Qué bello era aquel país y cómo merecía que por él derramásemos la sangre y diéramos la vida. Nunca antes había experimentado yo de tal manera el hechizo de aquella tierra. Pensamientos buenos y serios me vinieron a la mente y por vez primera vislumbré que aquella guerra significaba algo más que una gran aventura.» Cf. *Tempestades...*, p. 35.

narra cuatro años en el frente y que explica las diferentes formas en que se hizo la guerra, no haya ninguna consideración instrumental acerca de las operaciones que llevaban a cabo. Jünger busca mostrar así la inquebrantable moral combativa del ejército. Las imágenes de agosto de 1914, con los soldados yendo al frente entre flores, aplausos y manifestaciones, parecen tener una duración inmutable en él.

El entusiasmo provocado por el estallido de la guerra perdura a todo lo largo de *Tempestades de acero*, así como en los textos siguientes. En Alemania se acuñó con posterioridad la expresión «las ideas de 1914» para referirse a la ola de entusiasmo patriótico y nacionalista motivada por el estallido del conflicto y que provocó una catarata de discursos y conferencias por parte de los intelectuales alemanes, que se embanderaron en el nacionalismo más agresivo⁴⁹. Esta consideración de la guerra podría comprenderse fácilmente en el frenesí patriótico del estallido, pero, hacia 1920, cuando tiene lugar la primera edición de *Tempestades...*, la percepción de esa guerra se había transformado completamente en las sociedades de Europa occidental, pasando de la euforia a una profunda repulsa por ella y los horrores que provocó, que en Jünger lleva al extremo opuesto. Todavía veinte años después del inicio de la guerra, Jünger escribe el relato «El estallido de la guerra de 1914» para ensalzar el patriotismo de esa hora. En él sólo presenta la reacción silenciosa de él mismo y de dos hombres del pueblo cuando los sorprende el llamado a movilización general mientras están trabajando: «Nuestro pequeño y pacífico grupo se había convertido de golpe en un grupo de soldados, y eso mismo ocurría en todos los sitios de Alemania en que estuviesen reunidos unos cuantos hombres»⁵⁰. La obligación de alistarse es comprendida por los participantes con un silencio que no es ni resignado ni estoico, pero tampoco prorrumpen en vivas. Este sentimiento de unidad profunda y unanimidad de las ideas es el modelo de comunidad política buscada por Jünger y el sentimiento de afirmación nacional de 1914 le muestra que no se trata de una utopía, sino que es realizable.

Sin embargo, podemos hablar de belicismo, tanto en *Tempestades...* como en los textos posteriores de Jünger porque en todos ellos aparece muy claramente la exaltación de la guerra como una forma de vida. Martin Meyer establece un interesante paralelo entre el rechazo de Jünger al análisis de la guerra en la que está inmerso y los retratos del guerrero,

⁴⁹ Si bien este fenómeno se da en ambos bandos, el alcance y la magnitud del compromiso de los intelectuales alemanes con la justificación de la guerra fue más allá que el de sus pares ingleses y franceses. Al respecto, cf. Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*, Berlin, Alexander Fest Verlag, 2000. Cabe notar que el impacto provocado por la ola de entusiasmo ante la guerra también fue duradero en Schmitt. En *El concepto de lo político* se recurre a ese mismo entusiasmo nacional para explicar la diferencia entre los conceptos de «sociedad» y «comunidad». Cf. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996 (reproducción de la 2ª edición de 1932), p. 45.

⁵⁰ Ernst Jünger, «El estallido de la guerra de 1914», en Ernst Jünger, *Tempestades de acero*, op. cit., p. 446.

cada vez más frecuentes en la novela, que desembocan siempre en el autorretrato⁵¹. El panegírico del guerrero sustituye a la reflexión sobre la propia situación, como una forma desesperada de otorgar sentido a una realidad que parece perderlo progresivamente.

Se puede sostener que hay un ánimo profundamente nihilista en el texto. El combate es glorificado y la muerte en combate vista como un destino superior, pero lo notable es que la exaltación del guerrero surgido de las trincheras iguala a los adversarios, convirtiéndolos en partícipes de un modo de vida superior, que desprecia la seguridad burguesa. La consecuencia evidente de ello es que el móvil patriótico va perdiendo sentido paulatinamente, ya que surge una forma de vida que origina una solidaridad especial entre los enemigos y que se contrapone con la de aquellos por quienes en realidad se combate⁵². No obstante, por más que se invoca la lucha por la patria, la motivación dada por una vida peligrosa se vuelve un aliciente superior a cualquier otra razón. Es inevitable la asociación con la afirmación nietzscheana acerca de los que aman el peligro. Sin embargo, la impronta nihilista terminará fagocitando al mismo nacionalismo que se sirve de ella. Para Nietzsche los «apátridas» son quienes tienen conciencia de que Dios ha muerto, por tanto, saben que enfrentarse al nihilismo es inevitable. En los textos de Jünger, por una parte, esa conciencia de la nada otorga mayor valor al peligro asumido por el guerrero, por la otra, el nacionalismo colma la falta de sentido trascendente. No obstante, a medida que la impronta nietzscheana es sistematizada en las obras posteriores, especialmente en *El Trabajador*, el nihilismo terminará por diluir toda trascendencia, incluida la nación. Un elemento que refuerza una consideración de este tipo es la falta de angustia o de desesperación que muestran los soldados en las trincheras. No sólo son capaces de enfrentar la muerte fríamente, con el sentimiento de cumplir un deber superior, lo cual aleja todo pensamiento desagradable, sino también con entusiasmo y furor. Así, la guerra se vuelve una sucesión de esperas indiferentes al peligro circundante, separadas por acciones de ataque en las que los protagonistas se funden en un éxtasis dionisiaco. La dicotomía nietzscheana entre lo apolíneo y lo dionisiaco es la fuente de inspiración de estas escenas bélicas. Ellas exponen el carácter animal del hombre, que en situaciones peculiares sale a la superficie, rompiendo la costra que la civilización ha construido durante siglos. Paradójicamente, Jünger las presenta como simbolizando la renovación y la perpetuación de la vida a través del contacto

⁵¹ Martin Meyer, *Ernst Jünger, op. cit.*, p. 39.

⁵² Incluso considera que esta concepción en la que el combatiente se enfrenta a dos frentes se está extendiendo por toda Europa. En consecuencia, afirma: «[...] nosotros, nacionalistas alemanes, saludamos lo que está ocurriendo en todas partes. Sí, para nosotros una Francia fascista es preferible a una democrática, desde luego la Francia de un Maurice Barrés es preferible a la de un Barbusse, pues entre viejos soldados del frente habrá más decencia y seguridad que la que sea posible entre abogados y literatos, a quienes la fraseología liberal sirve de patente de corso [...]», cf. Ernst Jünger, «Vom absolut Kühnen» en *Die Standarte*, 1 (1926) 20, p. 462, en Reimann y Hassel, *Ein Ernst Jünger Brevier, op. cit.*, p. 124.

con las fuerzas elementales.

El «realismo heroico»: la «movilización total» y el dominio del *Trabajador*

Pero la guerra proporcionará a Jünger no sólo el modelo del hombre nuevo surgido de las trincheras, sino que, además, su ensayística de principios de los años treinta encontrará en ella un principio de organización social. Jünger construye una hipótesis interpretativa de los cambios en curso en las sociedades industriales a partir de dos conceptos derivados también de su experiencia en el frente: «movilización total» y «trabajador». El ensayo «La movilización total» se publicó por primera vez en 1930. Tomando este concepto como pivote, extendió su aplicación al resto de la sociedad y el resultado fue el libro «El Trabajador. Dominio y figura», cuya primera edición es de 1932. Probablemente éste sea el ensayo más ambicioso del autor, ya que en él intenta realizar un diagnóstico de la época identificando como el núcleo de la transformación el desarrollo de la tecnificación de la sociedad a todos los niveles y entrever a partir de ella el desarrollo futuro de la sociedad industrial. Debido a esta naturaleza sociológica y expositiva, el tono literario característico de las primeras obras de Jünger aparece asordado, aunque el rótulo que utiliza para subsumir sus ideas, «realismo heroico», muestra que las viejas concepciones no han sido abandonadas, sino complementadas con una conceptualización más rigurosa. A diferencia de *La lucha como experiencia interna*, más preocupada por la exaltación del guerrero y de la lucha de acuerdo al modelo de la poesía de Stefan George, hay aquí un intento de categorizar los fenómenos estudiados y de entrever un curso posible de su desarrollo futuro y de acción. De todos modos, no proporciona ninguna demostración empírica de sus afirmaciones y el objetivo principal es exponer la figura del trabajador como la piedra angular a partir de la cual se comprende el movimiento total de la sociedad. Son visibles en el texto, asimismo, las nuevas afinidades intelectuales del autor: la deuda con Carl Schmitt en sus juicios sobre el liberalismo y el Estado es evidente, al igual que la orientación general de la obra muestra el cambio que provocó en las ideas de Jünger su amistad con Ernst Niekisch, el líder intelectual de los «nacional bolcheviques» o «nacional revolucionarios»⁵³.

⁵³ Ernst Niekisch (1889-1967) Sindicalista, afiliado al partido socialdemócrata, participó en los consejos de obreros y soldados en Baviera en 1919. Allí conoció al dirigente anarquista Gustav Landauer y al escritor Erich Mühsam. Durante los años veinte, editó la revista «Der Widerstand». Intentó fundamentar el «socialismo prusiano» del que hablaba Spengler. Desde fines de los años veinte, crítico de Hitler y su movimiento, a quienes ve ligados al gran capital. Encarcelado en 1939 y condenado a cadena perpetua, fue liberado en abril de 1945 por los rusos. Luego se afilió al SED, el partido comunista de la República Democrática Alemana, hasta que abandonó ese país, falleciendo en Berlín occidental.

Ante todo, se debe aclarar lo que el «trabajador» no es, ya que las definiciones positivas de Jünger son más bien vagas y se comprende mejor el alcance del concepto con respecto a lo que se diferencia. Jünger sostiene que no hay en la realidad social un concepto que se le oponga, al modo en que el proletario y el burgués se oponen en el materialismo histórico. El trabajador es la «figura» de la nueva configuración de la realidad, en consecuencia, no puede entenderse al burgués como contrafigura del trabajador y por ello no se debe deducir que trabajador sea un sinónimo de proletario. A juicio de Jünger, el proletario y el burgués deben comprenderse como los polos de una oposición perteneciente al mundo del liberalismo decimonónico, que ha caducado con la llegada de la «movilización total», producto de la guerra:

[...] por trabajador no ha de entenderse ni un estamento en el sentido antiguo ni una clase en el sentido de la dialéctica revolucionaria del siglo XIX. Las reivindicaciones del trabajador trascienden [...] todas las reivindicaciones estamentales. [...] jamás se llegará a resultados claros si se identifica al trabajador en general con la clase de los trabajadores industriales. Eso significa contentarse con una de las manifestaciones de la figura, en lugar de ver la figura misma⁵⁴

Tanto el proletario como el burgués viven en un mundo de reivindicaciones económicas, por tanto la instancia suprema de decisión en él es lo económico. El problema del marxismo es, según Jünger, que acepta el terreno definido por su adversario, con lo cual no puede escapar a la dictadura del pensamiento económico. Lo económico debe subordinarse a una relación de dominio más amplia, eso «significa que el eje de la sublevación no es ni la libertad económica ni el poder económico, sino el poder en sí»⁵⁵. El trabajador y el mundo del cual es figura son entendidos por Jünger en una relación de alteridad con respecto a la sociedad presente, ya no de oposición. La transformación que opera el trabajador no puede ser entendida como una evolución a partir de la sociedad anterior, como ocurre con la revolución bolchevique. Esto permite comprender por qué con el término «trabajador» no se designa ni un estamento, ni una clase, sino una nueva conformación de la realidad que se traduce en una forma de organización de la producción y una nueva relación con la naturaleza, ambas derivadas de la «voluntad de poder» nietzscheana, materializada mediante la técnica, pero, insiste Jünger, no siendo ésta la causa última de la transformación, sino su expresión.

Al igual que en *Tempestades de acero*, el diagnóstico de la época y de la categorización de los fenómenos se funda en la filosofía de Nietzsche. La transvaloración de los valores anunciada por el filósofo se ha producido, según Jünger, con el estallido de la guerra en 1914. El júbilo que saludó el inicio de las hostilidades significó la protesta contra los viejos valores, propios de la burguesía, que han prescrito irrevocablemente. Sin

⁵⁴ *Der Arbeiter*, op. cit., p. 74.

embargo, las cosas nuevas no han producido todavía una nueva escala de valores, «todo depende [...] de que el trabajador reconozca su superioridad y de que se cree, desde ella, las propias normas de su dominio futuro»⁵⁶. El trabajador no forma parte de la legión de humillados y ofendidos, sino que, por el contrario, él es el nuevo señor de este mundo. Cuanto más sepa despreciar las riquezas del mundo burgués, tanto más mandará sobre el mundo viejo, pues debe tomar conciencia de que es portador de una nueva figura, es decir, debe comprender su propia alteridad.

Para desarrollar el concepto de «trabajador», Jünger recurre a la noción de «figura», que toma de la psicología de la *Gestalt*, pero que utiliza en forma muy libre. La figura remite a una totalidad orgánica, que no puede ser explicada mecánicamente. La «consideración figural» es la captación de un ser en la plenitud total y unitaria de su vida. La noción de organicidad es la nota principal de la figura, ya que permite ver las cosas dentro de un orden jerárquico. Precisamente por ello, el burgués no es portador de una figura, pues en su mundo todas las relaciones son de tipo contractual entre individuos, es decir, no hay jerarquías, sino sólo voluntad de negociar, por tanto en la sociedad burguesa hay considerables espacios «anárquicos», es decir, carentes de jerarquías y de dominio. La historia debe entenderse como una sucesión de figuras, pero no bajo la forma de una sucesión dialéctica, porque una figura no necesariamente es reemplazada por otra. Un ejemplo de ello es la era de la burguesía, que disolvió la figura del Estado absoluto sin sustituirlo, sino limitándolo por medio del constitucionalismo, lo que resultó en su demolición. La sucesión de figuras implica el establecimiento de formas de dominio diferentes.

Con el surgimiento del trabajador, se vislumbra la conformación de un nuevo dominio, es decir, el establecimiento de un orden de cosas que ya no se rige por relaciones contractuales, sino que está basado en relaciones de servicio y de dominio. Esta última noción es un intento de construir una conceptualización política a partir de la filosofía nietzscheana. Así, Jünger define «dominio» como «[...] una situación tal que en ella el espacio de poder ilimitado es referido a un punto desde el cual él aparece como espacio de derecho»⁵⁷. La conformación de un dominio es un acto de transvaloración, ya que los antiguos valores quedan abolidos pues no corresponden a las nuevas relaciones existentes. Los nuevos valores surgen por el acto de voluntad de la nueva figura, que los extrae de sí misma. A diferencia del burgués, los soldados del frente son portadores de una figura auténtica, que en realidad no es más que el anuncio de la figura del trabajador, aquella que a juicio del autor contiene a todas las otras figuras existentes en la culminación de la modernidad.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁵⁶ *Ibid.*, loc. cit.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 67.

De todos estos factores se desprende que la guerra ha asestado un golpe mortal a la falta de dominio burguesa, pero todavía no ha hecho surgir ningún dominio concreto. Toda la obra está recorrida por la idea del final de la época burguesa y de una catástrofe inminente⁵⁸. Los fenómenos que la caracterizan sucumben juntos, en primer lugar, el individuo y las masas, las cuales no se contraponen, como es corriente en la ensayística de la época, sino que forman parte de una misma falta de dominio. Las masas surgen a la política, afirma Jünger, junto con el individuo, en la Revolución Francesa. La disolución de su átomo, el individuo, las disolverá también. Las hipótesis de *Tempestades de acero* acerca del nuevo carácter de la guerra de movimientos, son trasladadas a la política: la masa ya no es capaz de atacar si un grupo le opone una actitud resuelta, como masa ya no puede intervenir en la política. Además, agrega, haciendo una obvia referencia al leninismo, a ello se le suma una nueva forma de subversión política, que no necesita sacar las masas a la calle, sino que se apodera de los núcleos vitales de la ciudad por medio de grupos decididos⁵⁹. Junto con las masas desaparecerán sus instrumentos políticos, los partidos. No obstante, la necesidad de dominio y jerarquías que Jünger postula no debe entenderse como una nostalgia reaccionaria por un mundo anterior a la revolución industrial. Por el contrario, el texto tiene un fuerte tono modernista y reconoce que la era burguesa llevó a cabo una obra revolucionaria, el período que la sucederá debe ser el reordenamiento, consecuencia de esa intervención burguesa de efectos revolucionarios⁶⁰.

El mundo sufre una transformación a la que no puede sustraerse ningún grupo ni región. Jünger insiste en la necesidad de aceptar esta premisa: la tecnificación no se detendrá y el mundo ha adquirido el aspecto de un taller. Ello significa que el trabajo es un modo de vida, pero de modo radicalmente diferente al del trabajo tradicional, como maldición bíblica o al del trabajo entendido como en el siglo XIX, correlato de un mundo económico, pues en el mundo actual «[...] todo medio tiene [...] un carácter provisorio; un carácter de taller, y está destinado a ser empleado durante un tiempo limitado»⁶¹. Lo propio del trabajo en la época de la movilización total es que él también adquiere un carácter total, en otros términos, el trabajo y el proceso de movilización total son idénticos. Todas las situaciones se conciben como trabajo, el espacio de trabajo es ilimitado y todas las actividades humanas pasar a regirse a partir del aumento constante de la curva de

⁵⁸ «Esta industria, este comercio, esta sociedad, están condenados al hundimiento, cuyo aroma brota de todas las rendijas y grietas del conjunto. Aquí se presenta a la vista nuevamente el paisaje de las batallas de material, con todos los signos de la atmósfera mortal. Por cierto están a la obra los salvadores y la vieja disputa entre las escuelas individualista y socialista, esto es, el gran monólogo del siglo XIX, se ha desencadenado a nuevos niveles, pero eso no cambia en nada el viejo proverbio que "contra la muerte no hay cosa fuerte"», *Ibid.*, p. 113.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 112.

⁶⁰ «[...] el proceso de industrialización y tecnificación tuvo como primer órgano de realización al individuo burgués y se llevó a cabo en el marco del concepto burgués de libertad», *Ibid.*, p. 212.

⁶¹ *Ibid.*, p. 165.

rendimientos, resultando en un estado donde lo único permanente es la provisionalidad:

Lo peculiar de nuestra situación [...] consiste en que nuestros movimientos están regulados por la coerción del récord y que la medida de los rendimientos mínimos que se nos exigen se extiende indefinidamente. Estos hechos impiden absolutamente que la vida pueda consolidarse en órdenes seguros e indiscutibles. La forma de vivir se asemeja más bien a una carrera mortal, en la cual todas las energías deben tensarse al máximo, a fin de no quedar en el camino.⁶²

De ahora en adelante sólo serán posibles dos paisajes: el del taller y el del combate. Este proceso se manifestó por primera vez hacia el final de la guerra, con la aparición de un nuevo género de armas y nuevos procedimientos de lucha. Ello no fue simple producto del azar o de la táctica, sino el inicio de un orden superior, cuya característica esencial es que en él son idénticos el frente de guerra y el frente del trabajo. Hay tantos frentes de guerra como frentes de trabajo y se desarrollan armas que ya no distinguen entre combatientes y no combatientes, por tanto ya no se puede determinar dónde es el lugar en que se realiza el trabajo bélico decisivo. En esto consiste la «movilización total»⁶³. La guerra terminó, pero no la movilización, pues la disciplina que impuso sigue en pie y el país que muestra sus efectos de la forma más acabada fue el que decidió el curso de la guerra: los Estados Unidos. Éste es el sentido de la afirmación de Jünger unos años atrás, acerca de que Alemania había perdido la guerra por no ser capaz de alcanzar la situación de movilización total, sino que se mantuvo en una movilización parcial, propia del siglo XIX. En la movilización total se alcanza el unísono, como lo muestra el caso norteamericano: toda la sociedad está en la situación permanente de *disponibilidad* a ser movilizada; no sólo los rendimientos aumentan y los medios alcanzan resultados siempre superiores a los previstos, sino que, además, en el campo de la moral combativa, todos los miembros de la comunidad están convencidos de que la razón los asiste, pero ya no como bando, sino como humanidad.

Todo lo antedicho demuestra que los fundamentos últimos de la movilización total no son exclusivamente técnicos, sino que corresponde a una nueva configuración general de la sociedad, a un nuevo dominio, la posibilidad de organizar en cualquier momento un esfuerzo de guerra de acuerdo a una voluntad política determinada. Estados Unidos fue capaz de alcanzar esa situación no sólo por su inmensa capacidad industrial, sino también por la existencia de esta disposición a la movilización de toda la sociedad, que, como Jünger señala, no puede excluir el plano de las ideas. Ese esfuerzo de guerra es inseparable de la inamovible convicción que orientaba la política del presidente Wilson (y que se convertirá en doctrina oficial y justificación de toda la política exterior de ese país): los intereses de los Estados Unidos son idénticos con los intereses de la humanidad. Por ello Jünger insiste que importa muy poco que los Estados Unidos fueran o no un Estado militar, lo relevante para la

⁶² *Ibid.*, p. 171.

guerra moderna es que la capacidad de movilizar totalmente existía y que una vez terminada la guerra, la colaboración estrecha entre industrias y estado mayor sigue existiendo⁶⁴. Este proceso es el desencadenamiento de la voluntad de poder descrita por Nietzsche: una vez que se puso en marcha, se extiende a todos los puntos del planeta, todas las relaciones se convierten en relaciones de dominio y servicio, los rendimientos siempre deben aumentar y no hay posibilidad de detener esta transformación, pues no está dirigido por una voluntad particular, al modo individualista del siglo XIX.

Por ello Jünger sostiene que su posición es la de un «realismo heroico». Por una parte se debe aceptar la ineluctabilidad de este proceso, por la otra, se debe superar a los demás países y ponerse a la cabeza de él. De este modo logra combinar una apuesta por la tecnificación total de la vida con un nacionalismo que quiere hacer de Alemania el país que lleve este proceso a su culminación. Anuncia así el paralelo: «[...] este es nuestro credo: la aurora del trabajador significa lo mismo que una nueva aurora de Alemania»⁶⁵. Su resultado es paradójico: Jünger presenta un modelo relativamente coherente de «modernismo fascista», que debe culminar en la militarización total de la sociedad y su absorción por el Estado. La figura del trabajador y la del soldado se identifican, ya que éste no es más que un trabajador de la guerra:

[...] el héroe de este proceso, el soldado anónimo, aparece como el portador de virtudes activas, como son el coraje, el espíritu de sacrificio y la disponibilidad, en su medida más elevada. Su virtud descansa en que es reemplazable y en que detrás de cada uno de los caídos en combate se encuentra listo el relevo en reserva. Su medida es la del rendimiento objetivo, del rendimiento sin palabrería; de ahí que él sea en sentido eminente el portador de la revolución *sans phrase*⁶⁶

Por su parte, una vez que se abandona la concepción contractualista de las relaciones sociales, el ejército se convierte en el modelo de toda articulación social, identificando de manera extrema dominio político y servicio. Llegado a este punto, la lógica argumentativa del ensayo se aleja lentamente de todos sus entusiasmos. El éxtasis futurista ante la máquina modela el significado del «realismo heroico» propugnado por Jünger, pero no puede ocultar la resignación creciente:

[...] el motor no es el soberano de nuestro tiempo, sino su símbolo, es la imagen simbólica de un poder para el cual la explosión y la precisión no constituyen antítesis. El motor es el audaz juguete de un tipo de hombre que es capaz de saltar por los

⁶³ *Ibid.*, p. 108-109

⁶⁴ Sin embargo, cabe señalar que a pesar de esta comprobación, Jünger no se hace ninguna pregunta acerca de si la potencia industrial de los EE.UU. puede ser igualada por Europa; es posible que esta ceguera se deba al impacto reciente de la crisis del 29. Cf. Ernst Jünger, «Die totale Mobilmachung», en *id.*, *Krieg und Krieger, op. cit.*, p. 14-16.

⁶⁵ *Der Arbeiter, op. cit.*, p. 25.

⁶⁶ Y agrega: «A consecuencia de ello retroceden al segundo plano todos los demás puntos de vista, incluso el frente en que se combate y se muere. Vistas las cosas desde aquí, existe desde luego una profunda fraternidad entre los enemigos, una fraternidad que permanecerá eternamente cerrada al pensamiento humanista». *Ibid.*, p. 147.

aires con placer y que incluso ve en ese acto una confirmación del orden⁶⁷

En el rótulo «realismo heroico» las partes no están equilibradas: la impersonalidad del proceso descrito (por más que Jünger celebre en ella el final de la idea de individuo) predomina por sobre el heroísmo. El nuevo orden del trabajo abandonará la seguridad y hay «nuevos esponsales de la vida con el peligro». Pero el núcleo del «realismo heroico» es la aceptación de la funcionalización total de la vida⁶⁸. Esta resignación implica también la disolución futura del nacionalismo. Alemania debe aceptar este proceso y llevarlo hasta las últimas consecuencias, convirtiéndose en la introductora de Europa en él. No obstante, la propia naturaleza de la transformación terminará disolviendo las nacionalidades en un gigantesco paisaje de trabajo. Las formulaciones de Jünger son ambiguas. Por un lado, postula la necesidad de superar la anarquía internacional existente mediante la absorción de los órdenes nacionales en un nuevo dominio indiscutible, lo que revelará su sentido oculto; por otro, la nación, al igual que la persona singular, no debe seguir concibiéndose según un patrón individualista, sino como representante de la figura del trabajador, esto es, como representante de una figura que excede cualquier orden nacional⁶⁹. Sin duda, la obra puede leerse como un alegato imperialista; el nuevo dominio que reemplace a la anarquía liberal, al menos en Europa, estará dictado por Alemania. Sin embargo, ese nuevo dominio que «garantice la paz de las aldeas [y] la concordia de los pueblos» está vivo «[...] en *los sueños de los cosmopolitas*, en la doctrina del superhombre, en la creencia en la fuerza mágica de la economía y también en la muerte hacia la que se lanza en el campo de batalla el soldado»⁷⁰. El cosmopolitismo, y no el nacionalismo, será el resultado del proceso por el que Alemania se convierta en el nuevo imperio conformador del dominio que supere la anarquía liberal-burguesa. Ello irá acompañado de la «perfección de la técnica», esto es, el momento en que ella alcance un punto de equilibrio que permita dejar atrás el paisaje del taller característico del mundo contemporáneo. Paradójicamente, el modernismo de Jünger culmina en la clausura de la movilización: la subordinación de la técnica y la economía a un dominio superior tienen que traducirse en un orden, lo que implica una constancia de los medios y el fin de la provisionalidad permanente. El mundo actual se caracteriza por el movimiento permanente, el mundo futuro, no, pues será, a diferencia del actual, que perdió toda medida, susceptible de cálculo.

De este modo, las reflexiones de Jünger alcanzan su punto más alto y,

⁶⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁸ Refiriéndose a la situación de los soldados (que, como vimos, son una representación acabada del trabajador), afirma Jünger: «La fuerza de combate de la persona singular no es un valor individual, sino un valor funcional; ya no se cae [en combate], sino que se queda fuera de servicio»; *Ibid.*, p. 106.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 192 y 188. Por ello su rechazo a la Sociedad de Naciones, correspondiente a la imagen de la sociedad del siglo XIX, basada en ideas universalistas; *Ibid.*, p. 277.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 218 (énfasis nuestro).

simultáneamente, comienzan a alejarse del nacionalismo que lo tuvo como su principal representante intelectual durante la década del veinte. Ésta disolución del nacionalismo en el nihilismo de la técnica le permitió distanciarse del nazismo, precisamente en el mismo momento en que éste tomaba el poder. De ningún modo fue un opositor, pero rápidamente marchó al «exilio interior» e intentó evitar la manipulación política de sus obras por parte de los nazis, sometiéndolas a nuevas revisiones (en las cuales moderó juicios que, a su vez, había modificado durante los años veinte para radicalizar el nacionalismo de sus textos). De este modo, logró permanecer al margen mientras Martin Heidegger y Carl Schmitt, sorpresivamente, otorgaban una adhesión entusiasta.

Capítulo 2

La «lucha»: variaciones sobre un motivo

En el presente capítulo nos proponemos mostrar las temáticas generales que orientan nuestra investigación sobre las obras de Carl Schmitt y Martin Heidegger. El pasaje por textos de Ernst Jünger nos permitió examinar el tratamiento literario y ensayístico de algunos tópicos del conservadurismo revolucionario y el modo como se popularizan en la cultura alemana de entreguerras, especialmente entre los sectores nacionalistas. La perspectiva a partir de la cual ingresamos a ambas obras es cultural: en lugar de dirigirnos directamente hacia la significación de sus conceptos centrales y estudiarlos en sus relaciones sistemáticas con otros conceptos del autor, nos detendremos primero en la forma en que tanto Schmitt como Heidegger se ocupan de temas que están flotando en el ambiente de ideas en que desarrollan su labor intelectual, para abordar desde allí la significación de esos conceptos capitales. Queremos mostrar el recorrido intelectual de ambos autores desde la década del veinte hasta que ambos confluyen en el compromiso político con el nazismo. Más allá del juicio que merezca (si fue coherente con las ideas sustentadas o meramente oportunista), semejante opción nunca pudo producirse sin una conexión con un horizonte de ideas que ambos, de algún modo, compartían. En él podemos encontrar, como en parte ya vimos con Jünger, la exaltación de la lucha, la determinación de la significación de los fenómenos y de la acción a partir de su relación con la muerte, la presuposición de una antropología pesimista, la búsqueda de una nueva forma de comunidad, la «muerte de Dios» y la pura facticidad anormativa como situación originaria de un pueblo, la consideración de la situación internacional como previa a un combate definitivo entre fuerzas de principios metafísicos opuestos, la exigencia de una restauración de un horizonte de sentido colectivo frente a lo que ambos juzgan como la disolución del Estado y de la nación por parte del liberalismo y la demanda de la reafirmación de la nación alemana así como la elucidación de su especificidad histórica y cultural. Todos ellos son los temas de los que nos ocuparemos en éste y en los capítulos posteriores. El abordaje de las obras filosóficas a partir de tópicos culturales tratados por ellas nos permitirá establecer las relaciones que esas obras tienen con el medio en que vieron la luz y, por tanto, descubrir así importantes dimensiones de su sentido que normalmente quedan ocultas en la exégesis puramente interna.

La «lucha» como problema

Carl Schmitt sentía una profunda repulsión hacia las ideas de los escritores contrarrevolucionarios alemanes de principios del siglo XIX, especialmente por los hermanos Schlegel y Adam Müller. En *Romanticismo Político* Schmitt ironizaba acerca de la concepción que Müller tenía de las oposiciones en lucha en la realidad. Rechazaba como vacua la exaltación retórica de la pugna y de la guerra entendida al modo de los románticos, señalando que en la obra de este autor podían estar en contienda las realidades más diversas y mostrando cómo esta concepción alcanzaba el grotesco al presentar como especies de la lucha en un mismo nivel las disputas interestatales y el trabajo del zapatero con el cuero¹. En *El concepto de lo político*, Schmitt vuelve sobre el tema al precisar los significados de «guerra» y de «lucha». Como es sabido, su objetivo es diferenciar el sentido específico de «lucha» que va asociado a lo político de otras acepciones más generales del término, en las que confluyen las resonancias románticas nombradas (referidas a «la vida como lucha») junto con las concepciones liberales, en las que ese término es sinónimo de «competencia». Schmitt enfatiza el sentido originario del término, esto es, el carácter físico del posible combate con el enemigo y el hecho de que en esa eventualidad esté comprendida la posibilidad de la eliminación física y de la muerte.

Es interesante confrontar estos motivos schmittianos con un célebre párrafo de *Ser y Tiempo*, de Martin Heidegger, en él se aborda el tema de la lucha:

Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destino común [*das schicksalhafte Geschick*] del ser-ahí en y con su «generación» es lo que constituye el acontecer pleno y propio del ser-ahí²

A primera vista, podría suponerse que Heidegger repite aquella concepción romántica sobre la que ironizaba Schmitt. El texto citado forma parte del §74 de *Ser y Tiempo* y su tema es la constitución de la historicidad ¿Qué afirma el planteo heideggeriano? La dimensión colectiva auténtica del ser-ahí, como opuesta al mundo «impropio» del «uno», se da a través de la lucha del ser-ahí en y con su generación, de manera que el destino común «propio», auténtico, acontezca. En palabras de Heidegger, «[...] como *destino común* [...] designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo»³.

Podría objetarse que la comparación no es válida, ya que en el caso de Heidegger, el

¹ «También el individuo privado lleva adelante una “guerra” con el Estado, las guerras revolucionarias y napoleónicas son “sólo un símbolo” de la guerra interna que tiene lugar en cada Estado (*Friedrich II*, p. 27); la “guerra” reina entre la vida pública y la privada, entre los propietarios y las leyes, entre el zapatero y el cuero». Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin, Duncker & Humblot, 1925², pp. 191-192.

² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. al español de J. E. Rivera, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, pp. 400 (hemos retocado algunos términos).

³ *Ibid.*, *loc. cit.*

tema del texto citado es la comprensión del carácter histórico del ser-ahí, mientras que en el de Schmitt, su objetivo es la determinación de las características del concepto de lo político, el cual, independientemente de la limitación temporal establecida por él mismo, busca configurarse como un criterio en primera instancia no histórico ni genético. Si tomamos como parámetro las reflexiones de Jünger acerca de la condición antropológica y la guerra que expusimos en el capítulo anterior, ni Heidegger, ni Schmitt otorgan a la guerra el significado extremo que tiene en el autor de *Tempestades de acero*. Sin embargo, puede replicarse que Jünger presenta la versión más radical de ideas de la época a las cuales de ninguna manera son ajenos Heidegger y Schmitt. Sin dudas, la exaltación de la guerra como forma más alta de la actividad humana expuesta en la obra de Jünger no está presente en los otros dos autores, pues ella es, lisa y llanamente (por lo menos, hasta 1933) un belicismo. A lo largo de este trabajo nos ocuparemos del modo en que tanto Heidegger como Schmitt se plantean problemas que, aunque no atribuyan a la guerra el papel antropológico que le reconoce Jünger, implicarán la exaltación de la temeridad y avanzarán en un paralelo con las concepciones de Jünger (como es el caso de Heidegger), o configurarán una explicación de las relaciones internacionales en la cual el derecho del Estado nacional a la guerra se presenta como ilimitado.

El rechazo de Schmitt hacia concepciones como las que expresan los románticos del siglo XIX también se apoya en que considera frívolas las visiones que generalizan la lucha de forma que abarque toda la actividad humana. Esta crítica no implica negar la importancia del fenómeno de la lucha en la realidad humana, sino restituirle su verdadero carácter y lo que está realmente en juego en ella. Como veremos más adelante, Heidegger siente una atracción mayor que el jurista hacia la exaltación del coraje y el riesgo como fines en sí mismos, de acuerdo a como los presentaba Jünger.

No obstante, el común tono existencial de los textos del filósofo y el jurista correspondientes a esa época expresa una inclinación hacia la acentuación de la facticidad de la lucha en la condición humana. Puede aducirse que ello se debe a que la guerra más sangrienta que había conocido la humanidad había finalizado pocos años antes. Sin embargo, aunque se aborde este problema desde perspectivas diferentes, siempre nos encontramos con los mismos rechazos en los tres autores: sería imposible atribuir a alguno de ellos una posición «pacifista». Con este término no nos referimos a las posiciones políticas concretas contra la guerra que se manifestaron a partir de 1917 en varios países beligerantes, sino al hecho de que los tres autores nombrados, por vías diversas, hacen del conflicto un hecho central de sus teorías. La concreción que tanto Heidegger como Schmitt buscan en su conceptualización de los fenómenos humanos implica la aceptación de la facticidad del conflicto, esto es, de su inevitabilidad, como punto de partida.

Por lo demás, no se puede dejar de lado que, más allá de las diferencias en los

temas que cada uno escoge como centrales, las obras de ambos autores en los años veinte implican consecuencias políticas, como se advierte en el hecho de que su compromiso político ulterior sea presentado por ambos como concordante con sus propias teorías. Tanto la ontología fundamental heideggeriana como la filosofía política schmittiana implican elecciones determinadas con respecto a las posibilidades políticas existentes en ese momento: así como no podría derivarse de ellas una justificación del pacifismo, tampoco podría recurrirse a ellas para justificar ética o normativamente una conducta humana. Con ello no nos referimos a una elección político-partidaria concreta, sino a las coincidencias más generales entre las dos teorías acerca de lo que debe rechazarse y combatirse en la cultura y en el espíritu de la época contemporáneos; frente a una opción partidista determinada, esta crítica cultural se les presenta a ambos como la política en su forma más alta⁴.

Schmitt afirma que los conceptos centrales de una teoría política deben entenderse en sentido polémico, es decir, que forman parte de un debate y que él constituye el horizonte que da sentido a esos mismos conceptos⁵. Por tanto, las coincidencias que buscamos tienen que ver con el fundamento que ambos dan a su rechazo al arquetipo cultural del liberalismo: el burgués y el individualismo asociado con él. Por otra parte, las obras de ambos comparten con la de Jünger otra característica muy importante: el hecho de que el burgués aparezca en el trasfondo como contrafigura de los tipos desarrollados, lo cual revela (de un modo sistemático en *Ser y Tiempo* y como supuesto explícito en *El concepto de lo político*) que la antropología de tipos «no burgueses» son el marco de sentido y uno de los temas más importantes que ambas obras exponen⁶. Estos «tipos humanos» de los que nos ocuparemos en los capítulos posteriores son: el guerrero y el trabajador (en los casos de Jünger y Heidegger), el *citoyen* rousseauiano y el dictador plebiscitario (en el de Schmitt), el político (en los de Schmitt y Heidegger), la existencia «propia» y el poeta (en el de Heidegger). En este sentido, el concepto de «lucha» no sólo se presta a una elucidación semántica en las obras de los dos pensadores, sino que los textos mismos de los que nos ocuparemos tienen un marcado carácter bifronte: frente a la acusación de que han tomado partido, se presentan como obras «teóricas» (Heidegger

⁴ Heidegger, en las desautorizaciones por anticipado que practicaba tan habitualmente, de forma de poder controlar la interpretación de sus textos, insistía en que no podía asimilarse la ontología fundamental a una crítica de la cultura, como las que abundaban en la Alemania de Weimar. Sin embargo, aceptar que la ontología fundamental de ninguna manera se agota en la crítica cultural no significa que pasajes de aquélla no puedan ser interpretados como una intervención en los debates sobre la cultura que tenían lugar en la época, como veremos en los capítulos 6 y 7.

⁵ Cf. Carl Schmitt, *Der Begriff...*, op. cit., p. 31.

⁶ Sobre esta pasión «antiburguesa» y la extensión de lo «burgués» hasta límites casi irreconocibles, afirmaba L. Schwarzschild sobre Jünger (pero creemos que su sentido puede extenderse a Schmitt y también a Heidegger) que, al fin de cuentas, burgués sería cualquiera que busque seguridad, cf. Schwarzschild, op.cit. p. 492.

afirma que el discurso de *Ser y Tiempo* se caracteriza por el peculiar formalismo y vacuidad de toda caracterización ontológica y Schmitt afirma que *El concepto de lo político* sólo busca establecer un «criterio» para distinguir qué es lo «político») y, al mismo tiempo, son una invitación a la toma de conciencia y a la lucha concreta. En la obra de ambos autores, así como en sus dos textos más representativos, *Ser y Tiempo* y *El concepto de lo político*, «lucha» aparece ligado a una serie de conceptos comunes: «destino», «muerte» y «tradición»/«forma de vida».

La muerte y la afirmación de lo político

En primer lugar nos ocuparemos del concepto «muerte». Habermas señaló hace algunos años el carácter «expresionista»⁷ de *El concepto de lo político*. En menor medida, en cambio, se han trabajado las características «expresionistas» de *Ser y Tiempo*. El lugar fundante de la relación con la muerte para el entramado interno de ambas teorías establece una relación evidente con la filosofía de la existencia y, en primer lugar, con Kierkegaard. «Muerte», con todo, remite en ambos textos a una situación, o mejor dicho, al carácter de la existencia que Heidegger designa como «facticidad», esto es, el hecho de *encontrarse ya siendo y tener que ser*. Pocos años antes, Max Weber había señalado el carácter trágico de la política en la subyacente relación de la muerte con el poder estatal, residiendo, a su juicio, la razón última de la obtención de la obediencia en la capacidad del Estado en ordenar la

⁷ Habermas no desarrolla el significado que atribuye al término y da por sentado un sentido compartido con el lector. A pesar de ser un término complejo y difícil de precisar, daremos una caracterización general basada en la acepción del vocablo en las artes plásticas y en la literatura. En primer lugar, se debe señalar que el expresionismo es un fenómeno cuyo centro está en la cultura alemana. Se puede afirmar que es el espíritu predominante de esa cultura entre 1905 y 1920. Mario de Micheli lo caracteriza como un *arte de oposición*. En el arte expresionista toma cuerpo la protesta de los artistas jóvenes, la cual tiene varios blancos. El expresionismo se opone al espíritu ligero y hedonista del impresionismo francés, rechaza el positivismo, el naturalismo y la fe en el progreso típicas de la segunda mitad del siglo XIX. Los artistas expresionistas ven en el convencionalismo y el nacionalismo del período guillermino el paradigma de la sociedad hipócrita y filisteo. La vida burguesa es, desde su punto de vista, un conjunto de inhibiciones basadas en una falsa moral. Por ello el expresionismo insiste en sustraerse a la vulgaridad y dureza de la sociedad civil, refugiándose en el reino del espíritu, donde ninguna fuerza externa puede penetrar. Este movimiento exalta la sinceridad de las pasiones y la violencia de los impulsos primitivos. Exige el involucramiento del artista en la cosa misma, pero, al mismo tiempo, ese subjetivismo está al servicio de la acentuación de la verdad contenida en la situación real. Frente a la superficialidad del impresionismo y del naturalismo, el artista expresionista quiere *hacer presión* sobre la realidad para que de ella manase aquello que permanecía latente y secreto, de allí surge la *deformación* expresionista. Frente a la desintegración de la sociedad el expresionismo se propone encontrar un hombre nuevo, alejado de lo que juzgan como el horror de la vida urbana moderna y el colapso de la civilización. Por todo ello, De Micheli concluye que el expresionismo puede caracterizarse como un proceso de transformación mística del naturalismo: en él se identifica lo eterno con un vago psicologismo y con un puro *sertirse vivir*, en el fondo del cual yace palpante el instinto. Cf. Mario De Micheli, *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 90-91.

muerte tanto de sus enemigos internos como externos. El problema de la posibilidad de la muerte a manos de otro miembro de la comunidad o del enemigo era el problema que Hobbes quería resolver en el *Leviatán*. El dilema hobbesiano consiste en que, al justificar la existencia del Estado y de la imposición de un orden civil por parte de éste desde un punto de partida individualista, es decir, desde la conveniencia que obtiene el miembro de la asociación por formar parte de ella (la cual era denominada por Hobbes como el intercambio entre protección por parte del Estado y obediencia por parte del súbdito⁸), cae en el problema de no poder justificar plenamente la defensa del Estado frente a una agresión, ya que el objetivo que tienen los contratantes al formar parte de la comunidad es puesto en peligro por la posibilidad de la muerte en la guerra.

Schmitt asume plenamente este dilema, aun cuando rechace el punto de partida contractualista de Hobbes. En cierto modo podría decirse que incluso radicaliza sus términos, pues en *El concepto de lo político* sostiene que no hay justificación posible de una guerra a partir de una norma. La guerra hecha en nombre de principios abstractos (sean de orden moral, social, jurídico, etc.), sostiene Schmitt, es un engaño, pues

No hay ningún fin racional, ni una norma tan justa, ni un programa tan ejemplar, ni un ideal social tan bello, ninguna legitimidad o legalidad que pueda justificar que los hombres se maten recíprocamente⁹

Una declaración semejante explica descarnadamente en qué consiste en última instancia lo político, esto es, aquello que fundamenta el poder del Estado, pues éste puede exigir a los miembros de la comunidad política que den su vida por él, aun cuando el mismo Schmitt reconoce que no hay ningún ideal o norma que justifique morir por ellos. Así, la guerra es el hecho político por excelencia, pues implica la decisión más extrema que puede tomar el soberano, por tanto, no puede tener otra justificación que no sea política. Esto significa que el enemigo sólo puede ser de orden político (otro Estado) y en ese sentido el enemigo lo es también existencialmente, pues sus acciones y sus objetivos ponen en peligro la forma de vida propia. Una guerra, desde esta perspectiva, sólo puede justificarse como guerra defensiva: una comunidad, en caso de necesidad, se defiende físicamente del peligro que significa un enemigo que ella misma ha establecido como tal, pues la capacidad de establecer semejante hostilidad es lo propio de la decisión política¹⁰. Por lo tanto, no habrá ninguna norma, ideal o legalidad que pueda justificar que los hombres se maten, pero sí lo

⁸ Hobbes justifica consecuentemente la obligación que tienen los miembros de la república de defender al Estado, pues éste los ha protegido en tiempo de paz y quien otorga autorización para un fin (la protección) tiene que otorgar simultáneamente los medios para la consecución del fin autorizado. Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), Harmondsworth, Penguin, 1981, p. 718.

⁹ Carl Schmitt, *Der Begriff...*, op.cit., pp. 49-50.

¹⁰ La argumentación de Schmitt no innova con respecto a las justificaciones usuales de la guerra. Ningún país o comunidad quiere reconocerse como agresor, por tanto, siempre se afirma actuar en defensa propia.

podrá hacer un *factum*: la forma de vida propia de una comunidad que exige ser defendida frente a un agresor.

Por ello, como veremos en los capítulos posteriores, aunque en la obra de Schmitt «muerte» refiere al carácter fáctico del poder estatal mencionado por Weber, que remite principalmente a la eficacia de su acción protectora de la comunidad, creemos que el sentido pleno de «muerte» se alcanza cuando este concepto entra en relación con el de «enemigo». «Muerte» es así la eventualidad a la que la lucha con el enemigo puede llevar. En lo político la muerte está en juego. ¿Por qué hablar de «facticidad»? Utilizamos este término procedente de la filosofía heideggeriana para señalar que son pasibles de analogía la situación en la que el ser-ahí se encuentra «yecto» y el modo en que los Estados se encuentran «ya existiendo» en un sistema interrelacionado. La situación en la que están los Estados implica la posibilidad del conflicto y les es imposible sustraerse a ella. Si se alcanzara la eventualidad de un Estado mundial, desaparecería el derecho del Estado a la guerra, por tanto, también desaparecería el riesgo de que el soberano obligue a los súbditos a defenderlo con su vida, no obstante, permanecería la obligación política, el poder estatal coactivo que Weber fundaba en última instancia en la posibilidad de que la muerte sea la «pena justa» decretada por el Estado contra un ciudadano.

De todos modos, el Estado mundial equivale, en términos de Schmitt, a la despolitización, pues desaparecería la posibilidad de distinguir entre amigo y enemigo. La oposición de Schmitt a la posibilidad de la despolitización tiene un matiz ambiguo: no la rechaza exclusivamente (y ni siquiera principalmente) a causa de la imposibilidad fáctica de un poder estatal planetario, pues si ello fuera el caso, los riesgos y las responsabilidades de la existencia política podrían ser vistos sólo como un mal inevitable o insuprimible, pero cabría la posibilidad remota de que le fueran ahorrados a una humanidad futura por medio del desarrollo técnico. Empero, Schmitt va más allá: al preguntarse en qué consistiría un mundo despolitizado, es decir, un mundo pacificado (pues la distinción amigo-enemigo ya no estaría vigente) encuentra que

si la distinción entre amigo y enemigo desapareciera siquiera como mera eventualidad, habría también solamente una concepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un entretenimiento, etc. libres de la política, pero ya no política ni Estado.¹¹

Leo Strauss observó que en este párrafo se deja ver la verdadera intención de Schmitt al escribir *El concepto de lo político*. Ella no es simplemente mostrar que la facticidad propia de lo político es un mal necesario, ni tampoco reafirmar su autonomía, sino que su objetivo principal es la *afirmación* de lo político. Un mundo sin política es un mundo sin seriedad y sin riesgo, un mundo donde ya no existe el «caso último». Esto implica que lo político tiene que

ser acompañado por una *ética* de lo político¹², la cual se desprende del carácter «existencial» de lo político y del enemigo.

Postular una *ética* propia de lo político significa para Schmitt que él es la forma de existencia propia de un pueblo. Lo político no presupone una *ética*, sino a la inversa: sólo a partir de la forma de existencia política puede establecerse la *ética* que le corresponde. Una *ética* semejante no podrá consistir en un sistema de normas generales ni tampoco podrá estar ligada exclusivamente a la existencia individual. El rechazo de Schmitt por el normativismo positivista, sea en las versiones decimonónicas de Paul Laband o Georg Jellinek o en la versión renovada de esa teoría que construye Hans Kelsen, implica esencialmente que todo conjunto de normas no puede ser aislado de la realidad en la que se presenta. Una norma «pura», al decir de Kelsen, es a juicio de Schmitt, una construcción imaginaria que no tiene ningún sustento en la realidad. En consecuencia, la *ética* de lo político no puede ser una *ética* normativa, en la que el sujeto atienda a la forma de la acción, sino que tiene que estar vinculada con lo que es más peculiar de la forma de la existencia política, y ello es el riesgo. La existencia política es peligrosa, porque en última instancia ella es la forma de existencia opuesta al modo de vida burgués. Al contrario de la previsibilidad del mundo de la burguesía y de las garantías que ofrece el Estado que le corresponde, el Estado de derecho liberal, en la existencia política no hay manera de conquistar la seguridad porque el antagonismo en que ella se sostiene no puede desaparecer.

La imposibilidad de erradicar el peligro que conlleva la existencia política puede hacer retroceder a un pueblo, y evitar toda posible enemistad bajo la excusa de no pretender más que una existencia pacífica. A ello Schmitt responde que todo pueblo que no sea capaz de la decisión política, es decir, de señalar cuál es su enemigo, encontrará otro que lo hará por él, de forma que la enemistad que se quería evitar no sólo le será impuesta, sino que también comprobará que ella era inevitable. Por tanto, la *ética* de lo político no puede ser la postulación de una paz perpetua, ni la juridización de las relaciones internacionales ni, menos todavía, el sueño de una concordia universal entre los pueblos. La *ética* que afirma lo político es la que, no sólo asume el riesgo inevitable que implica la inexistencia de un poder mundial, sino también, como muestra la cita anterior, se niega a considerar que un poder semejante pudiera ser algo bueno. Schmitt no postula que el estado de guerra permanente sea bueno, pero rechaza que la paz perpetua lo sea. La disposición a la lucha es inseparable de la forma de existencia política, la renuncia a la lucha es la renuncia a lo político y a la afirmación de la propia soberanía. La *ética* de lo político rechaza a un pueblo débil y exige su afirmación a través del Estado nacional, el cual, en la medida en que no

¹¹ C. Schmitt, *Der Begriff...*, *op. cit.*, p. 54.

¹² Leo Strauss, «Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*» (1932) en Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«*, Stuttgart, Metzler, 1988, p. 114.

puede contener más que una nacionalidad, sólo puede ser homogéneo diferenciándose de otros Estados. De este modo, el cosmopolitismo que a juicio de Jünger tiene que coronar el dominio del trabajador, no es compartido por Schmitt, quien encuentra que un sueño semejante no es más que un intento de resolución, a través de la técnica, de la enemistad inseparable de la existencia política, la cual se funda en el «pluriverso» de las naciones.

La denuncia del verdadero rostro del humanitarismo y la defensa de un *ius belli* ilimitado jurídicamente

Schmitt se remite a Proudhon, modificándolo, para fundar su rechazo a utilizar el término «humanidad» como concepto político: «Quien dice humanidad quiere engañar». Las consecuencias de toda política humanitarista y justificada a partir de una norma abstracta, afirma, consisten en declarar inhumano a quien se opone al bando humanitario. Los primeros en utilizar el concepto «humanidad» como concepto político fueron los jacobinos en la Revolución Francesa y su resultado es que

el jacobinismo se enfureció con fervor sangriento contra todo disidente político, contra toda opinión divergente. Su fanatismo tenía carácter religioso y el nuevo culto de la libertad, de la virtud o del «Ser Supremo» era su consecuencia natural¹³

De este modo, el fanatismo, la intolerancia y el exterminio del adversario son el verdadero rostro de los ideales humanitarios y revolucionarios. El nominalismo de Schmitt da dos pasos a la vez: el rechazo a la utilización política del término «humanidad» (el cual no puede ser un concepto político, pues frente a la humanidad no podría haber enemigos) lo lleva a rechazar simultáneamente, aunque sin afirmarlo de manera explícita, cualquier limitación al derecho a la guerra (*ius belli*). A esta objeción a la teoría de Schmitt se puede replicar que el jurista alemán afirma lo contrario de lo que estamos sosteniendo, ya que asevera que la pretensión que esconde la utilización política del término «humanidad» por parte del bando «humanitario» es, en realidad,

quitar al enemigo la calidad de ser humano, que sea declarado *hors-la-loi* y *hors-l'humanité* y así que la guerra sea llevada a su extrema inhumanidad¹⁴

Esta declaración schmittiana responde a las posturas pacifistas unilaterales en Alemania y principalmente a la propaganda aliada, que sostenía haber librado una guerra por la democracia y la libertad frente a la autocracia, de la cual se derivó en Versalles la acusación aliada de que Alemania se reconocía como «Estado agresor» y que, por lo tanto, era la

¹³ C. Schmitt, *Politische Romantik*, op. cit., p. 153

¹⁴ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 55.

culpable de la guerra. Schmitt afirma que si los Estados tienen como derecho soberano y exclusivo el *Ius belli*, no puede haber uno que sea considerado culpable de la guerra, pues hacerla entra dentro de las atribuciones de todo Estado¹⁵.

A pesar de ello, la afirmación de Schmitt antes citada es problemática por una razón anterior: el rechazo del jurista a los cambios en las relaciones internacionales que significaron el tratado de Versalles y la conformación de la Sociedad de Naciones, a los que interpreta sólo como instrumentos del enemigo contra Alemania. En sus escritos de la década del veinte¹⁶, Schmitt defiende el hecho histórico de la conformación de un conjunto de regulaciones y convenciones internacionales sobre la guerra (lo que Schmitt llamará posteriormente el *Ius Publicum Europaeum*) en Europa a partir de la paz de Westfalia en 1648 y a todo lo largo de la Edad Moderna. Estas convenciones regulan el *Ius in bello*, el ejercicio de la guerra (la limitan a situación sólo posible entre Estados, lo que implica exceptuar a las poblaciones civiles), pero dejan intocado el *Ius belli*, el derecho de un Estado a declarar a otro como enemigo. Se abandonaba la doctrina medieval de la «guerra justa», para considerar a todo Estado enemigo como justo. De este desarrollo histórico, el jurista alemán deduce que el *Ius belli* de un Estado soberano debe ser absoluto (de otro modo, a su juicio, el Estado en cuestión no sería soberano). Así, el derecho a la guerra se vuelve incuestionable: él es un instrumento de la política de los Estados, por tanto no puede ser regulado ni proscrito. Schmitt sostiene que el derecho público que se conformó en Europa durante la Edad Moderna permitió regular efectivamente el ejercicio de la guerra, precisamente porque mantuvo intocado el derecho de los Estados a la guerra. A su juicio, toda regulación del *Ius belli* obtendrá lo contrario de lo que busca, pues sólo criminalizará al adversario, en lugar de considerarlo como un «enemigo justo», como era la tradición europea hasta la Primera Guerra Mundial.

Schmitt trata los principios con que se busca regular el *Ius belli* a partir de Versalles y que fundamentan la conformación de la Sociedad de Naciones como mera ideología de los vencedores, a quienes no alcanza con someter al Estado vencido, sino que además, con propósitos imperialistas disimulados en ideologías humanitarias, necesitan declararlo

¹⁵ Recordemos que el Tratado de Versalles no incluía la cláusula usual de amnistía que acompañaba los tratados de paz y que los aliados habían exigido a Alemania la entrega del Kaiser y de los generales Ludendorff y Hindenburg para que fueran juzgados por un tribunal aliado. Para todo el desarrollo que sigue acerca de los cambios en el derecho internacional nos hemos apoyado en la exposición de José Estévez Araujo en su obra *La crisis del Estado de derecho liberal. Schmitt en Weimar*, Barcelona, Ariel, 1989, pp. 152-161.

¹⁶ Nos atendremos a la presentación del problema en las obras principales de Schmitt durante ese período. El jurista alemán se ocupará del tema durante casi toda su vida. En el marco de este trabajo, no consideraremos la obra donde presenta su visión de conjunto del problema, *El nomos de la tierra* (título original: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*), porque ella fue publicada en 1950 y escrita durante la Segunda Guerra Mundial y los primeros años de la «guerra fría», acontecimientos que hicieron desaparecer definitivamente el orden que había existido en Europa desde la paz de Westfalia.

culpable para imponerle el pago de tributos (reparaciones) y mantenerlo en una situación de sometimiento. En la visión de Schmitt, la Sociedad de Naciones y Versalles forman parte de la política de poder de Francia y Gran Bretaña para mantener sojuzgada a Alemania. El rechazo de Schmitt a la distinción entre guerras defensivas y agresivas y la afirmación absoluta del *ius belli* se dirige directamente contra los artículos 15 y 16 del pacto de la Sociedad de Naciones que preveían la prohibición de la guerra contra aquella de las partes que se conformase con la decisión del Consejo y acciones militares solidarias en contra de cualquier eventual agresor injusto¹⁷.

Puede afirmarse que gran parte de los intelectuales alemanes asumió posturas de un nacionalismo mucho más radicalizado que las de sus colegas occidentales. Estas convicciones perduraron a lo largo de la época de entreguerras, fomentadas por la sorpresa e inmensa frustración por la derrota, por el revanchismo de la política aliada y por las exigencias de seguridad por parte de Francia y Bélgica, las cuales se proponían que el estado de desarme y pago de reparaciones de Alemania se extendiera indefinidamente en el tiempo. De la paz propuesta por Wilson, basada en sus célebres «14 puntos», los cuales fijaban una paz sin anexiones ni indemnizaciones punitivas, resultó la firma del tratado de Versalles, que estipuló unas condiciones de paz mucho más duras que lo esperado por la opinión pública alemana. La desilusión provocada por las condiciones de paz y el aislamiento de Alemania jugaron a favor del nacionalismo alemán y transformaron a aquélla en desengaño, porque la mayor parte de la opinión vio en Versalles y en la Sociedad de Naciones dos instrumentos de la política del enemigo. Esta situación anímica justificaba conclusiones como las de Schmitt, quien afirmaba que los vaivenes e inconsistencias en el comportamiento de la Sociedad de Naciones revelaban al observador político desapasionado que todos los intentos por establecer un sistema de relaciones internacionales basado en principios éticos terminaban convirtiéndose en el instrumento de aquél que era capaz de violar esos principios, con lo cual, ellos se transformaban en la máscara con que los fuertes sojuzgan a los débiles, disfrazando la fuerza en moral y derecho.

Las consecuencias de la doctrina de Schmitt sobre el *ius belli* son evidentes: al presentarlo como el derecho peculiar y definitorio de la soberanía, su limitación significa la limitación de ésta, lo cual, a su juicio, es inaceptable. Al identificar el *ius belli* con la soberanía, vuelve imposible la crítica a las acciones de un Estado haciendo uso de él: la soberanía y el *ius belli* son equivalentes, poner en cuestión a uno es poner en cuestión a la otra. El resultado es que la política internacional no puede ser juzgada más que a partir de la fuerza. Se podrá juzgar retrospectivamente acerca de la oportunidad en que un Estado

¹⁷ J. Estévez Araujo, *La crisis del Estado de derecho liberal*, op. cit., pp. 152-155.

ejerció ese derecho, pero haciendo un juicio puramente estratégico, pues el acto realizado está más allá de toda otra clase de juicio, ya que no hay parámetros con los cuales podría ser juzgado que no sean los puramente estratégicos. Cabe observar que la extensión que da Schmitt al *Ius belli* implica no sólo negar la posibilidad de distinguir entre guerras «injustas» y «justas» (lo cual se deduce de la imposibilidad de justificar una acción política de forma extrapolítica), sino también entre guerras defensivas y guerras de agresión, pues por definición toda guerra es defensiva¹⁸. Ya señalamos que el jurista declara que la guerra se hace para defender la forma de vida propia; sin embargo, la negación absoluta que hace de toda distinción acerca del carácter de una guerra implica el hecho de pasar por alto la relación entre esa guerra y su finalidad, es decir, los objetivos de política exterior a los cuales ella está subordinada, los cuales, si bien no siempre coinciden con lo que el Estado que lleva adelante la guerra afirma que está haciendo, no son imposibles de determinar en un examen de la política internacional correspondiente.

Querer juzgar el hecho de que los Estados se hagan la guerra entre sí tiene tanto sentido como querer juzgar que los pueblos se organicen en Estados y no de otra forma; desde la perspectiva de Schmitt, ambos juicios carecen de sentido, pues no hay medida posible a la que puedan remitirse. La oposición de Schmitt a distinguir entre guerras de agresión y guerras defensivas es un rechazo a permitir cualquier tipo de rehabilitación de la doctrina medieval de la «guerra justa», pues lo que permitió la conformación de un *Ius publicum europaeum* a partir del siglo XVII fue el abandono de todo juicio moral sobre la guerra. Es evidente que las consecuencias de su teoría de la soberanía y su defensa del *Ius belli* ilimitado muestran que en el campo político de la Alemania de entreguerras, Schmitt se identificaba tácitamente con posturas nacionalistas, las cuales exaltan la política de potencia como la que corresponde a un Estado soberano.

Sin embargo, se debe notar que la oposición que establece Schmitt entre el *Ius belli* frente al *Ius in bello* (por lo menos hasta 1932), considerando que sólo el mantenimiento del carácter ilimitado del primero permitió que el segundo haya tenido lugar, da por sentado que no pueda entenderse como una conclusión lógica de la limitación *del ejercicio de la guerra* (el *Ius in bello*), la tendencia a la limitación *de la guerra* como forma de resolución de los problemas internacionales (*Ius contra guerra*, opuesto al *Ius belli*), presente en el debate internacional a partir de la fundación de la Sociedad de Naciones. El rechazo absoluto por parte de Schmitt al establecimiento de formas de regulación del derecho a la guerra consensuadas entre los Estados europeos se presenta como altamente representativo del sentir nacionalista de importantes sectores de la opinión alemana; sin embargo, desde la

¹⁸ En 1914, las hostilidades en el frente occidental comienzan con la violación de la neutralidad de Bélgica por parte de Alemania, lo cual tampoco era justificable desde la perspectiva del *Ius publicum europaeum*, ya que el reino de Prusia figuraba entre los garantes de su independencia.

misma perspectiva histórica que elige Schmitt para considerar el problema, la regulación del ejercicio de la guerra no se presenta como una ruptura absoluta con la historia anterior, sino todo lo contrario, como el establecimiento de una nueva etapa, derivada del desarrollo jurídico que Schmitt reivindica, unido a la conciencia acerca del inmenso desarrollo técnico.

En efecto, si por una parte el *ius belli* como atributo propio de un Estado soberano alcanzó su apogeo en el siglo XIX, en la segunda mitad de este siglo ocurre una serie de acontecimientos que inician el establecimiento de un derecho internacional humanitario. Usualmente se designa a dos tendencias paralelas en esta dirección como «Derecho de Ginebra» y «Derecho de La Haya». El primero se ocupa de las normas concernientes a la protección de las víctimas de conflictos armados, iniciándose con la fundación de la Cruz Roja y continuándose con las sucesivas Convenciones de Ginebra, acerca del trato a los civiles y a los militares prisioneros. La segunda dirección es la que se relaciona de manera directa con nuestro tema, pues el «Derecho de La Haya» abarca las normas concernientes al desarrollo de las hostilidades. El desarrollo de ambas es paralelo, pues el Comité Internacional de la Cruz Roja se funda en 1863 y la «Declaración de San Petersburgo», que por primera vez establecía un acuerdo para prohibir la utilización de cierto tipo de municiones, es de 1868. En 1899 se firma la Convención de La Haya, sobre las leyes y costumbres de la guerra terrestre y en 1907 y 1925 se firman nuevos convenios y aclaraciones de los anteriores. A partir del pacto Briand-Kellog¹⁹, en 1928 (al cual Schmitt critica como inconsistente)²⁰, esta tendencia se consolida en una nueva consideración sobre la guerra: ya no se trata de guerras justas o injustas, ni tampoco del derecho de los Estados a la guerra, sino de impedir la guerra como instrumento de política internacional; ello desemboca lógicamente en la consideración de la guerra como un crimen y en los intentos de tipificar a qué actos se puede considerar como «agresivos». Estos intentos de legislación internacional por medio de un pacto recíproco están completamente en línea con el racionalismo del derecho público europeo que Schmitt reivindica como uno de los más grandes logros de la civilización europea, pues el mismo rechazo a la inhumanidad de la guerra llevó primero a la limitación de su ejercicio y posteriormente a la limitación de la guerra como instrumento.

Esta oposición tajante que Schmitt encuentra entre ambas formas de regulación de la guerra tampoco se pregunta si las condiciones históricas y políticas que desde el siglo XVII en adelante facilitaron la conformación de un *ius publicum europaeum* seguían vigentes después de 1919, lo cual hacía aún más urgente la pregunta acerca de si era posible encontrar un diseño de las relaciones internacionales que limitara el derecho a la guerra,

¹⁹ Acuerdo firmando entre 15 naciones (entre ellas las firmantes del Pacto de Locarno y los EE.UU.) el 27 de agosto de 1928. De sus cláusulas se deriva la Carta de San Francisco, que dio origen a las Naciones Unidas.

intentando resolver los problemas entre naciones mediante otros recursos. En términos históricos concretos, el *ius publicum europaeum* es inseparable de la hegemonía de Inglaterra desde la segunda mitad del siglo XVIII y su política del «equilibrio de poder» en la Europa continental. El hecho de que, por una conjunción de factores diversos, un conflicto entre Austria y Serbia desembocara en una guerra que rápidamente abarcó a la mayoría de los Estados europeos, y poco después se extendió al mundo, dejaba en claro que Inglaterra ya no estaba en condiciones de seguir manteniendo su política tradicional en el continente, porque carecía de la fuerza necesaria para hacerla valer. El período de la «paz armada», el neocolonialismo en África y Asia, el pavoroso desarrollo de los instrumentos bélicos y el ascenso de los Estados Unidos y la Unión Soviética como potencias tan poderosas como las europeas tradicionales eran síntomas de que los fundamentos del orden en que se basaba el *ius publicum europaeum* ya no existían en 1914. Sin embargo, en su defensa del *ius belli* ilimitado Schmitt no se pregunta, como sí lo hacían otros intelectuales en la época de entreguerras, si el mantenimiento de los usos y costumbres de los siglos anteriores con respecto a la guerra estimula la posibilidad de que una catástrofe como la Guerra Mundial se vuelva a repetir.

Frente a la utopía pacifista, Schmitt sostiene que la existencia de guerras es inevitable, por tanto, querer proscribir las lleva a peores excesos que el de la regulación mutua a través del poder, pues el bando «realista» es visto como belicista por los pacifistas y sostienen que contra el enemigo que niega la humanidad todo estaría permitido, ya que se está acabando con la inhumanidad. En *El concepto de lo político*, Schmitt iguala la posibilidad de un mundo pacificado con la existencia de un Estado mundial (lo cual, como ya vimos, a su juicio es una utopía irrealizable). Su polémica contra la existencia de la Sociedad de Naciones sigue la misma línea de argumentación y los términos se definen de manera absoluta: o existe un pluralismo del mundo de los Estados o existe el universalismo de la Sociedad de Naciones, con el cual los Estados quedan disminuidos en su soberanía²¹, dado que ella aspira a que todos los Estados devengan sus miembros. Pero la argumentación de Schmitt contra el universalismo va más allá de sostener la autonomía de la política frente a la ética (a lo cual se dirigía la cuestión anterior); su objeción principal a la Sociedad de Naciones es su falso carácter internacional. El verdadero carácter de esa asociación es el de ser interestatal, pues los Estados miembros siguen siendo impenetrables para sus decisiones. En esta naturaleza se revela lo que a Schmitt le interesa realmente: la Sociedad de Naciones sólo puede ser definida como una alianza²², obviamente antialemana. Schmitt niega explícitamente que la Sociedad de Naciones pueda representar una tendencia a la

²⁰ Cf. C. Schmitt, *Der Begriff...*, op. cit., p. 51-52.

²¹ *Der Begriff des Politischen*, p. 56.

²² *Ibid.*, p. 57.

universalidad ya que cualquier organización internacional sólo puede ser tal si alcanza a sustraer el *ius belli* al mundo entero y tampoco ejercerlo ella misma. De otro modo, sólo habrá un organismo interestatal que se atribuiría ese mismo derecho. Por lo demás, la descalificación de la Sociedad de Naciones como instrumento de las potencias vencedoras no atiende a que el ingreso de Alemania en ella a partir de 1926 le permitía tomar parte de las decisiones del Consejo como cualquier otro Estado miembro.

El «pluriverso» de naciones que contrapone Schmitt al internacionalismo, y que a su parecer representa la única situación aceptable, es similar al estado de naturaleza hobbesiano. Esta situación entre los Estados es anárquica, ya que no hay un poder superior, sin embargo, del derecho absoluto que cada uno de ellos tiene al *ius belli* se ha construido un estado de cosas que no puede ser considerada como carente de toda juridicidad, pues los Estados europeos han logrado establecer consuetudinariamente algunas normas sobre el ejercicio de la guerra. Esta concepción hobbesiana de las relaciones internacionales defendida por Schmitt tiene importantes antecedentes en la cultura alemana durante el siglo XIX. La consideración de la razón de estado como el instrumento definitivo de la política de un Estado soberano se presenta de modo cada vez más intenso en una serie de autores como Hegel, Ranke, Treitschke y Meinecke. Pero la formulación de Hegel, a diferencia de los autores posteriores, todavía presupone la realización de la libertad en la historia, la cual constituye un tribunal para las acciones de los Estados. Por el contrario, la «destrascendentalización» de la comprensión de la historia por el historicismo quitará todo fin trascendente a esa política, que se revela ahora como pura política de potencia, sin otro fin que la afirmación nacional y, no casualmente, coincidente con el momento en que Alemania busca afirmarse como potencia internacional en el escenario europeo. Desde esta perspectiva, la guerra es inevitable, pues todos los Estados buscarán afirmar su propio poder en la anarquía del sistema internacional.

En realidad, Schmitt invierte los términos del problema, pues si la Primera Guerra Mundial alcanzó semejante nivel de inhumanidad no fue porque los aliados afirmaran combatir en nombre de ideales democráticos y humanistas²³ o porque los pacifistas hayan afirmado que había que hacer una «guerra a la guerra» o porque algunos la justificaran como «la última de todas las guerras», un sacrificio necesario para alcanzar la paz. De acuerdo a la argumentación de Schmitt, los argumentos basados en el iusnaturalismo moderno suprimen todo límite moral de las acciones bélicas, convirtiendo así en inhumanos a aquéllos que defienden principios humanitarios, pues pasan por alto, como ya se ha dicho, que no hay ninguna justificación posible de la guerra que no sea política.

De este modo, Schmitt mezcla cuestiones diversas. Los aliados recurrieron al arsenal

²³ Sin duda, el carácter de imperios coloniales de Francia y Gran Bretaña, así como contar como

iusnaturalista y a la defensa de la democracia para justificar su posición, pero las violaciones a las convenciones de la guerra no están causadas por esos principios, ni por combatir en defensa de ellos, sino que fueron realizadas por ambos bandos²⁴ y sólo se explican por la magnitud que había alcanzado la técnica de la que disponían los beligerantes en 1914. Schmitt pasa por alto la cuestión de la técnica a la hora de explicar la extrema inhumanidad de la guerra moderna. Las convenciones de Ginebra y La Haya, precisamente, tuvieron su origen en el impacto causado en la opinión pública por el relato del fundador de la Cruz Roja, Henri Dunant, sobre la batalla de Solferino y publicado en 1859. El aumento exponencial del poder de fuego de los ejércitos, unido a la tendencia europea a racionalizar los conflictos por medio del derecho público, tornó ineludibles las regulaciones.

Pero este rechazo del universalismo no se basa únicamente en el nominalismo. Como ya vimos, Schmitt analiza la política internacional intentando demostrar su verdadero carácter antialemán. Esto lo lleva a identificarse con las argumentaciones más típicas del nacionalismo alemán, que veían en cualquier posición universalista una forma de mendacidad. La identificación del universalismo con la propaganda aliada lleva a Schmitt a rechazarlo en nombre de la realidad efectiva de las relaciones internacionales, pero especialmente en defensa de Alemania frente a lo que considera un nuevo tipo de imperialismo. Estévez Araujo señala, a nuestro juicio con razón, que la defensa de la dignidad del enemigo en la teoría schmittiana no puede separarse del hecho de que si «[...] aboga por una mayor tolerancia respecto del enemigo externo es porque habla desde el punto de vista de aquel Estado al que los demás consideran como su principal enemigo»²⁵. No es repudiable el hecho de que Schmitt defendiera con patriotismo lo que consideraba como los intereses de su país; sin embargo, frente a los intentos de establecer un sistema de relaciones internacionales que evitara el recurso a la guerra como instrumento de la política exterior, el jurista alemán, en nombre del derecho internacional existente hasta 1914, se niega a que ese mismo derecho internacional siga su desarrollo desde la regulación del ejercicio de la guerra hacia la regulación de los conflictos, como si quisiera detener el tiempo en el siglo XIX y sin otra justificación que su insatisfacción ante el lugar que la derrota había deparado a Alemania²⁶.

principal aliado a la Rusia zarista, no fortalecía los argumentos de la propaganda aliada.

²⁴ El primer ataque con gases tuvo lugar en la batalla de Ypres y fue realizado por los alemanes.

²⁵ J. Estévez Araujo, *La crisis del Estado de derecho...*, op. cit., p. 161.

²⁶ La política de Gustav Stresseman durante la década del veinte demostró que existían en Alemania políticos capaces de comprender las consecuencias favorables para Alemania que a mediano plazo provocaba el tratado de Versalles, las cuales resultaban invisibles para los nacionalistas (Schmitt incluido), que sólo veían en el tratado un *Diktat* impuesto por los Aliados. Detlev Peukert expone muy claramente en qué consistían las ventajas que el tratado daba a Alemania, reconfigurando el mapa de Europa: «Indeed, by succumbing to the nationalistic obsession with revising her eastern frontier, Germany deprived herself of the opportunity of playing the real trump card which the Paris peace settlement had dealt her. The repulse of Russia and the division of central, eastern and southern

En efecto, en la defensa incondicional del *ius belli* de los Estados por parte de Schmitt hay algo paradójico: sus argumentos hasta 1932 suponen que el mantenimiento de un derecho ilimitado a la guerra permitió (y por consiguiente, permitirá) la regulación del ejercicio de la guerra. La dependencia que establece entre uno y otro se vuelve enigmática, ya que no se comprende por qué, si un gobernante posee el *ius belli* ilimitadamente, luego se atenderá a los límites en su ejercicio (límites que, además, la técnica le permite franquear mucho más fácilmente que para sus antecesores). El hecho de que los Estados europeos firmaran las Convenciones de Ginebra y de La Haya demuestra que, poco a poco, crecía en la opinión la conciencia de que las posibilidades técnicas de destrucción estaban rebasando cualquier regulación consuetudinaria de la guerra.

Se encuentra aquí un rasgo que se presenta como característico de la forma de pensar de Schmitt. La discusión pasa por alto la cuestión de la técnica y su desarrollo porque se apoya en un reduccionismo filosófico, pues la argumentación de *El concepto de lo político* explica la manera concreta en que se hace la guerra a partir de las ideas que los contendientes esgrimen. Eso no significa que ellas no tengan importancia o sean meros pretextos, sino que, a diferencia de la explicación de Schmitt, la utilización de las técnicas y los materiales bélicos no recibe todo su sentido del principio que uno de los bandos contendientes dice defender. El problema principal acerca de la naturaleza de la guerra contemporánea, que ya había sido identificado por Walter Benjamin en su reseña de la compilación realizada por Ernst Jünger, *Krieg und Krieger*, es el de «[...] la discrepancia abismal entre los inmensos medios de la técnica y la ínfima clarificación moral que aportan»²⁷. Esta cuestión nunca es considerada autónomamente por Schmitt y sólo puede tratarla como derivada necesariamente de las posturas universalistas, las cuales, a su vez, son consideradas como mera imposición de un estigma moral a un adversario que es sólo un enemigo, ello conlleva que todo el problema sea reducido a la refutación de la posibilidad de la doctrina de la guerra «justa».

Las fuentes de Schmitt para este rechazo de los ideales humanitarios y universalistas son, además de Proudhon, los contrarrevolucionarios franceses y Donoso Cortés, pero también, al igual que en el caso de Jünger y aunque Schmitt no lo cite²⁸, las ideas de

Europe into a handful of small and medium-sized states, temporarily dependent on France but not likely to remain so in the longer term, gave Germany the chance to establish an informal hegemony in the region by expanding her economic and cultural influence through a policy of accommodation and co-operation with the new nations. The Germans' fixation on the myth of the "shameful diktat" of Versailles blinded them to the medium-term strategic advantage which the new realities created by Versailles and the other Paris treaties had given them.» Cf. D. Peukert, *The Weimar Republic*, London, Penguin, 1991. p. 45.

²⁷ W. Benjamin, «Teorías...», *op.cit.*, p. 47.

²⁸ La obra de Nietzsche no parece tener para Schmitt la importancia que tiene para Heidegger. Prácticamente no lo cita nunca y en *Politische Romantik* se refiere a él, junto con Byron y Baudelaire, como uno de los tres «rostros desfigurados» del romanticismo, es decir, aquellos autores que llevaron

Nietzsche sobre la cuestión, que tuvieron gran difusión en la Europa de fines del siglo XIX y cuya impronta en los escritos de Sorel es evidente. Nietzsche afirmaba: «no somos humanitarios, no nos atreveríamos nunca a permitirnos hablar de nuestro “amor a la humanidad” [...] ¡La humanidad! ¿Hubo en alguna ocasión una vieja más monstruosa entre todas las mujeres? (tendrá que ser algo así como “la verdad”, una cuestión para filósofos)»²⁹.

La conciencia de la muerte como condición de la conquista del ser «propio»

En Heidegger la conciencia de la muerte es aquello que lanza al ser-ahí a su finitud y le confiere su finalidad, ya que sólo la asunción plena de esa finitud permite alcanzar una existencia «propia», es decir, en la cual no se entiende a sí mismo como una cosa. Paralelamente a la afirmación por parte de Schmitt de la responsabilidad de un pueblo por su propia existencia política, Heidegger sostiene que si el ser-ahí huye de la responsabilidad por su propia existencia, la delega en el «uno», el impersonal que rige los actos de la existencia cotidiana y vive en la ilusión, pues cree ser libre y no hace más que obedecer. La conciencia de la posibilidad de la muerte es la razón última en ambas teorías. La muerte establece el carácter de la responsabilidad propia. Ella muestra la soledad radical a la que un individuo, en el caso de Heidegger, y un pueblo, en el caso de Schmitt, se enfrentan si quieren afrontar la responsabilidad que les compete. Esta radicalidad con que se piensa la existencia frente a la muerte es lo que otorga el principal rasgo «expresionista» de ambas teorías. Además, la posibilidad irrebasable marcada por la muerte establece el sentido de la conceptualización. El caso límite se convierte en el principio de determinación a partir del cual ambas teorías significan los fenómenos que quiere aprehender. «Muerte» entonces, significa la instancia dadora de sentido, a pesar de que ella misma aparezca como incomprensible.

Pese a que tantas veces se menciona la relación de ambos con el catolicismo, la muerte en ambas teorías no aparece siquiera como un enigma, pues no tiene sentido posible. Es, simplemente, el límite de la facticidad humana, pero nada más. No hay un sentido ni una trascendencia posibles para la muerte. La muerte da sentido, pero ella no recibe ninguno, pues es un término intemporal en ambas construcciones. Sin duda, la muerte como el nacimiento son elementos estructurales de la existencia humana y, en ese

a su culminación el culto del individualismo y el sacerdocio privado que para el jurista caracterizan al romanticismo (p. 27). De todos modos, e incluso a pesar de su catolicismo, en la recepción de temas sorelianos Schmitt está dando paso en su obra a temáticas (e incluso a sensibilidades) nietzscheanas.

sentido, son intemporales. Sin embargo, puede percibirse claramente que tanto en Schmitt como en Heidegger, «lucha» y «muerte» conciernen a la conquista de un sentido para la vida humana, sentido que no puede ser trascendente con respecto a ésta. La lucha que ambas teorías plantean (y a la que convocan) aparece, frente a las idealizaciones de los románticos, como una lucha concreta en la que el riesgo de la muerte es real. Sin embargo, asumir la conciencia de la inevitabilidad de la muerte no convierte a ésta en un pasaje a una forma de vida más alta ni un sacrificio que eleve el significado de la vida cotidiana. Ella es, únicamente, un acto de coraje que otorga a la existencia su sentido. Es esta conciencia radical de la imposibilidad de trascender el límite implicado por la muerte, unido a la consideración nihilista de ella lo que confiere el ateísmo práctico de ambas teorías. Puede replicarse que para Heidegger la «lucha» sigue siendo un término genérico carente de una convocatoria práctica. Sin duda, no puede plantearse que el enemigo esté delineado como en la obra de Schmitt; no obstante, como veremos en el capítulo 6 no puede dejarse de lado la posibilidad de interpretar la resolución frente a la posibilidad de la muerte y la lucha del ser-ahí en y con su generación como un análogo metafísico de la experiencia de las trincheras en el frente narrada por Jünger.

Esta temática será reformulada por Heidegger a partir de su aceptación del rectorado de la Universidad de Friburgo. La situación originaria del ser-ahí es transferida a todo el pueblo, con lo cual cambia el sujeto de la predicación ontológica, pero no la estructura de la argumentación. La facticidad de la existencia del pueblo en los escritos de la primera mitad de la década del treinta es análoga a la del ser-ahí individualmente considerado; el pueblo, en consecuencia, debe elegirse a sí mismo si quiere ser un «pueblo histórico», categoría en la cual Heidegger sólo incluiría a los griegos. Para ser un pueblo histórico, el pueblo alemán (porque sólo él es el que puede crear una nueva experiencia del ser en esta época) debe atreverse a mantenerse firme en medio de lo ente, como afirmará repetidas veces durante la década del treinta.

Por otra parte, conviene no olvidar que también en Heidegger hay un marcado rechazo a cualquier tipo de normativismo ético. La comprensión de la vida humana a partir de su facticidad va unida a una repulsa a cualquier norma, la cual es juzgada como abstracta *per se*. Por ello, el juicio moral de una acción, al igual que en Schmitt, está ligado exclusivamente a la decisión. La decisión es lo que establece el carácter moral, pero no porque se adecue a alguna norma existente o porque exprese algún tipo de ideal, sino por el hecho mismo de ser decidida. Sin embargo, no se debe suponer que la referencia de la decisión es exclusivamente la situación concreta. Tanto en Schmitt como en Heidegger la necesidad de la decisión y el carácter de ruptura que ésta debe tener con respecto al *statu*

²⁹ Friedrich Nietzsche, *El gay saber*, op. cit., p. 281.

quo ante muestran que tiene un carácter fundante, por lo cual, no puede ser juzgada a partir de las normas existentes. La decisión crea una nueva realidad, la existencia «propia» para el Heidegger, la unidad política o Estado para Schmitt.

El radicalismo antiliberal

El nihilismo práctico de ambos autores encuentra una autolimitación en el contenido de esta decisión. La lucha tiene como fin en Schmitt la defensa de la forma de vida propia frente a la amenaza de su eliminación que implica la existencia del enemigo; en Heidegger, la lucha del ser-ahí con su generación tiene como fin hacer explícita su propia tradición. Como vemos, el nihilismo no alcanza a un rechazo completo por la tradición, sino que aunque ella se presenta bajo denominaciones diferentes, presenta un contenido similar. La pregunta, entonces, es en qué consiste la amenaza que la lucha debe combatir: claramente en ambos casos la amenaza es la cultura que podemos designar sumaria y característicamente como «moderna». El rechazo de Heidegger por el «yo» cartesiano y la disolución del concepto de sujeto que lleva a cabo, así como por la centralidad de éste a la hora de comprender la existencia humana es paralela al rechazo de Schmitt por el concepto de «derecho subjetivo» y la afirmación de la soberanía estatal de manera ilimitada. Tanto Heidegger como Schmitt rechazan el mundo cultural de la burguesía liberal, el cual es considerado por ambos como esencialmente banal y carente de seriedad y profundidad³⁰.

No obstante, no puede entenderse el sentido de ambas teorías como restauradoras. No remiten nostálgicamente a un pasado ya concluido, sino que intentan reafirmar aquello que, a juicio de ambos, se presenta como el verdadero sustrato de la realidad, oculto por ideas reificadas que otorgan un sentido ilusorio a las prácticas humanas. La remisión a la tradición y a la forma de vida propias no debe hacer perder de vista que tanto uno como otro no pueden ser considerados como adversarios sin más del complejo de ideas que sumariamente podemos caracterizar como liberales e individualistas. Schmitt (por lo menos hasta la subida al poder del nazismo) defiende la estatalidad, esto es, lo que considera el producto más importante del racionalismo europeo: el Estado-nación, una de las creaciones características de la Edad Moderna. Por el contrario, en Heidegger el rechazo toma dimensiones más enérgicas que en Schmitt. A primera vista y ya desde *Ser y Tiempo*, el filósofo friburgués parecería querer retornar a una tradición premoderna y premedieval, de forma que la palabra originaria de Platón y Aristóteles pueda recuperar su sentido. Esta dirección del pensamiento de Heidegger se reforzará en las obras posteriores, durante la

³⁰Acerca de este tema en Heidegger, cf. los § 26, 27, 35, 36 y 37 de *Ser y Tiempo*, indisimulada

década del treinta, cuando las obras de Parménides y especialmente Heráclito se convierten en uno de los núcleos centrales de su reflexión y ponga en cuestión toda la metafísica desde Platón. El carácter arcaizante que en consecuencia denota el discurso heideggeriano refuerza esta impresión de restauración de los problemas de la filosofía presocrática. Sin embargo, como ya lo señaló Maquiavelo en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, la restauración de una idea antigua en una época diferente puede resultar en una novedad completa.

En efecto, el énfasis de Heidegger en la facticidad humana y la radical soledad frente a la muerte (temática que en su obra se extiende bastante más allá de *Ser y Tiempo*, como veremos más adelante) da a la ontología fundamental un aire moderno, ligado en sus primeras formulaciones a la antropología protestante y más tarde a la filosofía de Nietzsche, que vuelve imposible cualquier restauración helénica (y que, de hecho, por lo menos en la época de *Ser y Tiempo*, Heidegger no busca, a pesar de declararse movido por la búsqueda de Platón y Aristóteles.) El rasgo fundamental compartido por ambas teorías es el rechazo de ambas por el concepto central de la filosofía moderna: el concepto de «sujeto». El rechazo hacia él puede encontrarse paralelamente en la construcción teórica de ambos autores. En Heidegger hay una deconstrucción explícita de él, la cual es la base de su impugnación de la filosofía de la conciencia. En Schmitt la primacía del Estado y sus derechos fundamenta la omisión completa en su teoría jurídica y política de la noción de «derecho subjetivo». En las dos teorías, abandonar el concepto de «sujeto» implica dejar de lado el individualismo y toda explicación de la sociedad que recurra a él como átomo fundante. El antiindividualismo que comparten, así como el nihilismo práctico de ambas teorías, implica, asimismo, un rechazo del cristianismo en cualquiera de sus versiones, pues aunque puedan aparecer algunos de los temas característicos del catolicismo y el protestantismo (la soledad frente a la muerte, el pecado original, la indignidad de la criatura humana, la conciencia) el resultado en ambos casos es un planteo que no deja lugar posible para las virtudes cristianas y que, además, las vuelve absurdas, ya que ellas implicarían abdicar de la responsabilidad por la propia existencia, sea individual o colectiva. Ello es lo que ambos entienden como realización del «destino», la cual significa el cumplimiento en la historia de la «misión» propia del pueblo alemán.

descripción de la vida urbana moderna.

Capítulo 3

«El mito más fuerte reposa sobre lo nacional»: Carl Schmitt, Georges Sorel y *El concepto de lo político*.

Desde la década del cincuenta diversos comentaristas han incluido la obra de Carl Schmitt dentro del variado conjunto llamado «Revolución Conservadora». Existen múltiples consideraciones que permitirían realizar legítimamente tal inclusión, pero también hay autores que rechazan justificadamente tal amalgama¹. Obviamente, la aceptación o el rechazo de ella tiene como consecuencia no sólo una valoración política de la obra de Schmitt completamente diferente según el caso, es decir, permite argumentar qué distancia existe entre la literatura fascista y la obra schmittiana, sino también incluso una interpretación cualitativamente distinta de esa misma obra, puesto que las interpretaciones que la consideran como cercana a concepciones fascistas encuentran en ella elementos que la interpretación opuesta afirma que son de otra naturaleza. En otros términos, los mismos conceptos de la fase central del pensamiento schmittiano son interpretados de modo tal que su referencia es absolutamente diversa según el grupo de intérpretes a que se sume el exégeta.

Ya señalamos que bajo el término «Revolución Conservadora» se subsume un conjunto no siempre homogéneo de autores pero que, más allá de sus diferencias, podrían ser considerados como teorizadores de la crítica radical desde la derecha al liberalismo tanto en su aspecto político como económico, aun cuando varios de ellos no hayan adherido personalmente al nazismo. En este trabajo, y como se hace evidente por los capítulos anteriores, aceptamos que la radicalización política de Schmitt (y, como también veremos, la de Heidegger) está relacionada con el clima de ideas revolucionario conservador y que su obra puede ser considerada como uno de sus exponentes. Al preguntarnos sobre la relación de la teoría política de Carl Schmitt con el nacionalismo es ineludible examinar sus relaciones con las reflexiones de Georges Sorel sobre la violencia. Sin duda, Schmitt tenía en gran estima al escritor francés y, a diferencia de Lenin, por ejemplo, que lo consideraba

¹ Citamos sólo algunos títulos de una bibliografía en constante crecimiento: a favor, cf. C. G. Von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Frankfurt/New York, Campus, 1990 (1ª ed. 1958), G. Mosse, *The Crisis of German Ideology*. New York, Grosset & Dunlap, 1964, J. Herf, *El modernismo reaccionario*. México, FCE, 1990, en contra, G. Schwab, *The challenge of the exception: an introduction to the political ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, New York, Greenwood Press, 1989 (1ª ed. 1970), J. Bendersky, «Carl Schmitt and the conservative revolution», *Telos* 72 (1987).

«un confusionista notorio», cita aprobatoriamente a Wyndham Lewis² cuando éste declara que «Georges Sorel es la clave de todo el pensamiento político contemporáneo»³. Schmitt remite explícitamente a Sorel para fundamentar su concepción de la nación como un mito, así como para explicar la política como una actividad regida por las fuerzas movilizadoras de los mitos. La remisión de Schmitt a Sorel es paradójica, pues muestra a un católico tradicionalista interpretando la política a partir de las líneas establecidas por un teórico sindicalista, de fuertes lazos con el anarquismo y autor de una personal revisión del marxismo. No obstante ello, la relación existente entre la obra de Schmitt y la de Sorel ha ido perdiendo importancia entre los intérpretes del corpus schmittiano hasta quedar relegada a un segundo plano. Las menciones al autor francés son escasas y como al pasar. Una muestra del desdibujamiento actual de la figura intelectual de Sorel en la exégesis schmittiana aparece en el hecho de que un intérprete reciente, al reseñar la constante atención que Schmitt otorgaba a las novedades intelectuales francesas, ubique a Sorel entre los autores católicos leídos por el jurista alemán, casi sin mencionar su actividad como intelectual del sindicalismo revolucionario⁴.

Esta consideración menguante de la relación entre ambos autores hubiera sorprendido a los contemporáneos de Schmitt. En efecto, cuando dos de sus coetáneos señalan la filiación intelectual de Schmitt, la conexión con Sorel es inmediata, así, Karl Vossler escribe a Benedetto Croce en 1933: «[...] Carl Schmitt, autor de libros de derecho público y político, discípulo hasta cierto punto, de Georges Sorel [...]»⁵; del mismo modo, Hermann Heller afirma en 1931: «Carl Schmitt, en Alemania, partiendo del sorelismo francés, del nacionalismo y del catolicismo ataca en brillantes escritos a la democracia liberal [...]»⁶. Por otra parte, debe notarse que la difusión de las ideas de Sorel fuera de Francia y de Italia toma más fuerza hacia el fin de la Primera Guerra Mundial. Schmitt se consideraba con orgullo como el introductor de las ideas de Sorel en Alemania y afirmaba que su artículo sobre la teoría política del mito (publicado en 1923 como capítulo de *La*

² Percy Windham Lewis (1884-1957), escritor y pintor inglés nacido en los EE.UU. Junto con Ezra Pound miembro del grupo *Vorticista*, relacionados con el futurismo italiano, pero también sus rivales. A pesar de que su enemistad con Marinetti lo llevó a despreciar a Mussolini y «su desdén por la democracia inglesa lo llevó a alabar al nacionalsocialismo» (Alistair Hamilton, *The appeal of fascism*, London, 1971, p. 282), en la obra citada por Schmitt, *The art of being ruled* (1926), Lewis propone como solución a la creciente inmadurez social que creía detectar (incremento de la homosexualidad, avance del feminismo, deseo generalizado de ser joven) alguna forma modificada de fascismo. En 1939 abjuró de su apoyo al nazismo.

³ Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996 (reprod. de la 2ª ed. de 1926), p. 78.

⁴ Manfred Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, pp. 152-153.

⁵ Cf. *Epistolario Croce-Vossler 1899-1949*, la carta está fechada el 25 de agosto de 1933, p. 272.

⁶ Hermann Heller, «Europa y el fascismo» (1ª ed. 1931) en *Escritos políticos*, trad. al español de A. López Pina, Madrid, Alianza, 1985, p. 41. Cf. también «Democracia política y homogeneidad social» (1928), donde afirma: «[...] Carl Schmitt [...] prisionero del hechizo irracional que hay en el mito de la

situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual) «a menudo es señalado como la primera introducción de las teorías políticas de Georges Sorel en Alemania. Ello no es totalmente correcto, en cuanto que la primera referencia a Sorel en términos de teoría constitucional se encuentra en mi libro *La Dictadura*, 1921[...]»⁷. ¿Esta filiación soreliana que algunos de sus contemporáneos le atribuyen sin demasiados reparos era nada más que un tópico que no resistió el paso del tiempo o indicaba que las concepciones de Schmitt tenían una importante impronta soreliana? En este capítulo nos proponemos examinar el alcance de la relación entre ambos autores con el objetivo de determinar hasta qué punto la obra de Sorel permite comprender temas centrales de la teoría de Schmitt, especialmente su caracterización general de la época como víspera del combate decisivo, idea inseparable de la formulación que aquélla alcanza en la edición de *El concepto de lo político* de 1932. Para alcanzar ese objetivo, debemos comprender la forma en que Schmitt reinterpreta al marxismo y al leninismo a partir de la obra del autor francés. La perspectiva soreliana desde la cual trabaja lo llevará a centrar su comprensión del marxismo en el concepto de la lucha de clases, restándole importancia a otros conceptos centrales del materialismo histórico. A su vez, esa interpretación del marxismo le permitirá entender la teoría de la violencia de Sorel como la clave secreta del leninismo, explicar así su éxito político y adjudicarle su energía política a la comprensión de la lucha de clases como un mito.

Sorel como pensador antipolítico

Cualquier intento de relacionar a Schmitt con Sorel debe explicar cómo ello es posible si Sorel es un autor esencialmente *antipolítico*, mientras que Schmitt ambiciona dar con un criterio que explique en qué consiste lo político. En la teoría soreliana sobre la violencia es central, como se sabe, la contraposición entre la huelga general política y la huelga general proletaria como dos posibilidades antitéticas según las cuales el proletariado puede orientar su acción. La huelga general política es la que está dominada por los partidos políticos (especialmente el socialista) y sus representantes, los cuales, a juicio de Sorel, terminan por convertirse en una especie de aristocracia obrera que ya no tiene interés en acabar con el dominio de clase, puesto que ha transigido frente a los intereses de los partidos burgueses y se propone fortalecer el poder del Estado, no abolirlo. Jaurès era, en

violencia[...]», *op. cit.*, p. 262.

⁷ Cf. Carl Schmitt, *Positionen und Begriffe*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, p. 11. La afirmación de Schmitt es incorrecta, pues Eduard Bernstein ya se había ocupado de la obra de Sorel antes de la guerra y también mantenía correspondencia con él (agradezco al Profesor José Sazbón haberme informado sobre esta cuestión).

opinión de Sorel, el epítome de esta posición que traiciona los intereses de la clase obrera. El antipoliticismo de Sorel se explica, según Schmitt, por el hecho de que el autor francés razona dentro de los parámetros característicos del pensamiento economicista comunes al capitalismo y al socialismo

El gran empresario no tiene un ideal diferente del de Lenin, esto es, una «tierra electrificada». Ambos disputan únicamente acerca del método correcto de electrificación. Los financistas americanos y los bolcheviques rusos se hallan juntos en la lucha por el pensamiento económico, es decir, en la lucha contra los políticos y los juristas. En esta alianza se encuentra también Georges Sorel [...]⁸

El pensamiento económico es esencialmente objetivista, busca impedir la distorsión subjetiva que implica el dominio de los políticos en el gobierno de los asuntos humanos y reemplazarlo por un poder establecido sobre bases económicas, esto es, objetivas y calculables. Esta evidente divergencia de Schmitt con Sorel alcanza también al tema del Estado. El objetivo último de Sorel es su abolición, el de Schmitt su fortalecimiento contra las tendencias pluralistas y economicistas que lo debilitan.

Esta somera reseña alcanzaría para descartar cualquier parentesco; sin embargo, si Schmitt consideraba que Sorel era la clave para todo el pensamiento político contemporáneo, ello significa que a su juicio esa obra contiene un conjunto de ideas acerca de la política que se han vuelto imprescindibles para comprender los acontecimientos ocurridos desde la Revolución Rusa en adelante. Por tanto, aunque los fines políticos de ambos autores hubieran sido opuestos, la exposición de los temas sorelianos que aparecen en los escritos de Schmitt, atenuará esta divergencia y aparecerán importantes coincidencias⁹. De ningún modo éstas se presentan de forma tal que permitan leer los escritos de Schmitt de la década del veinte como una mera repetición de Sorel, sino que algunos tópicos del pensador francés son utilizados por Schmitt para conformar una matriz en la que articula ideas provenientes de otros autores. Sorel le brinda a Schmitt un conjunto de grandes temas: la reinterpretación del concepto marxista de «lucha de clases», una teoría política del mito y especialmente la presentación de la situación actual como decisiva y previa al combate definitivo con un enemigo mortal. A partir del establecimiento de este hecho, Schmitt lo utilizará como base para su argumentación filosófico-política, esa peculiar síntesis de Hobbes y la filosofía católica de la contrarrevolución, quizás, su rasgo más distintivo.

⁸ Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, Klett-Cotta (repr. de la 2ª ed. de 1925), pág. 22-23.

⁹ Es conocido el tortuoso periplo ideológico del mismo Sorel durante sus últimos años, su ruptura con la izquierda y su acercamiento al reaccionario *Cercle Proudhon*, ligado a la *Action Française*, así como su entusiasmo por Mussolini ya en 1912; aunque en 1919 escribía una apología de Lenin. Por otra parte, Sorel había concitado el entusiasmo de algunos escritores de extrema derecha en Francia ya antes de 1910. Nosotros nos atenderemos especialmente a las ideas de Sorel tal como éstas son

La permanencia del conflicto

Hay una primera cuestión en la que coinciden Sorel y Schmitt y cuyo sentido es puramente metodológico: los conceptos políticos y sociales tienen un sentido instrumental, no pueden ser establecidos como conceptos puramente teóricos e independientes de toda finalidad no cognoscitiva. En el caso de Sorel, el objeto principal de este recaudo metodológico es el concepto «lucha de clases». La lucha de clases es «el alfa y el omega» del socialismo y no un «concepto sociológico para uso de los doctos», sino «el aspecto ideológico de una guerra social perseguida por el proletariado contra el conjunto de los jefes de industria»¹⁰. El socialismo es la doctrina que derribará la sociedad burguesa para reemplazarla por una sociedad de productores. La lucha de clases describe una situación: la escisión existente entre los obreros y los capitalistas, la de aquellos a través de cuya esperanza se va conformando la sociedad futura y los que intentan detener ese proceso. El carácter movilizador de las energías políticas es más importante en el concepto que su capacidad heurística para la investigación social. Schmitt acepta plenamente esta perspectiva que considera a todo concepto como ligado a una situación específica, la cual es, además, una situación de conflicto:

todos los conceptos, las representaciones y los términos políticos tienen un sentido *polémico*; tienen a la vista una oposición concreta cuya consecuencia última es el agrupamiento amigo-enemigo (que se manifiesta en una guerra o en una revolución), y se vuelven abstracciones vacías y fantasmales cuando esa situación desaparece.¹¹

Además del valor pragmático del instrumental teórico utilizado, esta coincidencia apunta hacia una asunción del conflicto como la situación primaria en la que todo ser humano puede encontrarse. Por más que según Schmitt el agrupamiento amigo-enemigo sólo se manifieste en el caso extremo (*Ernstfall*), la realidad referida por los conceptos no puede ser pacificada por completo, por tanto, no hay posibilidad de que los conceptos políticos dejen de corresponder o de estar en relación con las posiciones desplegadas en un conflicto específico. Tanto para Sorel como para Schmitt, los mismos términos centrales que nos dan la clave de la situación a comprender («lucha de clases» en Sorel, «lo político» en Schmitt) y que organizan los otros conceptos en torno a sí, expresan primariamente una situación de conflicto, el cual es asumido como una invariante.

expuestas en las *Reflexiones sobre la violencia*.

¹⁰ Las frases pertenecen al artículo de Sorel «Le syndicalisme révolutionnaire», publicado por *Le Mouvement socialiste*, 166-167, 1º-15 de nov. 1905, p. 274, citado por Z. Sternhell, M. Sznajder y M. Ashéri, *Naissance de l'idéologie fasciste*, Saint Armand, Folio, 1994, p. 99.

¹¹ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 31 (énfasis del original).

Schmitt establece el conflicto como criterio distintivo de lo que denomina «lo político», esto es, la conflictividad es la nota inherente a la relación que pueden mantener los agrupamientos de seres humanos entre sí. El presupuesto de toda política es que la guerra permanezca como posibilidad última. Este riesgo que conlleva lo político le es peculiar. En el momento de la crisis, es decir, del caso extremo, se requiere la decisión que establece la enemistad y que permite el agrupamiento amigo/enemigo. Si frente al estallido del conflicto no hay decisión, la unidad política, esto es, el Estado, se disolverá o caerá en manos de aquél que, en palabras de Hobbes, no encuentra demasiado caliente la espada como para sujetarla¹², y se atreva a declarar la decisión de enemistad. Por esta razón Schmitt afirma que el Estado sólo puede definirse a partir de lo político, ya que la decisión que declara la enemistad es fundante y sin ella no puede haber un Estado constituido. Asimismo, ello implica que el Estado no puede erradicar esa posibilidad de conflicto porque él mismo se funda en ella y la contiene como su secreto recóndito en tiempo de paz, pero que sale a la luz una vez que el conflicto toma carácter público. Desde esta perspectiva, un mundo pacificado y sin conflictos sería igual a un mundo sin política, un mundo tecnificado y utópico en el que los problemas se decidirían «objetivamente»¹³, es decir, apolíticamente, porque se habría abolido el caso extremo, lo cual, de acuerdo a Schmitt, equivaldría a transformar la naturaleza humana tal como ha existido hasta ahora.

A pesar de que Schmitt atribuye a Sorel un tecnocratismo como el mencionado más arriba, en el autor francés se repite la misma conciencia del carácter inextinguible del conflicto:

La idea de huelga general es tan motriz, que arrastra en su estela revolucionaria a todo lo que toca. Gracias a ella, el socialismo se mantiene joven, las tentativas para lograr la paz social parecen infantiles, y las deserciones de los compañeros que se aburguesan, lejos de desanimar a las masas, las excitan más a la rebelión; en una palabra, que la escisión nunca corre peligro de desaparecer¹⁴

La razón de que la escisión no corra peligro de desaparecer se encuentra en la misma naturaleza del mito. De acuerdo a Sorel el mito se presenta como la promesa de otra sociedad, tiene un carácter de oposición y negación completa de la sociedad existente. Gracias a la promesa que contiene puede encauzar las fuerzas sociales en una acción transformadora y revolucionaria. El mito de la huelga general establece dos campos enfrentados y la esperanza de un combate final, una «batalla napoleónica», que resultará en el derrocamiento de la sociedad burguesa. Mientras los obreros acepten la concepción de la sociedad y del socialismo contenidas en el mito de la huelga general, es decir, mientras

¹² T. Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, p. 721.

¹³ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴ Georges Sorel, *Reflexions sur la violence* (1ª ed. 1906), trad. al español de Florentino Traperero, *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1976, p. 193.

comprendan la realidad de ese modo, la lucha de clases seguirá vigente.

Es importante señalar que la capacidad de los obreros de construir un mito no debe ser entendida como si ello implicara una teoría de la doble verdad, una para las masas y otra para la minoría ilustrada que conoce la verdadera mecánica del mito. Por el contrario, la teoría supone un nominalismo completo a la hora de explicar la acción social: las acciones de los hombres reciben su sentido de las creencias canalizadas en los mitos, lo cual significa que la cuestión de la objetividad de lo mentado por el mito no es relevante, ya que sólo se presentará como verdaderamente importante aquello que el mito indique. El mito soreliano funciona de manera análoga a las categorías kantianas: constituye el ámbito de la objetividad de su objeto. Sólo se puede comprender la realidad social a partir de él, por ello cuando un mito es dominante en una sociedad no puede ser refutado, ya que para ella es imposible pensar por fuera de él. Sorel declara que no importa si un mito es el producto de la imaginación popular o es una realidad parcial, lo relevante es «[...] saber si la huelga general contiene efectivamente todo lo que la doctrina socialista espera del proletariado revolucionario»¹⁵, es decir, si permite canalizar las fuerzas capaces de destruir el sistema capitalista en la búsqueda de su realización. El carácter pragmático del mito lo protege, por así decirlo, de toda desmitificación: al igual que el físico tiene confianza en las teorías dominantes en el presente de su ciencia, aun sabiendo que en el futuro serán refutadas, quien conoce científicamente el movimiento de las fuerzas sociales acepta la idea de huelga general aunque sepa que es un mito. El conocimiento científico de la sociedad no puede separarse de la actuación en ella. Toda crítica y toda refutación sólo podrán ocurrir una vez que la historia se haya desenvuelto, una nueva realidad se haya configurado a partir de la fuerza destructiva que se canalizaba en el mito y las ideas de la sociedad se hayan modificado, recién allí el mito pasado puede ser desmitificado, pero ese poder de la crítica, por su misma lógica, no puede alcanzar al presente¹⁶.

Tanto Schmitt como Sorel expresan, a través del instrumental teórico utilizado, la permanencia del conflicto, al que ubican en esferas diferentes, pero que en ninguno de los dos casos puede ser suprimido. El conflicto toma así un carácter cuasiexistencial y antropológico. Sorel sostenía, citando a Clemenceau, que «quien vive, resiste; quien no resiste, se deja descuartizar a pedazos»¹⁷. Sorel no ve escapatoria al conflicto violento, éste se generalizará si la burguesía persigue la paz social a causa de su cobardía; pero una burguesía conquistadora *también* se dirigirá a un conflicto violento, ya que su ímpetu tensará aún más la lucha de clases. En Schmitt, esta inevitabilidad del conflicto es expresada a través de un enfoque antropológico: toda teoría política presupone haber podido decidir de

¹⁵ *Ibid.*, p. 186.

¹⁶ *Ibid.*, p. 210-211.

¹⁷ *Ibid.*, p. 123.

alguna manera la cuestión de si el hombre es o no un animal peligroso para sus semejantes, tema que Schmitt identifica con el problema tradicional acerca de la maldad o bondad naturales del hombre. Sin embargo, nuestro autor especifica aún más la cuestión y afirma que toda teoría política «auténtica» considera al hombre como un ser dinámico y peligroso¹⁸. Estamos frente a un círculo, sólo una teoría política auténtica reconoce la peligrosidad del hombre, si no lo hace, no alcanza el rango de teoría política. Política y conflicto pasan a ser términos idénticos, dado que el criterio que permite distinguir lo propio de la primera es el segundo, pero éste, a su vez, se explica en relación con lo público, el cual no se entiende sin alguna referencia a lo político. El conflicto pasó de ser una posibilidad presupuesta en la acción colectiva de los seres humanos para convertirse en un supuesto antropológico de aire hobbesiano, pero cuyo fundamento es en última instancia teológico y tan originario como el hombre mismo, por lo tanto, imposible de suprimir.

Leo Strauss, en el artículo antes citado, supo definir exactamente el matiz que diferenciaba ambas concepciones y que Schmitt unifica en una sola: «la “maldad” puede ser entendida como *inferioridad humana (menschliche Minderwertigkeit)* o como *fuerza animal [...]*»¹⁹. Hobbes presenta en su concepción del estado de naturaleza una «maldad natural», que, precisamente por estar ligada a la animalidad humana, a su «potencia natural», no puede ser objeto de juicio moral. Si en el estado de naturaleza el hombre se comporta igual que un animal, es porque en esa situación no hay leyes y, por tanto, no pueden definirse tampoco «justo» e «injusto», «bueno» y «malo». En la concepción hobbesiana, el estado civil es la corrección de esa maldad natural, ya que a partir del establecimiento de la ley, son posibles los juicios morales. La fuerza animal es limitada y sojuzgada por la ley de naturaleza, la cual es convertida en ley positiva por la república en el estado civil, por lo tanto, para Hobbes ello significa que a partir del establecimiento de la existencia política por parte de los seres humanos viviendo en repúblicas, esa «maldad» ligada a la pura animalidad queda neutralizada. Al postular que toda teoría política debe partir del supuesto de la maldad humana, Schmitt ya no se refiere a la animalidad característica del estado de naturaleza hobbesiano, sino a la condición pecadora del hombre, la cual, justamente por ser culpable, no se relaciona con el sustrato animal del hombre, sino que demanda un juicio plenamente moral: el hombre es *malo*. Pero como este juicio, en términos de Schmitt, significa: *el hombre es malo por naturaleza*, ésta dejó de ser el sustrato animal del que hablaba Hobbes, para convertirse en *naturaleza humana*, incorregible forma de ser del hombre en la que se destaca su *peligrosidad para sus semejantes*²⁰.

¹⁸ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 61.

¹⁹ L. Strauss, «Anmerkungen zu Carl Schmitts...», op. cit., p. 116.

²⁰ Si se tienen en cuenta los orígenes católicos de Schmitt, resulta llamativa su insistencia en la maldad de la especie humana, juicio que sería más probable de encontrar en autores protestantes, quienes, desde Lutero y Calvino en adelante, han insistido en la indignidad de la criatura humana y en

Por eso, cuando Schmitt afirma en *El concepto de lo político* que para determinar la esencia del enemigo alcanza que éste sea en un sentido especialmente intensivo existencialmente otro y extranjero (*Fremde*), de modo que en el caso extremo sean posibles conflictos con él²¹, está, en realidad, dando por supuesta su concepción acerca de la peligrosidad innata del hombre, ya que al nominalizar el concepto de lo político, lo único que permanece es la desconfianza básica que todo ser humano debe tener frente a otro, quien, hasta ulterior comprobación, es primero un amigo o enemigo antes que un prójimo *abstracto*.

Con todo, la identificación de Schmitt entre «enemigo» y «enemigo público» es problemática ya que se ve obligado a agregar que el conflicto con el enemigo es siempre *público*; aquél con quien se puede tener un conflicto es un enemigo *público*, no uno privado²². Al hacer esta aclaración, Schmitt introduce en la definición aquello que debe explicar, pues aunque sepamos qué es lo político, debemos explicar en qué se diferencia lo *público* de lo privado. Todo ello nos llevaría a la conclusión de que el concepto de lo político consiste en la necesidad para todo conjunto de hombres de establecer la distinción entre amigos y enemigos *públicos*, es decir, *políticos*, donde «político» es reenviado a «público», pero no explicado como tal, ya que este último término no es elucidado. Esta necesidad planteada por Schmitt es asimismo identitaria; el establecimiento de la distinción es la opción por una forma de vida frente a otra que la amenaza. Hermann Heller fue quien señaló la insuficiente explicación por parte de Schmitt del concepto de «enemigo», toda vez que la evidencia aducida por éste necesita de esa aclaración para serlo²³.

La esfera en la que el conflicto se manifiesta es aquella que, a juicio de cada uno de estos autores, tiene prioridad por sobre las otras. Para Sorel, ella es la sociedad, más específicamente, la producción, punto de partida natural para un autor que se reivindica

el hecho de que ella sólo puede ser salvada por un acto de la misericordia divina hacia aquéllos que han tenido fe, no habiendo mérito posible por parte del hombre para merecerla. Por el contrario, el catolicismo, sosteniendo la doctrina del pecado original, también ha encontrado en el hombre el origen del mal, pero no ha planteado con la radicalidad del protestantismo la maldad de la criatura humana, sosteniendo su imperfección, pero también su posibilidad de perfeccionamiento por medio de la fe, la esperanza y la caridad. Esta concepción del carácter «malvado» y no sólo «pecador» del hombre, Schmitt la recibe de los autores contrarrevolucionarios en quienes tanto se apoya, aceptándola, asimismo, como la doctrina católica sin más. Por otra parte, cabe agregar que esta imagen del hombre en Schmitt recuerda los comentarios de Maquiavelo, a quien, sin embargo, el jurista alemán en general presta poca atención en comparación con la que otorga a Hobbes. En *El Príncipe*, el secretario florentino afirma que «[...] de los hombres, en general, se puede decir esto: que son ingratos, volubles, hipócritas, falsos, temerosos del peligro y ávidos de ganancias; y mientras los favoreces, son todo tuyos, te ofrecen su sangre, sus bienes, la vida e incluso los hijos [...] mientras no los necesitas; pero cuando llega el momento, te dan la espalda». Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, citamos según la trad. al español de Helena Puigdomenech, Barcelona, Altaya, 1993, p. 67.

²¹ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen...*, op. cit., p. 27.

²² *Ibid.*, p. 33.

²³ Cfr H. Heller, «Democracia política y homogeneidad social» en Heller, *Escritos políticos*, op.cit., pp. 259-260.

como marxista; la lucha de clases es, en consecuencia, social y no política; para Schmitt, por el contrario, esa esfera es la política, que es, de acuerdo a su teoría, aquella donde se da la oposición más intensa y extrema y toda otra oposición se vuelve tanto más política cuanto más se acerca al punto extremo de la agrupación amigo-enemigo²⁴.

A esta imposibilidad de erradicar el conflicto corresponde naturalmente, también en ambos autores, un *pathos* bélico y heroico. El mito de la huelga general encuentra su valor último en el heroísmo que propone a los obreros:

Es preciso que los socialistas estén convencidos de que la obra a la que se consagran es *una obra grave, temible y sublime*; sólo con esa condición podrán aceptar los innúmeros sacrificios que requiere una propaganda que no puede procurar ni honores, ni provechos, ni siquiera satisfacciones intelectuales inmediatas. Aun cuando la idea de huelga general no lograra más resultado que el de tornar más heroica la noción socialista, sólo por ello debería ser considerada como dotada de inapreciable valor²⁵

Schmitt deja ver la misma admiración por el coraje y la voluntad, más allá de la idea particular que mueva a la lucha, y el mismo odio hacia el relativismo propio de la democracia liberal, carente de certezas. Esta actitud es manifiesta en su rechazo a las fuertes críticas que Kautsky hacía a la praxis revolucionaria y violenta de los bolcheviques:

Como argumenta con razón Trotsky contra el demócrata Kautsky: en la conciencia de las relatividades no se percibe el coraje de utilizar la violencia ni de derramar sangre²⁶

Este *pathos* bélico vuelve a aparecer en la conclusión agregada a la segunda edición de su obra *Romanticismo político*, allí Schmitt diferencia la irracionalidad del esteticismo romántico de aquella propia del mito y afirma al pasar que:

Esto no es la irracionalidad del mito, pues la creación de un mito político o histórico se origina en la actividad política, y el tejido de razones, a las cuales tampoco puede renunciar, es emanación de la energía política. Sólo en la guerra real nace el mito²⁷

De este párrafo podría derivarse un silogismo como el que sigue: si el mito político se origina en la actividad política, y dado que sólo en la guerra real nace el mito, la guerra real es la actividad política por excelencia. Presentar las cosas como si éste fuera el sentido último de las ideas de Schmitt sobre el problema quizás sería extremar la cuestión²⁸, pero sin duda aparece aquí una línea de pensamiento que no se desprende arbitrariamente de los escritos de Schmitt. A pesar de que en todo *Romanticismo político* no hay una sola cita de Sorel, el aire soreliano del párrafo arriba mencionado es evidente. El vitalismo del pensador francés,

²⁴ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 30.

²⁵ G. Sorel, *Reflexiones...*, op. cit., p. 199 (énfasis del original).

²⁶ C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage...*, op. cit., p. 77.

²⁷ C. Schmitt, *Politische Romantik*, op. cit., p. 225.

²⁸ Schmitt rechaza la reducción de la política a la guerra sin más en *Der Begriff des Politischen*, op.

cuya fuente principal es Bergson y, en menor medida, Nietzsche, aparece en este pasaje de manera transparente. Para esta fecha (1925), Schmitt ya ha desarrollado su teoría de la soberanía, la cual, sin duda puede calificarse de decisionista, pero todavía no ha establecido de manera definitiva su conceptualización de lo político, la que apunta a su nominalización y en la que este vitalismo quedará en un segundo plano.

En *Romanticismo político* hay también otra definición de la política, procedente de la primera edición (1919) y que tiene un aire algo menos soreliano, pero, de todos modos, también vitalista: «La fuente más importante de vitalidad política, la fe en el derecho y la indignación por la injusticia [...]»²⁹. Evidentemente, ésta sería una definición bastante más cercana a una concepción tradicional de la política, puesto que hay un objeto propio de ella y al establecer una relación entre política y justicia, tiene un cierto carácter sustancialista y de búsqueda de un parámetro objetivo (a diferencia del criterio amigo-enemigo, que tiende a nominalizarla como función de una decisión). No obstante, también aquí aparece la idea de una fuente de vitalidad de la que surge la actividad política, aunque esta fuente es más cercana a una posición racionalista, al estar referida a la justicia, mientras que la teoría soreliana del mito, como el mismo Schmitt lo señala, explica la política exclusivamente a partir de factores irracionales.

En las obras anteriores a *El concepto de lo político*, la política es entendida como una actividad ligada a flujos de energía y las razones que justifican el mito político son emanaciones de esta energía, esto es, racionalizan e intentan expresar por medio de conceptos aquello que está contenido de manera completa y suficiente en el mito y que es captado intuitivamente. La fuente de creación de estas imágenes canalizadoras de las energías que se vuelcan en la actividad política es la guerra. En *Romanticismo político* Schmitt ejemplifica esta interpretación al remitir al cambio de significado del término «nación» en el plano de las ideas y su equiparación con «pueblo» a partir de las guerras desatadas por el Estado *conquérant* jacobino. Una vez que el horizonte de las ideas políticas se ha transformado y los revolucionarios establecen que la nación es objeto del amor y de la obediencia antes reservados a Dios, nada impide a una consideración posterior entender este culto como un mito político en los términos de Sorel; sobre este tema nos ocuparemos en el próximo capítulo. En el pensamiento de Schmitt la hipótesis de la guerra como la fuente primaria de los mitos políticos se irá fortaleciendo y hasta podría decirse que en esta cuestión va más lejos aún que el propio Sorel, pues en el autor francés el belicismo está ligado esencialmente al mito de la huelga general, por la propia naturaleza de éste, pero no lo está a los mitos sociales en general. En efecto, la descripción de Sorel acerca de la situación en que están obreros y burgueses puede dar pie a una interpretación como la de

cit., p. 33).

Schmitt, aun cuando el autor francés intenta diferenciar entre fuerza y violencia, identificando la primera con la represión y la segunda con la rebelión:

[...] la fuerza tiene como objeto imponer la organización de determinado orden social en el cual gobierna una minoría, mientras que la violencia tiende a la destrucción de ese orden. La burguesía ha empleado la fuerza desde el comienzo de los tiempos modernos, mientras que el proletariado reacciona ahora contra ella y contra el Estado mediante la violencia³⁰

El enfrentamiento que plantea el mito de la huelga general implica la oposición entre la fuerza de los capitalistas y la violencia obrera, lo cual podría equipararse a una guerra, sin embargo, cuando Sorel expone algunos mitos célebres para ilustrar sus ideas, nombra el pronto retorno de Cristo para los primeros cristianos, la renovación del cristianismo por parte de Lutero y Calvino, las esperanzas promovidas por la Revolución Francesa y los sueños mazzinianos de unificación italiana³¹, esto es, Sorel no ve en la guerra la única fuente de los mitos, tal como cree Schmitt. Creemos que la diferencia es importante, porque señala un matiz diferencial en la interpretación que hace el autor alemán de la teoría del mito. En la concepción soreliana el mito se opone a la realidad existente, por tanto se enfrenta a ella en nombre de otra realidad, a construirse en el futuro. Sin embargo, el carácter de oposición del mito no significa que el conflicto que provoca pueda ser identificado con la guerra. Schmitt acentúa de modo belicista lo que en Sorel está más ligado a recrear la esperanza escatológica a la manera de los primeros cristianos.

Este *pathos* bélico que aguarda el inicio del combate final se repite en las conclusiones de las obras de Schmitt que datan de esta época, de forma que al lector no le quepan dudas acerca de la urgencia que la decisión requería. Además de *Romanticismo político* aparece también en *Teología política* (conclusión del último ensayo), *Catolicismo romano y forma política* (conclusión) y en *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual* (conclusión). ¿Cuál es este combate? De acuerdo a la obra que se tome, los contendientes de este combate final parecen variar, aunque no su inexorabilidad. En la *Teología política* aparece bajo la convicción de Donoso Cortés de que había llegado la batalla final entre la autoridad y la anarquía, en *Catolicismo romano...* es expuesto como la lucha entre la civilización occidental europea y el «socialismo ateo de los anarquistas rusos». Creemos que la formulación definitiva es la que presenta al final de *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual*³², el contraste neto resultante del enfrentamiento entre sí de los únicos mitos posibles del mundo contemporáneo: el mito de la

²⁹ C. Schmitt, *Politische Romantik*, op. cit., p. 177.

³⁰ G. Sorel, *Reflexiones...*, op. cit., p. 238.

³¹ *Ibid.*, p. 184.

³² «[...] allí donde se ha llegado a una oposición abierta entre ambos mitos [el comunista y el fascista], en Italia, ha vencido, hasta hoy, el mito nacional.» C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage...*, op. cit., p. 88.

lucha de clases y el mito de la nación³³. Las otras formulaciones, aunque están incluidas en obras con fuertes rasgos antiliberales, permitirían, sin embargo, una contemporización con las ideas liberales³⁴. En esta última, en cambio, Schmitt presenta claramente su convicción de que el liberalismo es incapaz de enfrentar las exigencias de esta batalla, pues no puede recrear un nuevo sentido de autoridad, por tanto, no tomará parte en ella.

En el presente de entreguerras, el mito de la lucha de clases como el de la nación son los dos únicos mitos verdaderamente canalizadores de las energías políticas, porque la misma teoría del mito prueba que «el racionalismo relativo del pensamiento parlamentarista ha perdido su evidencia»³⁵. Este argumento es, otra vez, circular. El liberalismo está agotado porque la misma concepción de la política que implica la teoría del mito niega la concepción liberal; obviamente, el problema es determinar hasta qué punto la teoría del mito era una elucidación correcta de la política contemporánea. De todos modos, en Schmitt ello responde ante todo a una convicción antiliberal de fondo que se articula en diversos argumentos (la desaparición de las condiciones sociales y políticas que permitían la vigencia del principio espiritual del parlamentarismo –el principio de la publicidad–, la incapacidad del liberalismo para poder construir un nuevo mito, la existencia misma de la teoría del mito como prueba de esa incapacidad, la imposibilidad del liberalismo de llegar a una decisión frente al caso excepcional, la contradicción entre el principio democrático –el predominio de las masas en la política contemporánea– y el individualismo liberal decimonónico), dicha convicción, a su vez, se apoya en esta vivencia apocalíptica, provocada, evidentemente, por la situación política europea posterior a la Revolución Rusa y en especial por el peligro de revolución en Alemania. La forma en que Sorel interpreta el concepto marxista de «lucha de clases» como preludeo a la «batalla napoleónica» le permitirá a Schmitt integrar a Donoso Cortés a esta misma concepción, pues el escritor español coincide con el francés tanto en el antiparlamentarismo como en la certeza apocalíptica. Podemos afirmar, en consecuencia, que la teoría política schmittiana se propone elucidar este combate –el mismo del que habla

³³ Sin embargo, no debe pensarse que esta convicción apocalíptica es exclusiva de Schmitt. Otro entusiasta lector de Sorel, José Carlos Mariátegui, se expresaba en términos semejantes acerca de la inminencia del combate final: «Giolitti y el Aventino representan el espíritu y la cultura demo-liberales con todo su escepticismo, con todo su racionalismo, con todo su criticismo. La lucha presente devolverá al espíritu liberal un poco de su antigua fuerza combativa. Pero no logrará que renazca como fe, como pasión, como religión. El programa del Aventino y de Giolitti es la "normalización". Y por su mediocridad este programa no puede sacudir a las masas, no puede exaltarlas, no puede conducir las contra el régimen fascista. Sólo en el misticismo revolucionario de los comunistas se constatan los caracteres religiosos que Gentile descubre en el misticismo reaccionario de los fascistas. La batalla final no se librará por esto entre el fascismo y la democracia.» J. C. Mariátegui, «Biología del fascismo», *Revista de Filosofía, Cultura, Ciencias y Educación*, (Buenos Aires) vol. 23, nº 2, marzo 1926, p. 347 (énfasis del original).

³⁴ Ello vale sobre todo para la formulación del problema en *Catolicismo romano...*, donde Schmitt afirma que a pesar de que «grandes católicos tengan al liberalismo por un enemigo peor que el abierto ateísmo socialista [...] el concepto católico de humanidad [está] más cerca de Mazzini» que del socialismo ateo de los anarquistas rusos, cf. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus...*, op. cit. p. 65.

Sorel, la potencia del mito de la lucha de clases— el cual es el telón de fondo sobre el que se despliegan los conceptos políticos y en el que, como Schmitt señalaba en el párrafo citado más arriba, intentan intervenir.

La interpretación schmittiana del marxismo

La exposición anterior nos permite sostener que la teoría de la violencia de Sorel es el prisma a través del cual Schmitt analiza las concepciones de Marx, así como las de Lenin y Trotsky. Podría decirse que su interpretación del fenómeno bolchevique es retrospectiva, ya que antes que dirigirse en primer lugar a la especificidad de la situación rusa, busca en el pasado la clave que explique la crisis revolucionaria que vive la Europa de los primeros años veinte. Schmitt la encuentra en la novedad proporcionada por el *Manifiesto Comunista* (y no en *El Capital*). Ella explicará la dirección tomada por el desarrollo histórico ocurrido hasta la Revolución Rusa. El carácter retrospectivo de esta lectura se advierte en que el sentido del presente es explicado a partir de un acontecimiento de orden intelectual cuya gravedad de significaciones determina el conjunto del desarrollo histórico. Para poder mantener semejante interpretación histórica, Schmitt, a su vez, debe reinterpretar la teoría marxista, por ello no considera conceptos importantes y privilegia otros. Esta interpretación muestra un marcado sesgo soreliano, especialmente en lo que concierne a la lucha de clases.

En primer lugar, Schmitt deja de lado rápidamente todos los aspectos relativos a la dialéctica entre la dinámica de las fuerzas productivas y la de las relaciones de producción, considerando que por ese camino el marxismo se dirige hacia una concepción puramente determinista, esto es, técnica, que volvería imposible el salto al reino de la libertad, puesto que sería el salto al reino de la pura tecnicidad³⁶. Estos conceptos centrales de la interpretación materialista de la historia son puestos al margen sin más trámite porque representan un obstáculo para el desarrollo de una concepción *política*, tal como Schmitt entiende este término. Esto no significa imputar al marxismo un carácter meramente economicista, sino que va más allá, porque Schmitt renuncia a considerar todo concepto que trate el conflicto dentro de una formación económico-social en términos de una dialéctica impersonal, es decir, en términos que relativicen la voluntad humana y presenten el conflicto en cuestión como inherente al desarrollo histórico de esa formación económico-social. El determinismo mecánico de las concepciones marxistas de principios del siglo XX (como podría ser la de G. Plejanov en el marxismo ruso) inhibe cualquier planteo que quiera atenerse a lo político y termina en el fatalismo. Por el contrario, Schmitt tiene un enfoque del

³⁵ C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage...*, op. cit., p. 89.

marxismo centrado de manera casi exclusiva en la lucha de clases, como también aparece en Sorel; al autor francés le interesa todo aquello que acentúe el conflicto y rechaza cualquier conquista obrera específica, es decir, cualquier lucha que busque reivindicaciones concretas (salario, condiciones de trabajo, etc.)³⁷, planteando la necesidad de luchar exclusivamente por la abolición de las clases. Sin embargo, este conflicto no es entendido como el resultado de la agudización de contradicciones de clase provocadas por la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción antes nombrada, sino como un conflicto que es ante todo vital: si decae el conflicto por causa del humanitarismo burgués o si se produce una gran transformación social en una época de decadencia económica, en ambos casos se degenera la cultura en su conjunto³⁸.

En segundo lugar, Schmitt niega que la novedad del *Manifiesto* consista en la postulación de la lucha de clases como principio explicativo de la dialéctica histórica, pues, afirma «que la historia mundial sea la historia de la lucha de clases, se sabía desde hacía mucho [...]»³⁹. ¿Cuál es, entonces, la novedad del *Manifiesto* y, por ende, del marxismo como tal?

Lo nuevo y fascinante del *Manifiesto Comunista* era otra cosa: la concentración sistemática de la lucha de clases en una única, última lucha de la historia humana, en la cumbre dialéctica de la tensión: burguesía y proletariado. Los antagonismos de diversas clases son simplificados en un último antagonismo. [...] Esta simplificación significa un enorme incremento de la intensidad.⁴⁰

La interpretación schmittiana del *Manifiesto* encuentra en él las características que Sorel atribuye a la lucha de clases. El enfrentamiento de clases descrito por el *Manifiesto* es

³⁶ *Ibid.*, p. 66,

³⁷ El pensamiento de Sorel con respecto a este punto fue variando. En su artículo «L'avenir socialiste des syndicats», publicado por primera vez en 1898 en la revista *Humanité nouvelle*, todavía encuentra valor a la formación de cooperativas que vuelvan menos dura la vida material de los obreros. En cambio, en las *Reflexiones sobre la violencia* afirma: «[p]ara seguir la orientación sindicalista, en lugar de atenuar las oposiciones, habrá que sacarlas a relucir; será preciso dar el aspecto más sólido posible a las agrupaciones que luchan entre sí; y finalmente, habrá que presentar los movimientos de masas de tal modo que el alma de los rebelados saque de ellos una impresión plenamente dominadora» G. Sorel, *Reflexiones...*, *op. cit.*, p. 181; por el contrario, los obreros ingleses son criticados por su «extraordinaria incompreensión de la lucha de clases», ya que «el gremio, privilegiado, o por lo menos protegido por las leyes, les sigue pareciendo el ideal de la organización obrera; el término de *aristocracia obrera* aplicado a los trabajadores sindicados, se ha inventado pensando en Inglaterra; y, en efecto, el trade-unionismo tiende a la conquista de favores legales.» *Ibid.*, p. 182.

³⁸ «En la degeneración de la economía capitalista se injerta la ideología de una clase burguesa timorata, humanitaria y que pretende desvincular su pensamiento de las condiciones de su existencia; la raza de los audaces capitanes que habían forjado la grandeza de la industria moderna desaparece, para dar paso a una aristocracia ultracivilizada, que quiere vivir en paz. Esa degeneración colma de alegría a nuestros socialistas parlamentarios. Su función sería nula si frente a ellos tuvieran una burguesía que se hubiese internado, con energía, por los caminos del progreso capitalista; que contemplase como una vergüenza la timidez y que se preciase de pensar en sus intereses de clase.» G. Sorel, *Reflexiones...*, *op.cit.*, pp. 135-136. Véanse también sus afirmaciones en las pp. 143-146.

³⁹ C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage...*, *op. cit.*, p. 71.

⁴⁰ *Ibid.*, *loc. cit.*

último porque concentra sobre sí todos los posibles conflictos de clases que pudieran darse en la sociedad contemporánea, pero lo es, esencialmente, en sentido temporal: el conflicto burguesía-proletariado es el último conflicto de clase de la historia.

No hay dudas de que Marx afirma en el *Manifiesto* que la historia produce esa simplificación de la lucha de clases a que hace referencia Schmitt, pero la diferencia reside en que a éste sólo le interesa esa cumbre dialéctica de la tensión, ese incremento de la intensidad, la que –afirma– a juicio del marxismo se produciría por razones materiales, pero cuyo fundamento real es una construcción metafísica de la propia teoría. Schmitt considera que la principal fuerza de atracción del marxismo no consiste en que realice una explicación científica de la historia a través de su concepción materialista específica (en la que, como vimos, son elididos elementos importantes), sino en «la forma y manera en que Marx mantiene la idea de desarrollo dialéctico de la historia de la humanidad y lo considera como un proceso concreto, antitético y único, que se produce a sí mismo a través de una fuerza orgánica inmanente»⁴¹. Ello significa que este desarrollo no es significativo por su carácter concreto, ni tampoco la inmanencia de esa fuerza orgánica se explica por determinaciones materiales, sino que la importancia de la apropiación marxista de la dialéctica hegeliana reside en que ésta le asegura al desarrollo histórico un final, un término al cual se dirige y que debe realizarse. Schmitt abre así una corriente de interpretación del marxismo que alcanzará su expresión más detallada en la obra de Karl Löwith⁴².

El fundamento último del marxismo es, entonces, metafísico, es decir, escatológico, y es esta metafísica de la historia la que conduce a ese enorme incremento de la intensidad de la lucha. Frente a un determinismo puramente economicista, que desemboca en el fatalismo y, peor aún, en la asimilación por la burguesía, ya que se lleva la discusión al campo en que ella quiere plantearla, Schmitt considera que la manera en que el marxismo reinterpreta la lucha de clases le permite unir la necesidad racionalista del despliegue dialéctico hegeliano con el voluntarismo que se percibe en autores como Sorel. Se desprende del análisis schmittiano que la reinterpretación marxiana del concepto «lucha de clases» fue lo que permitió que el marxismo se convirtiera en la principal teoría socialista. Esta presentación de la lucha de clases es, como se advierte rápidamente, esencialmente idealista, porque Schmitt busca «la última evidencia de la creencia socialista», dando por sentado que ella sólo puede ser de orden metafísico. En sentido estricto, de acuerdo a la teoría política de Schmitt, esa evidencia última es de orden *teológico*, ya que está ligada a una escatología.

En este punto aparecen las ambigüedades metodológicas de la teología política schmittiana. El jurista alemán quiere evitar tanto la explicación espiritualista de procesos

⁴¹ C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage...*, op. cit., p. 66.

materiales como su gemelo inverso, la explicación materialista de procesos espirituales. La teología política, según Schmitt, posibilita una sociología de los conceptos jurídicos y políticos cuya peculiaridad consiste en que se va más allá de los intereses inmediatos y prácticos de la conceptualización jurídica y los conceptos tratados son remitidos a una estructura última y radicalmente sistemática. Esta estructura conceptual es comparada con la elaboración conceptual de la estructura social de una determinada época adoptando el principio de que la situación histórico-política de una institución determinada siempre corresponde a la conciencia general de los hombres y que la conformación jurídica de la realidad histórico-política siempre ha encontrado un concepto cuya estructura coincidía con la estructura de los conceptos metafísicos⁴³. No obstante, no es ello lo que nuestro autor lleva a cabo cuando analiza la «evidencia última» del marxismo. La novedad histórica contenida en el *Manifiesto* es la que permite el incremento de la intensidad de la lucha de clases a causa de la promesa escatológica que ella significaba. El paralelismo mentado por Schmitt implica la lectura del marxismo como una escatología secularizada.

Ahora bien, más allá de los indudables méritos que tiene semejante lectura, no se debe pasar por alto que, a juicio de Schmitt, esa novedad por sí misma es la que produce el desarrollo mentado, pues toma sobre sí la energía propia de la religión, aunque sea en una forma secularizada. Ese secreto que el marxismo guarda y del cual los marxistas no son conscientes es la fuente última de su energía política. Por tanto, la remisión de la estructura del vocabulario político a la estructura de los conceptos metafísicos y teológicos tiene como resultado no deseado –ya que Schmitt quiere evitar la explicación puramente espiritualista de los procesos materiales– lo que en el capítulo anterior denominamos el reduccionismo filosófico de Schmitt, esto es, que los cambios en este último ámbito desencadenan consecuencias sociales inmensas e impredecibles y que la clave última de estos cambios es siempre un acontecimiento de orden espiritual y normalmente proveniente de la teología o filosofía. Sostenemos que este teoricismo es inherente a la teología política schmittiana y que es la causa principal de que esta teoría adopte exclusivamente la perspectiva impuesta por la búsqueda de analogías entre el ámbito teológico-metafísico y el político, lo que lleva a pasar por alto o considerar como no significativo cualquier elemento de la teoría estudiada que no se adapte fácilmente a la lógica de la analogía, como vimos que ocurría con importantes conceptos del materialismo histórico. La novedad específica del marxismo, su «evidencia última», es aquello sobre lo que pueda establecerse la analogía; por extensión se podría decir que la verdad expresada por una teoría política y social está en relación directa con su capacidad de secularizar conceptos teológicos o metafísicos. Schmitt toma

⁴² Cf. Karl Löwith, *Meaning in history*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949, cap. 2.

⁴³ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Berlin, Duncker & Humblot, 1996⁷, pp. 50-51.

esta búsqueda de analogías del escritor contrarrevolucionario Louis de Bonald y la extiende a toda la filosofía política moderna⁴⁴.

Cuando Schmitt escribe este texto, todavía se viven en Alemania los últimos estertores de la crisis revolucionaria que se remontaba a noviembre de 1918, por tanto, la explicación última de esa crisis —así como de la Revolución Rusa— se encuentra en la unión de esa evidencia última con una nueva filosofía de la vida⁴⁵. Ahora bien, la concepción soreliana de la praxis proletaria dirigida hacia una «batalla napoleónica» por influjo del mito de la huelga general, la que representa el último acto de la lucha de clases, coincide con la interpretación schmittiana de Marx:

Cada conflicto que da lugar a violencias resulta, pues, un choque de vanguardia, y nadie podría prever qué puede salir de tales enfrentamientos; aunque se aplace el gran combate, en realidad, cada vez que se llega a las manos, los huelguistas tienen la esperanza de que comience la gran *batalla napoleónica* (en la cual los vencidos quedan definitivamente aplastados); y de ese modo se engendra, mediante la práctica de las huelgas, la noción de una revolución catastrófica.⁴⁶

La misma lógica de la lucha de clases, según Sorel, lleva a este incremento de la intensidad del enfrentamiento, pero para que ello ocurra, debe haber un enfrentamiento real, es decir, la burguesía tiene que fortalecerse y resistir la presión del proletariado, al cual, a su vez, la lucha lo llevará a una mejor organización y mayor eficacia en la consecución de su objetivo último⁴⁷. Esta idea vuelve a presentarse en la interpretación de Schmitt cuando afirma que «[...] la burguesía debe alcanzar su intensidad más extrema antes de que pueda aparecer la certeza de que ha llegado su última hora»⁴⁸.

⁴⁴ Al respecto cf. C. Schmitt, *Politische Romantik*, *op. cit.*, p. 88-89. «[Bonald] [d]esarrolló una analogía entre la idea teológica y filosófica de Dios y el orden político de la sociedad, que llegaba al resultado de que el principio monárquico corresponde a la idea teísta de un Dios personal, porque requiere de la persona de un monarca como providencia visible; una constitución monárquico-democrática debe corresponder al supuesto deísta de un dios extraño al mundo, como sucedía en la constitución de 1791, según la cual el rey era tan impotente en el Estado como el Dios del deísmo en el mundo: esto es para Bonald antirrealismo encubierto, como el deísmo es ateísmo encubierto. La "anarquía demagógica" de 1793, sin embargo, era ateísmo declarado: ni Dios, ni rey. Esta "*identité dans les principes des deux sociétés, religieuse et politique*" tiene su justificación en la identidad metódica de numerosos conceptos teológicos y jurídicos, en especial del derecho público [...].»

⁴⁵ La primera edición de este texto fue anterior a la crisis más importante que vivió la República de Weimar en el otoño e invierno de 1923. Sobre el contexto en que este ensayo de Schmitt es publicado, ver la introducción de Ellen Kennedy a la traducción inglesa (C. Schmitt, *The crisis of parliamentary democracy*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1985).

⁴⁶ G. Sorel, *Reflexiones...*, *op. cit.*, pp. 123-124.

⁴⁷ «Esta doctrina será nula si la burguesía y el proletariado no ponen en pie, una y otro, con todo el rigor de que son capaces, las fuerzas de que disponen; cuanto más ardientemente capitalista sea la burguesía, más ánimo guerrero tendrá el proletariado, más confiará en la fuerza revolucionaria y mayores garantías de éxito tendrá el movimiento.» G. Sorel, *Reflexiones...*, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁸ C. Schmitt, *Die gesittungsgeschichtliche Lage...*, *op. cit.*, p. 72.

La interpretación schmittiana del leninismo

En este punto es donde la interpretación de Schmitt convierte a la teoría soreliana en el fundamento oculto del marxismo revolucionario, especialmente de su variante leninista. Lo hace en dos direcciones temporales: pasado y futuro. El marxismo es reinterpretado hacia el pasado entendiéndolo a partir de una concepción de orden escatológico (teológico-política), que constituye el concepto a partir del cual se organiza el edificio conceptual de la teoría y que permite el enorme incremento de la intensidad de la lucha; por esta razón Schmitt habla de una *creencia (Glaube)* socialista, ella es conceptualizada de antemano como religión secular. El marxismo fue capaz de construir un mito (en el sentido soreliano) a partir de una afirmación sobre las relaciones sociales que, tal como a Schmitt le interesa poner de relieve, no constituía por sí misma ninguna novedad. Hacia el futuro, por razón misma de su carácter escatológico, esa evidencia última permite organizar la lucha en términos diferentes al mero desarrollo dialéctico hegeliano, en el que la razón es más astuta que la voluntad de los hombres. A juicio de Schmitt, el núcleo del racionalismo dialéctico hegeliano es contemplativo, por tanto, no proporciona los elementos orientativos necesarios para una lucha real y sangrienta.

Una filosofía de la vida concreta ofreció para ello un arma espiritual, una teoría que considera a todo conocimiento intelectual como algo sólo secundario en comparación con procesos más profundos –voluntarios, emocionales o vitales– y que corresponde a una mentalidad en la que se ha estremecido desde los cimientos la jerarquía de la moral tradicional, esto es, el dominio de lo consciente sobre lo inconsciente, de la razón sobre los instintos.⁴⁹

Esta filosofía de la vida es, huelga decirlo, la teoría soreliana del mito. Su caracterización se ajusta a la descripción soreliana de lo superficial y lo profundo⁵⁰. Sorel interpreta y revisa la teoría marxista desde la perspectiva de la filosofía vitalista de Bergson; Schmitt ve en la teoría soreliana del mito el nexo que permite comprender el pasaje desde la teoría socialista clásica, tal como había sido formulada por Marx, a la praxis política del partido bolchevique. Este tamiz soreliano lleva a Schmitt a afirmar que esa praxis política deriva menos de Marx

⁴⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁰ « [...] en todo conjunto complejo, cabe distinguir una región clara y otra oscura, y [...] ésta es quizá la más importante. El error de los mediocres consiste en admitir que esta segunda parte tiene que desaparecer con el progreso de las luces [...]» (G. Sorel, *Reflexiones...*, *op. cit.*, p. 204). También: «El socialismo es necesariamente algo muy oscuro, puesto que trata de la producción; es decir, de lo más misterioso que hay en la actividad humana; y se propone aportar una transformación radical en esa región que es imposible describir con la claridad que se percibe en las regiones superficiales del mundo. Ningún esfuerzo del pensamiento, ningún progreso de los conocimientos podrán jamás hacer que desaparezca el misterio que envuelve al socialismo; y por haber reconocido debidamente esa característica, el marxismo ha adquirido el derecho a servir de punto de partida de los estudios socialistas», *Ibid.*, p. 208.

que del anarcosindicalismo. Aunque los bolcheviques hayan reprimido a los anarquistas, continúa, el complejo de ideas en el que se mueven sus argumentaciones «contiene una manifiesta ilación de ideas anarcosindicalistas»⁵¹. Esta afirmación resulta bastante enigmática, pues Schmitt no explica en qué consiste esa «manifiesta ilación». Schmitt supone que «todas las doctrinas de la acción directa y de la utilización de la violencia se apoyan más o menos concientemente en una filosofía irracionalista»⁵²; por esa razón identifica al leninismo con las teorías de la acción directa. Sin embargo, dicha identificación es esencialmente errónea, pues deja de lado toda la teoría del partido de vanguardia que lleva a cabo Lenin, principalmente en su libro *¿Qué hacer?*, de 1902⁵³. Esta afirmación de Schmitt resulta más incomprensible aún si se tiene en cuenta que una de las críticas más frecuentes que recibió Lenin –por ejemplo, por parte del grupo menchevique, de Trotsky o de Rosa Luxemburg– era la equiparación del tipo de partido fuertemente centralizado por él propuesto con las concepciones blanquistas. El problema es que si se aceptara el carácter blanquista del leninismo (algo que, de hecho, Schmitt no afirma pero que su argumentación parece suponer) eso lo alejaría todavía más de la teoría soreliana de la violencia⁵⁴.

Schmitt identifica de manera general todas las teorías de la acción directa con el anarcosindicalismo y pierde de vista no sólo la originalidad propia del leninismo en cuanto forma de organización y estrategia, sino también que en el modelo de organización partidaria de revolucionarios profesionales ideado por Lenin son mucho más fuertes las tradiciones específicamente rusas, especialmente la populista, que la concepción sindicalista ligada a Sorel, la cual, como ya dijimos, era poco conocida fuera de Francia e Italia⁵⁵. Schmitt percibe vagamente la existencia de estos motivos ideológicos autóctonos en

⁵¹ C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage...*, op. cit., p. 77.

⁵² *Ibid.*, loc. cit.

⁵³ Es decir, cuatro años anterior a las *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel, las que habían sido publicadas en forma de notas en *Le Mouvement socialiste* durante el primer semestre de 1906. Schmitt no es el único que atribuye a Sorel la paternidad espiritual de Lenin y Trotsky, ya vimos el caso de W. Lewis; además el mismo Sorel, en el apéndice que agregó a las *Reflexiones* en 1919, titulado «En defensa de Lenin», cita un artículo publicado en *Le Journal de Genève* en el que se afirma que «[d]urante su estancia en Suiza, Lenin y Trotsky seguramente han meditado con toda tranquilidad el libro de Georges Sorel. Aplican sus principios con la más temible lógica». Cf. G. Sorel, *Reflexiones...*, op. cit., p. 374. A lo que Sorel agrega: «no tengo razón alguna para suponer que Lenin haya tomado ideas de mis libros; pero, si así fuese, me sentiría más que medianamente orgulloso [...]». *Ibid.*, p. 376.

⁵⁴ Louis-Auguste Blanqui sostenía que sólo una «[...] insurrección violenta e imprevista, de una élite de militantes [era] el único medio posible para pasar a la revolución propiamente dicha, anteponiendo el momento de la organización de un grupo restringido y cerrado de dirigentes al del desarrollo “en amplitud”», cf. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Ginafranco Pasquino, *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI, 1994⁷, p. 145. Schmitt refiere el desprecio de Sorel por la idea de dictadura, aunque sea la del proletariado, cf. C. Schmitt, 1996, pp. 84-85. Sobre las críticas de Sorel al blanquismo, cf. G. Sorel, *Reflexiones...*, op. cit., pp. 100-101.

⁵⁵ Es posible que Schmitt esté pensando en la obra de Lenin *El Estado y la revolución*, con todo, para el momento en que Schmitt escribe, el desarrollo de la Revolución, es decir, la política del propio Lenin (y también sus escritos tanto posteriores como anteriores) habían dado un desmentido tan rotundo a las ideas de aquella obra que cuesta creer que un hombre como Schmitt, que valoraba

el leninismo cuando hace referencia al «[...] odio ruso hacia la complejidad, artificialidad e intelectualismo de la civilización europeo-occidental [...]»⁵⁶. No obstante, esta identificación sucinta obedece a la pregunta de por qué las ideas del proletariado industrial de las grandes ciudades modernas pudieron alcanzar tal poder precisamente en Rusia. Schmitt responde que la razón consiste en que están a la obra nuevos impulsos irracionistas⁵⁷.

Toda la argumentación schmittiana apunta a subsumir al leninismo en la teoría soreliana y la conclusión no expresada es que la revolución es primordialmente resultado de una voluntad política, la cual sólo puede ser posible porque deja de lado el racionalismo relativista propio del parlamentarismo y se modela según aquellas motivaciones irracionistas. La clave última de la Revolución es, en consecuencia, el impulso brindado a la acción directa por parte de la teoría de Sorel, la cual, en suelo ruso, dio nueva vida a los motivos antioccidentales y antiintelectuales de la tradición rusa. Los dos elementos nombrados, la fuerza de la tradición nacional rusa y la voluntad y el coraje de los dirigentes bolcheviques, explican la Revolución, la cual es, en el vocabulario político de Schmitt, el resultado genuino de una *decisión*, pues toda la praxis política de los bolcheviques partió del señalamiento originario de un enemigo, el enemigo de clase. De allí que Schmitt le diese la razón a Trotsky en su disputa con Kautsky y no oculte cierta admiración por la determinación con que aquél utiliza la violencia y derrama sangre.

¿Por qué razón Schmitt comprende al leninismo a partir del sorelismo? Una primera respuesta, que juzgamos válida, pero no suficiente, pondría de relieve que el otorgamiento de una posición central en las diferentes teorías políticas de la época a Sorel era un tópico propio de las teorías de extrema derecha de la entreguerra. Ni Lenin ni ningún autor adscrito al leninismo reconocerá en Sorel un antecesor, mientras que los fascistas, empezando por el mismo Mussolini, verán un inspirador en él⁵⁸. A partir del reconocimiento

tanto el realismo en la política, se la tomara muy en serio, siquiera como panfleto revolucionario. L. Kolakowski resume así esta cuestión: «La teoría del partido, la cuestión nacional y relación del proletariado con la burguesía y el campesinado: en estos tres puntos, incluso antes de la revolución de 1905, el leninismo se configuró como una nueva formación en el movimiento socialista, aunque su novedad no fuera advertida por el propio Lenin. El leninismo concibió un movimiento socialista aliado con el campesinado, pero no con la burguesía urbana; el proletariado había de organizarse para una revolución democrática en un país semifeudal, en la esperanza de compartir el poder democrático con el campesinado y después de iniciar la lucha por el socialismo y una dictadura del proletariado contra la burguesía y los propietarios agrícolas. En todo esto el proletariado había de actuar bajo el liderazgo del partido -el verdadero guardián de la conciencia proletaria-, que aunque buscaba el apoyo de los trabajadores, se consideraba "proletario" no en razón de este apoyo, sino de su comprensión "científica" de la sociedad. Había de ser un partido centralizado y jerarquizado, construido en torno a un núcleo de revolucionarios profesionales, y en su táctica e ideología independiente del proletariado "empírico".» Cf. L. Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo*, tomo 2, Madrid, Alianza, 1985, pp. 404-5.

⁵⁶ C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage...*, op. cit., p. 87.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 78.

⁵⁸ «[...] en el gran río del fascismo encontraréis las corrientes de Sorel, de Peguy, del Lagardelle de *El movimiento socialista*, y de la cohorte de los sindicalistas italianos que, desde 1904 hasta 1914 dieron

de esta paternidad espiritual, el paso siguiente era considerar a Sorel como el teorizador de la nueva política antiliberal de la primera posguerra, equiparando al comunismo y al fascismo como doctrinas antirracionalistas, un punto que la mayor parte de la tradición marxista negaría, precisamente, por presentarse como poseedora de la verdadera ciencia de la sociedad⁵⁹. Creemos que en Schmitt se da un movimiento de este tipo, pero más importante aún que este punto es que al considerar a Sorel como la clave del pensamiento político contemporáneo pone a su propia teoría en el centro de éste. El entramado que conforman la teología política y el criterio amigo-enemigo se vuelve así el fundamento de toda política posible; ni el fascismo, ni el leninismo pueden sustraerse a él. Si el leninismo, a diferencia del fascismo, no tuviera su fuente secreta en Sorel y la filosofía vitalista, se pondría en duda la capacidad de la teología política para establecer, en la época contemporánea, el paralelismo entre los conceptos metafísicos y teológicos dominantes y los conceptos políticos correspondientes, lo que Schmitt, por supuesto, no aceptaría.

El criterio amigo-enemigo en relación con el momento histórico de su formulación

Este recorrido nos permite establecer más precisamente en qué consiste el enfrentamiento amigo-enemigo caracterizado por Schmitt como criterio distintivo de lo político. El enemigo, afirma Schmitt, es aquél que amenaza mi forma de vida de manera concreta, existencialmente, y frente a esta amenaza no hay posibilidad de permanecer neutral. Este criterio forja una teoría de la política que sigue muy de cerca la situación política de Alemania después de la guerra, tal como Schmitt la percibe. El demócrata Kautsky, a pesar de sus pergaminos marxistas, se revela esencialmente como liberal, puesto que quiere eludir la instancia terrible de la decisión. Los bolcheviques, al igual que los anarquistas, han tomado partido. Esta toma de posición es ineludible, por eso Schmitt concluye su escrito *Catolicismo romano y forma política* afirmando:

creo que en aquella lucha de vanguardia de Bakunin, la Iglesia católica y el concepto católico de humanidad estaban del lado de la idea y de la civilización europeo-occidentales, más cerca de Mazzini que del socialismo ateo de los anarquistas

una nota de novedad en los medios socialistas italianos[...]. B. Mussolini, *El fascismo*, trad. al español de G. García Manchón, Buenos Aires, Ediciones Argentinas Cóndor, 1933, p. 18.

⁵⁹ Schmitt considera que la importancia que tiene para el marxismo alcanzar una correcta comprensión de la naturaleza de la sociedad es una manifestación más de este impulso metafísico de origen hegeliano. «Pero la cientificidad significa aquí [en el marxismo] la conciencia de una metafísica del desarrollo, que hace de la conciencia el criterio del progreso. [...] La conciencia correcta es el criterio de que ha comenzado un nuevo estadio del desarrollo», C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage...*, op. cit., p. 75.

rusos.⁶⁰

Vemos cómo al criterio distintivo de lo político propuesto por Schmitt subyace no sólo la vivencia de que se aproxima la hora de la batalla final, sino que, además, puede percibirse que esta convicción está fuertemente ligada a la teoría soreliana y a la idea de la política como escenario de una inminente «batalla napoleónica». Los liberales, a juicio de Schmitt, no comprenden el peligro porque no pueden abandonar su racionalismo, en consecuencia, tampoco pueden entender la política contemporánea, ya que la hora de la discusión ha pasado y ha comenzado la del mito. La lucha entre el mito de la lucha de clases y el mito de la nación constituye el enfrentamiento amigo-enemigo que domina la época. La teoría de los mitos se encuentra así a la base del criterio de lo político. A pesar de que en *El concepto de lo político* los contendientes son presentados de modo abstracto y como funciones de una decisión soberana que no tiene en cuenta contenidos (es decir, que el enemigo sólo puede serlo políticamente, no moral, económica o estéticamente), en *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual* aparecen individualizados. El agrupamiento amigo-enemigo no puede producirse si no es en relación con la capacidad aglutinante del mito político, dada la incapacidad del liberalismo de recrear una concepción racionalista de la política. No obstante, tal como Schmitt explica al final de *La situación...*, el peligro que encierra el politeísmo de los mitos políticos es muy grande. Es inexorable, en consecuencia, el enfrentamiento entre ambos. *El concepto de lo político* describe un enfrentamiento que tiene que encontrar alguna resolución, y la razón última de ello se encuentra en la teoría política del mito. Aquello que produce el aglutinamiento en torno a sí, proporcionando una identidad por esa misma acción, permanece indeterminado intencionalmente por Schmitt. Su indicación más precisa es que se defiende una forma de vida propia frente a otra que se presenta como su negación. En principio, ello permitiría que cualquier aspecto de la vida social se convierta en una fuerza aglutinante. Sin embargo, también señala que:

En realidad no hay ninguna «sociedad» o «asociación» política, sólo hay una unidad política, una «comunidad» política. La posibilidad real del agrupamiento amigo-enemigo alcanza para crear, más allá de lo meramente societal-asociativo, una unidad determinante, que es algo específicamente diferente y, frente a las restantes asociaciones, decisivo⁶¹

A lo que Schmitt agrega una nota que revela cuál es la naturaleza de este nuevo vínculo: «Podemos decir, que el día de la movilización [1º agosto de 1914] la sociedad existente hasta ese momento se transformó en una comunidad». Sólo un mito es capaz de producir un agrupamiento amigo-enemigo comparable al de la lucha de clases: el mito nacional. En los tiempos modernos «el mito más fuerte reposa sobre lo nacional», afirma Schmitt en *La*

⁶⁰ C. Schmitt, *Römischer Katholizismus...*, op. cit., p. 65.

situación...⁶². Cada uno de los mitos contendientes (que aglutinan a los dos bandos) reclama para sí toda la verdad, por tanto, los mitos no pueden ser tolerantes ni dejar lugar a ningún tipo de relativismo, so pena de erosionarse a sí mismos.

Treinta años después, Schmitt reconocerá en Sorel una anticipación de su propia teoría: «La humanidad [...] está dividida, [...] para Georges Sorel, en productores y meros consumidores, según el esquema amigo-enemigo»⁶³. Tanto la lucha de clases, tal como la entiende Sorel, como «lo político», categorizado por Schmitt, se manifiestan en un conflicto que no puede ser resuelto dentro de la situación en la que se presenta, pero que, a su vez, exige una resolución. La escisión no desaparecerá mientras existan clases, al igual que lo político se revelará como el enfrentamiento amigo-enemigo; sin embargo, ambos conceptos teorizan un momento de crisis, un antagonismo que apunta más allá de sí mismo. Vimos cómo en ambos autores ese conflicto llega a ser elevado a una situación connatural a la existencia humana. El *pathos* heroico que aparece en ambos dirige la argumentación hacia la antropologización del conflicto, mientras que la sociedad revolucionaria de Sorel, del mismo modo que la afirmación existencial de la propia forma de vida para Schmitt, implican que el conflicto no puede ser entendido como una situación definitiva, sino como una meta que en algún momento de la historia debe realizarse. Tanto en el mundo político como en el mundo espiritual de entreguerras, la supervivencia de la Revolución Rusa se daba por descontada, lo que significaba que no había ninguna posibilidad de que el antagonismo que ella representaba desapareciera, por lo tanto, era necesario que aquellos que compartían una misma forma de vida comprendiesen la amenaza que venía del exterior y se aglutinaran en un solo bando. La teoría política de Schmitt conceptualiza esta necesidad imperiosa de unir el campo propio. Así como en la teoría de Sorel los mitos sociales no pueden convivir pues son inconmensurables entre sí, la teología política schmittiana sólo puede ser monoteísta, pues a pesar de ocuparse del mito, no deja de estar referida a la teología cristiana, fuente de todos sus conceptos.

⁶¹ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 44.

⁶² C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage...*, op. cit., p. 88.

⁶³ C. Schmitt, «Nehmen/Teilen/Weiden» (1953), en Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlin, Duncker & Humblot, 1985, p. 498.

Capítulo 4

La nación entre la secularización, la historia y la teoría del mito.

Una vez que hemos tratado las relaciones del pensamiento de Schmitt con el de Sorel y establecimos la forma en que los textos del jurista alemán caracterizan la situación política europea resultante de la guerra, así como el debate político en el que están insertos los conceptos de su obra, podemos explicar las particularidades de la forma en que el nacionalismo se presenta en la reflexión de Schmitt, es decir, la relación que establece entre la noción de «secularización», la teoría del mito y la idea de nación. En este capítulo y en el siguiente nos ocuparemos acerca de cómo este autor, a lo largo de diversos textos, desarrolla un conjunto de temáticas que se relacionan entre sí a partir del concepto «nación». El abordaje de estos problemas permite apreciar las ambigüedades del pensamiento schmittiano sobre la política, pues, de acuerdo al principio metodológico antes sentado, es evidente que Schmitt intenta resolver problemas de teoría política cuya relación con la situación política alemana contemporánea es inmediata. Por eso estos textos fueron interpretados en sentidos contradictorios: en ellos (especialmente en *La situación...*) se puede encontrar una crítica a las instituciones parlamentarias orientada en un claro sentido antiliberal, pero también se la puede comprender como un intento de dar un nuevo significado a un parlamentarismo que, no sólo a juicio de Schmitt sino también para otros intelectuales contemporáneos, no alcanzaba a dar respuesta a los problemas acuciantes del momento y que en la República de Weimar estaba permanentemente al borde de la lucha facciosa.

Si bien la idea de nación no es un tema que aparezca en primer plano en la obra schmittiana, ella es tratada recurrentemente por este autor. El enfoque del tema es esencialmente de naturaleza histórica en *Romanticismo político* (1919, 2ª edición ampliada, 1925) y a partir de su pequeño libro *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual*, de 1923, el concepto «nación» ingresa dentro del vocabulario conceptual de Schmitt, alcanzando este tema su desarrollo más amplio en su *Teoría de la Constitución*, publicada originalmente en 1928. En la obra de 1923, la idea de nación es relacionada con la teoría soreliana del mito, mientras que en la de 1928, Schmitt elucida esa idea mediante la teoría del poder constituyente, cuyo ejemplo más notable es, a su juicio, el célebre escrito del abate Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado?* Asimismo, sostenemos que en la obra más célebre de Schmitt, *El concepto de lo político* (editada por primera vez en 1927, pero cuya versión definitiva es de 1932) el concepto de nación, si bien no está tratado explícitamente

en el texto, es inescindible de la categorización que da Schmitt de la política. En este capítulo y en el siguiente estableceremos una aproximación a la forma en que Schmitt trata este concepto en esas obras. Intentaremos demostrar que ese tratamiento, a pesar de algunos cambios de perspectiva, es relativamente uniforme y coherente, y que a todas subyace una misma concepción de la nación, que da a la reflexión schmittiana sobre la categoría de lo político un contenido específico, por el cual, el criterio «amigo-enemigo» ya no puede ser considerado como una función exclusiva de una decisión en apariencia vacía, pues el agrupamiento provocado por ella, además de responder a una amenaza concreta a una forma de vida, se define a juicio de Schmitt a partir de una particularidad concreta de aquélla: su carácter de identidad nacional de un pueblo.

En este capítulo trataremos la forma en que Schmitt elucida el concepto de nación a partir de su historia, en *Romanticismo político*, y la relación de ese concepto con la teoría del mito de Sorel, tema tratado en *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual*. Ambas obras nos permitirán una aproximación «estática» al concepto de «nación» en la obra de Schmitt, ya que el resultado será la elucidación del concepto a partir de la confrontación entre esa forma de agrupación y la humanidad como concepto político, tal como aparece en la política revolucionaria a partir de 1789. La teoría del mito, nos explicará el fundamento emotivo que esta idea es capaz de concitar en el marco de la política de masas.

Secularización y modernidad

En *Romanticismo político*, Schmitt expone cómo se conforma el concepto «nación» a partir de dos fuentes: las concepciones revolucionarias y jacobinas acerca del concepto «pueblo» y la respuesta a ellas ofrecida por los filósofos legitimistas, Louis de Bonald y Joseph de Maistre. Tal como el mismo Schmitt explica en la «premisa» que adjuntó a esta obra en 1924, la plataforma sobre la que todo ello gira es el problema de la secularización. En opinión de Schmitt, este problema sólo puede comprenderse a partir del complejo desarrollo que comienza con Descartes y la revolución científica, cuyo resultado es la transformación del concepto que hasta ese entonces se tenía de la divinidad.

Una de las consecuencias más importantes del desarrollo de la ciencia y la filosofía modernas es la dificultad cada vez mayor que tienen los hombres para poder pensar y aceptar un Dios personal. Esta transformación de la noción de la divinidad va desde su reemplazo por una inteligencia ordenadora, pero prescindente con respecto a los acontecimientos del mundo, como ocurre en el deísmo de la Ilustración, para pasar posteriormente al ateísmo liso y llano, cuyo ejemplo son los jacobinos en 1793 y luego los

revolucionarios del siglo XIX. La consumación de este proceso no significa que las representaciones religiosas desaparezcan y que el lugar que la anterior concepción de la divinidad deja vacante quede vacío, sino que aparecen dos instancias que, oponiéndose entre sí, ocupan su lugar; ellas son la humanidad y la historia. Hacia ambas se dirigirán, a partir de la Ilustración y la Revolución Francesa, las energías que antes eran depositadas en la fe tradicional.

Para que este proceso de transformación del entero andamiaje de ideas se lleve a cabo, Schmitt ve en la filosofía ocasionalista de Malebranche un importante factor secularizador de la cultura, pues ella estableció una forma de pensamiento que permitirá muy fácilmente reemplazar a Dios por otra instancia. Del mismo modo que ocurrió con Descartes, cuyos críticos afirmaban que a pesar de ser creyente había dado más armas a los ateos que cualquier otro filósofo antes que él, Malebranche también pone a la divinidad en una posición que, buscando exaltar su omnipotencia, termina cortando sus vínculos con el universo. El ocasionalismo sostenía el concepto de *occasio* por oposición al de *causa*. Afirma que Él es la verdadera causa de todo hecho particular y todos los hechos mera ocasión para que Dios efectúe la concordancia de los órdenes físicos y psíquicos implicados. La disolución del orden objetivo de las causas en meras ocasiones para que se manifieste la omnipotencia divina permite que si se mantiene esta estructura de pensamiento y se pone una instancia mundana en lugar de la divinidad, todo puede volverse el factor determinante: el Estado, el pueblo o el sujeto individual. Una vez que el Dios todopoderoso y, sin embargo, personal, propio de la tradición judeocristiana, es reemplazado por factores mundanos, éstos se presentan como instancias absolutas, exigiendo la misma obediencia que antes era debida a la divinidad o atribuyéndoles la facultad creadora propia de ésta.

Schmitt destaca que el racionalismo filosófico y la política revolucionaria comparten una completa falta de percepción para todo lo que tenga que ver con la tradición y la historia, un parentesco que ya había sido planteado por Bonald. A partir de la relación entre concepciones metafísicas de la divinidad y formas de gobierno en cada época que observa el autor francés, Schmitt construye su hipótesis de que los conceptos del pensamiento político y jurídico son conceptos teológicos secularizados. Como señalamos en el capítulo anterior, la teología política de Schmitt no es una teoría que fundamente la naturaleza del poder político en la divinidad (lo que desembocaría en la postulación de una teocracia), sino una puesta en discusión de la especificidad del pensamiento moderno a través de la detección de los paralelismos teológico-políticos en que se sostiene tácitamente, es decir, una explicación del carácter análogo de algunos conceptos políticos y jurídicos con conceptos teológicos. La teología política como disciplina es, de acuerdo al mismo Schmitt, una «sociología de los conceptos jurídicos», un estudio acerca de la formación de los

conceptos del vocabulario político *moderno*, es decir, referidos a la era de la estatalidad. Los parentescos planteados sólo corresponden al vocabulario de la filosofía política y jurídica desde el siglo XVII en adelante, mostrando que en el núcleo del racionalismo filosófico se encuentra la estructura de pensamiento de los conceptos teológicos. Por ello, la teología política sólo es posible como resultado de la secularización: se propone mostrar que el sentido último del pensamiento moderno es diferente a la imagen que él tiene de sí mismo. No obstante, en sentido estricto no es una teoría teológica del poder político, sino una teoría de la supervivencia de los conceptos teológicos bajo una fachada racionalista¹.

Esta secularización del pensamiento político es posible a partir de la disolución de la concepción tradicional del cosmos por parte del racionalismo filosófico, la que se continúa en la revolución política. Las posiciones políticas concretas que los racionalistas hubieran mantenido en el siglo anterior no son relevantes con respecto a este problema, porque lo que une al racionalismo con la revolución, y es el motor de su capacidad transformadora, es su pasión por la geometría y el diseño planificado de la realidad. En su argumentación contra los revolucionarios, Bonald y de Maistre descubren una nueva realidad: el carácter nacional, es decir, particular, de toda comunidad humana, creación, en última instancia, del mismo Dios.

A diferencia de una posición como la de Weber, en la que la secularización está ligada principalmente al *desencantamiento* del mundo y a su comprensión en términos puramente racionales que dejan de lado toda recurrencia al mito, la secularización, tal como Schmitt la entiende en *Teología política* y en *Romanticismo político*, es más bien un proceso de sustitución de la divinidad por instancias mundanas. El mundo desencantado y racionalizado de Weber es el mundo que corresponde a lo que el sociólogo denominaba la «ética de la responsabilidad», la ética política por excelencia, porque atiende a las consecuencias de los actos antes que a la realización de un principio, lo que significa que se guía por un cálculo de medios y fines y no por la referencia a algún valor incondicionado. Pero este mundo desencantado es también el de la jaula de hierro de la racionalidad formal, en el cual ya no hay conexión racional de los fines con una escala objetiva del ser y del valer, sino sólo aquella coordinación estratégica de medios y fines, los cuales podrán ser

¹ El carácter no específicamente teológico sino analógico de la explicación del poder político por parte de la teología política, se percibe en su falta de ocupación con el pensamiento de Maquiavelo, una de las figuras fundadoras de la filosofía política moderna y con el cual Schmitt podría encontrar grandes afinidades por su enérgica defensa de la autonomía de la política frente a otras esferas de la acción social, así como en su afirmación de un *ethos* propio de lo político. Sin embargo, creemos que la razón de que lo pase por alto (salvo breves menciones) está en que en la obra del pensador italiano no pueden trazarse con facilidad los paralelismos teológico-políticos, debido a la evidente relación del pensador italiano con la ética del paganismo y a su manifiesto anticristianismo. Sin embargo, ello no implica la falta de relación entre el pensamiento maquiaveliano con la religión, sino que el problema, más bien, consiste en que no tiene una relación positiva con la teología cristiana, por lo cual, se vuelve, por así decirlo, «invisible» para la teología política schmittiana.

queridos, pero no justificados fuera del ámbito instrumental. La posición de Schmitt, en cambio, hace hincapié en el carácter sustitutivo que tiene el proceso de secularización en la modernidad. La relación de los hombres con aquello que se presenta como trascendente, sea la divinidad, sea otra instancia como el Estado, la nación, etc., no cambia. Ello significa que la actitud básica antes y después de la sustitución de la divinidad por otra instancia sigue siendo la misma, los seres humanos hacen de ambas su objeto de creencia. El proceso, por tanto, no implica ningún desencantamiento ni racionalización del mundo, sino sólo la sacralización de instancias terrenas en ámbitos no religiosos, como por ejemplo, la nación en el ámbito de la política.

Un ejemplo transparente de la forma en que Schmitt entiende este proceso de sacralización lo constituye la transformación de la religión cristiana después de la Reforma protestante y su relación con la privacidad. Al pasar de una concepción del mundo en que Dios tiene su lugar en el orden objetivo del ser a otra en que la divinidad sólo puede encontrarse en la interioridad, se convierte a la religión en una cuestión exclusivamente privada. El primer derecho civil moderno fue la libertad de creencia. Ahora bien, el resultado de ello, afirma Schmitt, es que la esfera privada se convierte en algo sagrado: una vez que la religión se convierte en algo privado, la privacidad es santificada por ella². Por esta razón, la secularización no es una *desteologización* de la cultura, sino que ella es en sí misma el desarrollo de un paralelismo teológico-político de sacralización de instancias mundanas: las analogías trazadas por Schmitt en el ámbito del derecho y de la política sólo son posibles a partir de este proceso sustitutivo. La idea de nación es otro de los resultados de este proceso.

La consecuencia principal que se deriva de la secularización según *Romanticismo político* es la pérdida de centro de la realidad y la consiguiente marcha hacia el nihilismo. Una vez que el antiguo orden ligado a la divinidad desaparece y su lugar es ocupado por un nuevo orden cuya característica principal es la impersonalidad, es decir, una comprensión del universo que sólo atiende su funcionamiento mecánico y hace abstracción de toda finalidad, el individualismo cada vez más exacerbado es la consecuencia natural de esa pérdida del lazo objetivo que unía a los hombres con el cosmos. La secularización se convierte así en un proceso en el que las instancias que ocupan el lugar de la divinidad no alcanzan a llenar ese lugar, lo que implicó la disolución de los lazos que unían a los hombres entre sí. El resultado es un relativismo que afecta todos los órdenes de la vida social. La crítica de Schmitt al arte de los siglos XIX y XX y que a su juicio adquiere su tipo característico en el artista romántico, es su falta de forma, esto es, el hecho de que no es un arte *representativo*. Al igual que el gobierno otorga unidad política al pueblo en la

² C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, op. cit., pp. 47-48.

representación, el gran arte da expresión a la unidad espiritual de una época. Desde el romanticismo en adelante esa unidad se perdió porque el individuo ha ocupado el centro que antes correspondía a la divinidad, en consecuencia ya no hay gran arte, sino sólo la expresión por medio del arte de la desesperación provocada por el vacío, al cual el hombre por sí mismo ya no puede colmar.

La humanidad y la historia, los nuevos demiurgos

El proceso de secularización da origen a que dos conceptos adquieran nuevos significados de inmediata importancia política: ellos son la humanidad y la historia. La primera de ellas, la humanidad, tiene una función revolucionaria, por ello se presenta bajo varias formas: pueblo, comunidad o humanidad. A través de Rousseau y del jacobinismo, la política se vuelve una cuestión religiosa. El culto a la libertad muestra su verdadera faz al convertirse en culto del Ser Supremo. La consecuencia de ello según Schmitt es clara: todo enemigo político es un «ateo», pues se rebela contra el único soberano existente. En el contrato social, de acuerdo a cómo lo define Rousseau y a diferencia de otros filósofos modernos del derecho natural, ya se revela toda la omnipotencia de la comunidad que no tiene otra distinción que la de ser comunidad humana: cada asociado se da por entero a ella y de ella recibe sus derechos³.

Una importante característica de este nuevo poder surgido de la revolución es la desaparición de la representación absoluta. En la representación la unidad política es representada por el gobierno, es decir, el gobierno representa la unidad del todo. Sin embargo, el modo en que ello se lleva a cabo en la soberanía de uno (la monarquía absoluta) es diferente a la que se da cuando el soberano es el pueblo. El monarca, en su propia persona, observa Schmitt, representa al Estado, mientras que el líder jacobino, *sustituye* al Estado. El monarca absoluto puede decir efectivamente «el Estado soy yo», porque no es una persona privada, sino que él mismo, en su propia persona, es público, mientras que el portavoz de la revolución debe esconder su persona privada y ser sólo un servidor del ser suprapersonal, del único soberano, el pueblo; ello da origen al nuevo concepto de representación, el cual ya está ligado al liberalismo. Esta desaparición de la representación en su sentido tradicional implica el cambio que Schmitt analizará más detalladamente en la *Teoría de la constitución*, el pasaje de la soberanía de uno sólo, el soberano absoluto, a la soberanía popular, detentada colectivamente; lo que en términos de Schmitt es un pasaje desde la representación a la identidad. Esta aparición del otro polo de

³C. Schmitt, *Politische Romantik*, *op. cit.*, p. 87.

una constitución política, la identidad, puede verse también como la emergencia de esta nueva instancia política: la nación. La identidad es la identidad del pueblo consigo mismo «[...] como una unidad política, cuando, gracias a la propia conciencia política y voluntad nacional, tiene la capacidad para distinguir amigo y enemigo»⁴. El jacobino sólo puede sustituir al Estado, pero nunca representarlo al modo en que el monarca absoluto lo hacía, pues aquél sólo es un portavoz del verdadero poder –el poder de la nación– y, a diferencia del monarca, cuyo poder tiene su legitimidad en su propia persona, la persona privada del funcionario jacobino no tiene ninguna relevancia ni dignidad especial respecto de la soberanía detentada.

Tanto en la obra de Rousseau como en los pronunciamientos de la Revolución Francesa está presente la oscilación entre la «humanidad» y la «nación» a la hora de determinar la característica esencial de la comunidad política. Al igualar a todos los miembros de la sociedad política, la instancia «humanidad» tiene una función revolucionaria. El problema estará en el trazado de los límites, en evitar que la política que se realiza a partir de la instancia «humanidad» se transforme en una marea que lo inunde todo y acabe llevando a la práctica una igualdad universal. Schmitt afirma que de la mano de los filósofos legitimistas aparece el correctivo conservador, la historia, opuesta a la deidad revolucionaria «humanidad». Estos autores harán valer los derechos de la realidad, es decir, de la historia, frente a la furia destructora e iconoclasta de los revolucionarios. La objeción básica de los legitimistas a los revolucionarios se apoya en la imposibilidad humana de crear en el sentido estricto de la palabra. Todo obrar humano es sólo un «hacer», una acción a partir de elementos ya dados, por lo tanto, es imposible configurar una nueva sociedad de la nada, como quieren los revolucionarios, pues ello contradice la solidez de las realidades que la historia ha ido conformando a lo largo de los siglos. La comunidad humana no es un material que pueda moldearse a voluntad, como creen los revolucionarios, sino que ya está determinada históricamente. Esta determinación histórica es la nación. La invocación a la humanidad por parte de los revolucionarios conlleva el peligro de la supresión de toda frontera, de todo límite, tanto exterior como interior a la sociedad. La historia obliga a tomar en cuenta lo que los revolucionarios no ven.

La nueva realidad sociopolítica que los autores legitimistas detectan por primera vez impide, sin embargo, que el resultado último de su argumentación sea la oposición completa a las doctrinas revolucionarias, pues el nuevo concepto recibirá, a través de la mediación histórica, aquellas características que antes pertenecían a la divinidad, dado que la nación es objeto de amor por parte de sus «hijos» y puede exigirles que den la vida para defenderla. En consecuencia, a pesar de su odio hacia los jacobinos, la idea de nación que

⁴ C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlín, Duncker & Humblot, 1957³, p. 214.

se va configurando establece un suelo común a las disputas políticas surgidas a partir de la revolución. Ello es así porque desaparece el lugar que tenía el monarca en el cosmos político; por tanto, «nación» se opone a «humanidad» sólo en la medida en que la nación remite a los agrupamientos humanos históricamente acontecidos bajo la forma de pueblos concretos. La realidad de la nación muestra que la historia no es compartida por la humanidad de manera unitaria sino fragmentaria, de cuya suma resultaría la unidad de la historia humana. La historia se convierte así en un correctivo de la abstracción del ideal «humanidad» de los revolucionarios, puesto que todo pueblo es el resultado de un acontecer histórico específico. Pero esta corrección historicista no restaura la soberanía del monarca, es decir, no logra retornar a los principios políticos vigentes en el Antiguo Régimen, y además lleva a un quietismo que sostiene que lo que la historia ha hecho, es bueno. Ello es una novedad, pues de este modo el pueblo se convierte en una realidad objetiva⁵ y lo único que le impide a esta concepción aceptar la misma idea de soberanía que la de los revolucionarios es la remisión a un desarrollo histórico suprapersonal que se convierte en el verdadero creador de la realidad, legitimando los «derechos bien adquiridos» de la dinastías reinantes.

La explicación histórica acerca del concepto «nación» que brinda Schmitt tiene un tono fuertemente polémico con respecto a otras interpretaciones del mismo tema. Todo *Romanticismo político* es una apasionada crítica de la valoración que se tenía hasta ese momento en Alemania de la obra política de los publicistas románticos, especialmente de Adam Müller y Friedrich Schlegel, y, en menor medida, de Novalis. Schmitt rechaza enérgicamente la equiparación, usual en Alemania, de la obra de los románticos con la de autores como Edmund Burke, Louis de Bonald o Joseph de Maistre, pues la verdadera teoría contrarrevolucionaria es establecida por estos autores, sobre todo por los dos últimos, pero no por los románticos alemanes. A pesar de que se autodenominen «heraldos de las tradiciones locales», a criterio de Schmitt no pudieron abandonar el individualismo que está a la base de todo romanticismo, sea en la esfera del arte o de la política. El liberalismo comparte con el romanticismo ese mismo rasgo, porque sus puntos de partida y de llegada son idénticos: el individuo es aquí el principio de determinación. No son los románticos quienes han logrado la conquista del sentido histórico, el cual es imprescindible para la determinación del concepto «nación», sino los monárquicos franceses y, en el ámbito de la cultura alemana, Herder, guiado por intereses histórico-culturales, pero no románticos⁶.

El tono polémico de la obra acentúa el matiz antiliberal del concepto de nación que se va definiendo así. Schmitt sólo menciona al pasar la importancia que el jacobinismo tuvo

⁵ *Ibid.*, p. 94.

⁶ Sin embargo, a pesar de que polémicamente separa a Herder del romanticismo, Schmitt no se ocupa de él en *Romanticismo Político*.

para que el término «nación» adquiriera su significado moderno⁷, pero no lo desarrolla, sino que presta más atención a las (también reales) consecuencias universalistas e igualadoras de la política *sansculotte*. El énfasis en la importancia de los escritores legitimistas implica también, aunque Schmitt no lo plantee explícitamente, destacar los elementos antiindividualistas de su concepción de nación, ya que la política jacobina está ligada en sus fundamentos a la Declaración de los derechos del hombre, de allí su voluntad de no reconocer en la política más que un solo bando: el de la humanidad. La importancia que Schmitt atribuye a los escritores contrarrevolucionarios como los primeros teóricos del concepto de nación tiene, además, un significado político inmediato en la Alemania de la época de entreguerras: la nación es la única barrera que se puede oponer a aquéllos que hacen política en nombre de la humanidad. Si el socialismo triunfante en Rusia recrea la ambición jacobina de realizar una política cuyo fin último es la liberación de la humanidad, Schmitt, a través de Bonald y de Maistre, nos recuerda que frente a esa universalidad vacía que siempre desemboca en el terror, porque no reconoce diferencias ni mediaciones, la nación es el producto de la historia y que a ella se ligan formas de vida concretas.

A pesar de que en *Romanticismo político* predomina el tratamiento histórico del concepto «nación», habíamos visto en el capítulo anterior que, hacia el fin de la obra, Schmitt diferencia la irracionalidad del esteticismo romántico de aquella propia del mito y afirma que el mito político se origina en la actividad política, concluyendo que sólo en la guerra real nace el mito. Schmitt no trata en *Romanticismo político* el surgimiento del concepto de nación como un mito político; sin embargo, la hipótesis de la secularización puede permitir un tratamiento de este tipo –aunque tampoco lo implique necesariamente–, pues, una vez que se ha establecido que la nación es objeto del amor y de la obediencia antes reservados a Dios, nada impide a una consideración posterior entenderla como un mito político. En consecuencia, si en la lucha política la nación se presenta con las características de un mito, lo que permite la movilización política a partir de la aglutinación que produce, por otro lado, el fundamento para la acción que ese mito proporciona tiene que estar referido a energías e impulsos reales, las cuales deben ser más fuertes que cualquier consideración racionalista.

Aquí llegamos a un conjunto de cuestiones que se entrecruzan y de las que Schmitt continuará ocupándose en obras posteriores: una es su aceptación de una línea de continuidad entre Reforma protestante y Revolución Francesa, a las cuales enlaza a través del sacerdocio privado, el individualismo que es su consecuencia y el racionalismo del siglo XVII; una segunda cuestión es el cambio de significado del término «nación» en el plano de

⁷ Contra los historiadores que interpretan el culto del Ser Supremo sólo como un instrumento de la política jacobina y no quieren ver en él una nueva religión, Schmitt cita las instrucciones impartidas por Robespierre el 16 de noviembre de 1793 a los patriotas de Lyon: «el republicano no reconoce otra

las ideas y su equiparación con «pueblo», que se produce a partir de las guerras desatadas por el Estado *conquerant* jacobino, lo cual, a su juicio, implica el abandono de los elementos individualistas existentes en la teoría del contrato⁸. Una vez que este aspecto liberal de la teoría iusnaturalista ha sido dejado de lado, Schmitt reinterpreta esta nueva identidad política en los términos de Bonald y de Maistre. Por último, la tercera cuestión es la guerra como creadora de mitos. La concepción de «la nación en armas» es forjada por los jacobinos durante las guerras de 1793, coronando un proceso que comenzaba unas décadas antes con la concepción rousseauiana de la voluntad general. Sin embargo, Schmitt no refiere el nuevo concepto de «nación» a los jacobinos, sino que se ocupa de él considerándolo más bien un resultado de las críticas contrarrevolucionarias; no obstante lo cual, siguiendo a Sorel, reinterpreta esta idea como un mito, comprobando, a su vez, la veracidad de esta interpretación en el hecho de que esa idea surge de las guerras de la revolución⁹. A la base de la primera y segunda cuestiones se encuentra principalmente la obra de Rousseau, autor con el que Schmitt mantiene una relación ambivalente, dado que lo considera uno de los principales inspiradores del romanticismo político que tanto desdeña, pero también está a la base de su concepción del poder constituyente. La tercera cuestión, como dijimos, se origina en la lectura que hace Schmitt de Sorel.

Democracia y homogeneidad

En su ensayo *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual*, Schmitt trata la crisis del parlamentarismo. El origen de esta crisis, a su juicio, no se encuentra en la amenaza al parlamentarismo que implican los dos movimientos totalitarios, el fascismo y el comunismo, sino que es ante todo una crisis de los dos principios espirituales que fundamentan el sistema parlamentario: el principio de la discusión y el principio de la publicidad. El avance de la democracia durante la segunda mitad del siglo XIX y la transformación de los antiguos clubes de discusión en partidos políticos que son verdaderas máquinas electorales, así como representantes de intereses particulares y no de la generalidad, han convertido en obsoletos ambos principios liberales. La conformación durante ese período de las modernas democracias de masas tiene como resultado la transformación de la institución del parlamento. Éste ha dejado de ser un lugar de libre discusión de ideas y pasó a ser una asamblea cerrada, en la que sus integrantes votan

divinidad que la patria». *Ibid.*, p. 87, nota.

⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁹ Como se advertirá, esta última proposición gira en círculo; sin embargo, no creemos que ello sea defecto formal, sino que en ella se evidencia que los problemas de la política que interesan a Schmitt

únicamente de acuerdo a mandatos partidarios y no según el de la fuerza de convicción del mejor argumento. La democracia liberal moderna es, entonces, un sistema de gobierno en el que el acuerdo entre los partidos, en la práctica real de la política, está por encima de la voluntad popular.

Schmitt considera que la nota sobresaliente de la situación del parlamentarismo actual, basado en los partidos políticos, es su carácter antidemocrático, puesto que, en su opinión, esta crisis se origina en el conflicto entre el principio liberal y el principio democrático, los cuales deben estar presentes en toda democracia parlamentaria. El principio de la democracia es la identidad entre gobernantes y gobernados; la realización de este principio se ve dificultada por la institución parlamentaria, que se interpone entre ambos como un poder autónomo, estableciendo una mediación artificial y fragmentadora de la voluntad general del pueblo en el sufragio individual. La argumentación schmittiana apunta a señalar el carácter liberal, pero no democrático, de la institución parlamentaria; de ello resulta que «democracia» no se opone esencialmente a «dictadura» y que si nos preguntamos por la naturaleza de la democracia, ésta es esencialmente no parlamentaria.

La lógica sustitutiva que encontramos en la teología política también se presenta en la concepción schmittiana de la democracia, aunque en este caso sin referencias a una instancia teológica, sino que la sustitución es exclusivamente amalgama. En *La situación...* y también en la *Teoría de la constitución*, Schmitt propone la aclamación (*acclamatio*) como la forma verdaderamente democrática de expresión de la voluntad del pueblo, frente al voto secreto, dispositivo liberal que destruye la unidad del pueblo en una infinidad de individuos particulares¹⁰. La aclamación no ha dejado de existir, sino que encuentra su forma moderna, según Schmitt, en la opinión pública. La identificación de ambas subsume a la segunda en la primera, negando su verdadera naturaleza.

El jurista alemán transforma este ámbito propio de la sociedad civil, como es la opinión pública, a través de su circuito de asociaciones, periódicos, etc., en una expresión del poder constituyente del pueblo y al líder aclamado en portador de esa opinión. En la concepción que tiene Schmitt de la democracia, en consecuencia, la opinión pública es el momento en que el pueblo reunido como multitud se manifiesta de manera inmediata a favor o en contra de algo. Al identificar a la aclamación con la opinión pública, Schmitt transforma la diversidad inevitable de esta última en la unanimidad de la acción del poder constituyente. En las concepciones históricas de la opinión pública, aún con sus variantes, se la concebía como una esfera de control del poder político. Por el contrario, entenderla como la forma moderna de la aclamación quita este aspecto de control mediante el debate y la crítica, para reducirlo a apoyos o rechazos plebiscitarios. Schmitt afirma que «[l]a opinión pública

tienen carácter fundacional, pues intentan explicar el surgimiento de una nueva identidad.

aparece y subsiste “inorgánica”; sería despojarla de su naturaleza, igual que con la aclamación, hacer de ella una especie de función oficial. Pero no quiere decirse con esto que surja de la nada, misteriosamente»¹¹. Precisamente, cuando se afirma que la opinión pública ejerce el control de los actos del gobierno, se entiende que ese control es necesariamente «inorgánico», pues no habría ninguna instancia en ella con poder efectivo para oponerse al poder estatal. Bajo la puntualización del carácter inorgánico de la opinión pública, Schmitt le quita cualquier otra función que no sea la antedicha de la aclamación, la cual, en lugar de ser un proceso siempre abierto de discusión, es la irrupción súbita de un acuerdo o desacuerdo por parte de la multitud. La crisis del principio de la discusión que Schmitt encuentra como uno de los síntomas de la crisis del parlamentarismo, se revela así como el rechazo del propio autor alemán a la idea de una esfera pública de control de las acciones del gobierno mediante la discusión.

Schmitt sólo acepta definiciones sustantivas de democracia, es decir, se opone a cualquier definición formal o procedimentalista. Así, en el prefacio a la segunda edición (1926) de *La situación...*, Schmitt especifica su definición anterior (la identidad entre gobernantes y gobernados) de la siguiente manera:

Toda democracia real se basa en el hecho de que no sólo se trata a lo igual de igual forma, sino, como consecuencia inevitable, a lo desigual de forma desigual. Es decir, es propia de la democracia, en primer lugar, la homogeneidad, y, en segundo lugar – y en caso de ser necesaria– la eliminación o destrucción de lo heterogéneo.¹²

La definición aportada por Schmitt es una atribución a la democracia de la definición de justicia de los juristas romanos, la cual, a su vez, se remonta a Platón, quien la refiere al poeta Simónides. Ella también parecería tener un carácter formal, puesto que no se da ninguna pauta acerca de qué es la igualdad que se postula como medida. No obstante lo cual, Schmitt rechaza las definiciones formales de democracia porque afirma que si ella es nada más que una forma, eso implicaría sostener que tiene valor por sí misma, independientemente de la política que se lleve a cabo mediante esa misma democracia, es decir, que si sólo se la considera como una forma, la democracia no tendría un fin inequívoco en cuanto a su contenido¹³. En la segunda parte de la definición se aclara en qué consiste la igualdad de la que se habla: en la homogeneidad y en la destrucción de lo que la pone en peligro. La igualdad y la homogeneidad son la sustancia de la democracia.

«Sustancia» significa para Schmitt el principio que rige a una forma determinada de

¹⁰ C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, op. cit., p. 22.

¹¹ C. Schmitt, *Verfassungslehre*, salvo indicación en contra, citamos según la trad. al español de F. Ayala, *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, p. 241.

¹² C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage...*, op. cit. Salvo indicación en contra, citaremos de ahora en adelante la traducción castellana de Thies Nelsson y Rosa Grueso, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 12.

¹³ *Ibid.*, p. 31.

gobierno, del mismo modo en que Montesquieu entendía esta cuestión. A lo largo de la historia, las diferentes democracias acontecidas tuvieron diferentes sustancias: propia de la democracia clásica era la virtud cívica, la correspondiente a la de los sectarios ingleses del siglo XVII, la concordancia de las convicciones religiosas¹⁴. La igualdad debe ser sustancial, es decir, debe ser igualdad en un aspecto determinado, de otro modo –una igualdad de todos los hombres en todos los aspectos–, carecería de valor político. Sin embargo, Schmitt aclara que no se refiere a igualdad económica. De la igualdad económica no se desprende la homogeneidad política, aun cuando advierte sobre el peligro que representa una gran desigualdad económica para cualquier homogeneidad política. Desde el siglo XIX, la sustancia política concerniente a la democracia consiste en la homogeneidad nacional, es decir, en la pertenencia a una nación determinada¹⁵.

Si recapitulamos, obtenemos que sustancia política es el término de mayor alcance, comprendiendo dentro de sí a la homogeneidad política, la cual es definida como una especie de aquélla: la sustancia política de la democracia; a su vez, en el transcurso de la historia, la homogeneidad política en las democracias se realiza de formas diferentes, por ejemplo, la virtud cívica, las convicciones religiosas y, desde el siglo XIX en adelante, la pertenencia a un Estado-nación. Dado que la democracia es definida en estos términos, sólo se puede formar parte de los iguales, es decir, de los ciudadanos, si la nación a la que se pertenece es aquella a la que se identifica con el Estado, toda otra nacionalidad o etnia forma parte de lo desigual y será eliminada o destruida.

Esta formulación tiene una apariencia sumamente drástica; sin embargo, es evidente que lo que Schmitt señala son las condiciones que hacen posible cualquier tipo de comunidad política. La primera cuestión en toda unidad política es determinar quiénes tienen derecho a participar y quiénes no. Schmitt insiste en el carácter ilusorio –si se piensa que ella misma es sin más la realización de la democracia– que tiene la formulación liberal acerca de la igualdad universal en el voto, pues al ser una igualdad puramente formal, no produce ninguna igualdad sustantiva, sino que ella es ya el producto de una igualdad sustantiva, es decir de la homogeneidad. De todos modos, no la rechaza, sino que la juzga abstracta, ya que los publicistas liberales no se preguntan por las consecuencias que se derivarían de que todos los hombres sin distinción alguna fueran reconocidos como iguales por un Estado determinado. La tarea de todo Estado democrático es establecer esta discriminación entre ciudadanos y no ciudadanos, de manera que la política como tal sea posible. Aún así, cabe preguntarse qué es exactamente lo que Schmitt quiere decir con «eliminación» (*Ausscheidung*) y «destrucción» (*Vernichtung*).

¹⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵ *Ibid.*, loc. cit.

Para ilustrar estas palabras, recordaré brevemente dos ejemplos de democracias modernas: la Turquía de hoy, con la radical expulsión de los griegos y la escrupulosa turqueización del país, y la comunidad australiana, que impide, con sus leyes sobre inmigración, indeseables entradas, aceptando sólo inmigrantes que corresponden al *right type of settler*.¹⁶

Schmitt percibe que en el mundo en que vive esta homogeneidad nacional es reafirmada y sostenida sin contemplaciones, por tanto, una noción como la de «ciudadanía» es incompatible con la diversidad cultural, puesto que, de otro modo, se pone en peligro la misma sustancia política de la democracia.

Sin duda, la situación política de la Europa posterior al tratado de Versalles, específicamente la de Europa central, con su fragmentación de los antiguos imperios, influye de manera decisiva en los planteos de Schmitt. Sin embargo, cabe señalar que los conflictos políticos relacionados con la situación de las minorías nacionales –que se manifestarán más intensamente en la década del treinta y que Hitler utilizará con tanta eficacia en su política de revisión del tratado de Versalles– ocurrirán siempre fuera de Alemania. En otros términos: el nuevo mapa político definido por Versalles podía ser inviable a los ojos de Schmitt, pero, con todo, no había en Alemania, como consecuencia del tratado, ninguna reivindicación nacional o étnica que pudiera sugerir una situación comparable a la que refiere con el caso de Turquía o una amenaza concreta a la homogeneidad política de la democracia de Weimar por parte de alguna minoría nacional¹⁷.

Si hacemos abstracción de la situación alemana y nos atenemos a la formulación puramente teórica del texto, Schmitt postula que la exclusión es un principio de lo político en general (decisión que diferencia amigo de enemigo), pero también es un principio particular de la democracia. La sustancia política de la democracia, al ser por definición un gobierno de iguales, corre el peligro de quedar desfigurada a través de la identificación de la comunidad política con la humanidad, como el jurista alemán sostiene que ocurría con la comunidad política resultante del contrato según Rousseau y el jacobinismo. En la era de las masas, la democracia encuentra el principio sobre el cual establecer la exclusión a partir de la diferenciación entre pertenecientes al pueblo o no, es decir, en la nacionalidad, la cual define el criterio de ciudadanía. Por tanto, la necesidad de destruir y eliminar a todo lo que ponga en peligro esa sustancia política es, en primer lugar, un imperativo ideológico de reafirmación de la unidad nacional, independientemente de cualquier amenaza, potencial o real, el cual forma parte tanto de la lógica de lo político como de la democrática. Si bien el texto afirma claramente que la homogeneidad es una condición necesaria para cualquier

¹⁶ *Ibid.*, pp. 12-13.

¹⁷ Excepto, claro, que se acepte el punto de vista de la extrema derecha alemana de ese tiempo y se suponga que la existencia de una comunidad judía, a la cual no se reconoce como parte de la nación, constituía una amenaza que debía ser enfrentada. De todos modos, no se puede atribuir a Schmitt un

democracia en cualquier época de que se trate, la insistencia del autor en la necesidad de alcanzar esa homogeneidad nacional (como si ella no estuviera ya definida, al menos en el ámbito europeo occidental) es lo que le da a este texto un carácter de época muy preciso. En consecuencia, la pregunta que se desprende del texto sobre el parlamentarismo es determinar por qué Schmitt cree que las nacionalidades debían ser afirmadas en la situación política de entreguerras. Los ejemplos de homogeneización nacional provistos por Schmitt la presentan como la tendencia futura de toda democracia. Dado que se está en la era de las masas, la democracia es inevitable, por lo tanto, también serán inevitables los procesos de homogeneización nacional en los Estados.

En este punto, la crítica al parlamentarismo se conecta con el concepto de nación que se va así delineando. Habíamos visto que el diagnóstico schmittiano, al plantear la necesidad de homogeneizar nacionalmente a la población, está dando por sentada la posibilidad inminente de conflictos que pongan en peligro esa homogeneidad, la sustancia política de la democracia. Al definir la democracia a partir de su «sustancia» y encontrar esa sustancia en la nacionalidad, establece una situación que se caracteriza por el riesgo; a la posibilidad de conflicto inmanente a lo político (debido al *ius belli* propio de cada Estado soberano) se debe agregar que el Estado, en su ámbito de dominio, debe ser el custodio de esa homogeneidad nacional y extirpar cualquier amenaza hacia ella. Si recordamos las afirmaciones de Schmitt acerca del *ius belli* absoluto como condición necesaria para evitar la deshumanización total de la guerra, expuestas en el capítulo 2, es evidente el contraste entre la relativa «tolerancia» del jurista hacia el enemigo externo, al cual reconoce la dignidad de poseer el mismo derecho que el del soberano propio, y la necesidad de extirpación de todo aquello que ponga en peligro la homogeneidad nacional, sustancia de la democracia. Esta asimetría entre uno y otro revela el sentido de necesidad de reafirmación nacional presupuesto por la teoría política de Schmitt. De acuerdo a lo expuesto, esta asimetría puede comprenderse por el hecho de que la dignidad de «enemigo político» es reclamada por Schmitt para Alemania frente a las potencias vencedoras, mientras que la exclusión de los factores que ponen en peligro la homogeneidad nacional es exigida por el autor en referencia a lo que considera que son grupos cuya acción destruye la propia forma de vida.

Sin embargo, el parlamentarismo no se hace cargo de estos peligros, pues es una forma de gobierno que se caracteriza por la deliberación y, en consecuencia, su valor supremo es la verdad, pero no la autoridad y el orden. El mérito del parlamentarismo es la búsqueda de la verdad a partir de la discusión y confrontación de opiniones, pero cuando la situación ha dejado de ser la normal y se debe enfrentar una crisis extraordinaria, el

punto de vista semejante porque ello no se desprende de ninguno de los textos de los años veinte.

parlamento no tiene respuestas para ello. En este punto también se manifiesta la adhesión de Schmitt a la descripción que da Sorel de la situación sociopolítica del capitalismo occidental.

El mito de la nación

En el capítulo anterior citamos el elogio de Schmitt a Trotsky, quien burlándose de la prevenciones humanitarias de Kautsky contra el terror y la violencia, no duda en derramar sangre si ello es necesario para la causa de la revolución. En aquella cita se podía percibir la admiración de Schmitt por el coraje de los dirigentes bolcheviques, quienes no sólo ignoran el humanitarismo burgués, sino que además asumen las realidades drásticas a las que obliga la política en los momentos excepcionales. Es este *pathos* trágico, que en Schmitt está ligado simultáneamente a Sorel y a Donoso Cortés, el que marca profundamente sus consideraciones filosófico-políticas. La homogeneidad política que sostiene al Estado-nación debe ser defendida, no sólo de la amenaza planteada por toda minoría –la cual, en tanto ella misma se reivindique como tal, es para Schmitt inasimilable al sistema político–, sino ante todo de un enemigo todavía más temible: el mito político de la lucha de clases movilizad por los bolcheviques triunfantes. Aquella política *sansculotte* descrita en *Romanticismo político* es nuevamente una realidad; los bolcheviques han recreado el mito socialista de la lucha de clases en una formulación que toma ideas del anarquismo y se vuelve así mucho más poderosa que las anteriores, pues rompe con las tradiciones racionalistas aún presentes en los partidos marxistas de Europa occidental, pasando decididamente al uso de la violencia. Al igual que ocurría con los jacobinos, los bolcheviques no reconocen las fronteras de los Estados, por tanto, se acerca la hora del combate final¹⁸.

Esta convicción acerca de la inminencia del momento definitivo no podía concordar, evidentemente, con la defensa del gobierno por medio de la discusión. En el combate final no se enfrentarán las fuerzas parlamentarias contra las antiparlamentarias, puesto que, como vimos en el capítulo anterior, a un mito sólo se le puede oponer otro mito. Al mito de la lucha de clases se opone el mito nacional, y Schmitt señala con satisfacción que allí donde se han enfrentado efectivamente, ha vencido este último. Así como Maquiavelo enunció el principio que rigió la política a partir del siglo XVI, Schmitt afirma que Mussolini –otro lector de Sorel–, con su referencia explícita a la nación como un mito creado y movilizad por los

¹⁸ Cf. en el capítulo anterior la nota 31, acerca del mismo convencimiento apocalíptico en José Carlos Mariátegui, quien defiende posiciones sorelianas desde el marxismo.

fascistas, ha enunciado el principio correspondiente a la época contemporánea¹⁹. Se comprueba entonces, que esta homogeneidad nacional, en realidad, está puesta en peligro, en primer lugar, por la amenaza del bolchevismo, y, en segundo lugar, por el apego liberal a formas políticas propias del siglo XIX, como el parlamentarismo, que se revelan incapaces de hacer frente a la amenaza del momento.

En el capítulo anterior señalamos la relación de la teoría política de Schmitt con el sindicalismo de Sorel. Ahora debemos examinar cómo el autor alemán se sirve de la teoría soreliana para identificar la nación como un nuevo mito en el combate político contemporáneo. Las afirmaciones de Schmitt sobre el mito nacional como el más fuerte están enmarcadas por una liquidación general del racionalismo en filosofía, a partir de la obra de Bergson, la cual fundamenta el vitalismo de la teoría soreliana del mito. El abandono del racionalismo en filosofía de principios del siglo XX es análogo a su fracaso político en el parlamentarismo. La ausencia del liberalismo en el combate final que se avecina es la prueba de que el tiempo de la discusión ya pasó. Los autores anarquistas que descubrieron el poder político del mito en la era de las masas (Proudhon, Bakunin, Sorel) inconscientemente estaban fundando una nueva autoridad. El mito de la nación sólo es posible una vez que la política no puede ser sustraída a las masas y éstas responden a sus formas de identificación más elementales: la pertenencia de clase frente a la nacionalidad. El anarquismo activó el mito de la huelga general como praxis política, ésta, como juego del mito en el imaginario social, se desenvuelve por sí misma hasta derivar en su contrario, el fundamento de una nueva autoridad en el marco de una sustancia política que, como hemos visto, surge paralelamente a la conformación de la clase obrera, la nacionalidad.

Las guerras que enfrentan los jacobinos demuestran por primera vez la energía política del mito de la nación. En la reconstrucción histórica de Schmitt, el liberalismo del siglo XIX pudo sustraerse parcialmente a estas realidades en la medida en que al no haberse decidido la cuestión de la soberanía durante toda la primera mitad del siglo, las masas encontraban limitadas sus posibilidades de intervención en la esfera de lo político. A partir de la conformación del proletariado industrial, se hace imposible contener esa corriente que, como muestra el mito nacional, no pertenecía a un solo grupo, sino que se encontraba en disponibilidad política. Schmitt, siguiendo a Sorel, afirma que «[...] todo depende de reconocer correctamente dónde yace realmente esta capacidad para el mito y esta energía vital»²⁰. El fascismo italiano ha demostrado que la nación es un mito aún más fuerte que la huelga general.

La sustancia política de la democracia en la homogeneidad nacional y la vitalidad de los nacionalismos serían la conclusión que Schmitt no formula, pero que se desprende de

¹⁹ C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage...*, op. cit., p. 89.

sus planteos: no hay política que pueda sustraerse a la democracia (esto es, a las masas), por lo tanto, el ascenso de los nacionalismos en la época de entreguerras, por su propia lógica, no es más que la democratización de la política europea por medio de la autoafirmación nacional. La democracia homogeneizadora en el plano nacional es la forma política que mejor se corresponde con la era de las masas. La nación es un mito porque es la principal fuente de energías políticas en la actualidad. La teoría soreliana le ha permitido a Schmitt identificar esa fuente vital que acabará imponiéndose, pues el peligro del politeísmo de los mitos es de orden cultural, pero, si se atiende a la lógica de la propia teoría schmittiana, no de orden político, ya que antes que caer en el politeísmo (esto es, en un gobierno compartido de los espíritus), los mitos se enfrentarán entre sí, no podrán mezclarse ni convivir mucho tiempo más. El liberalismo parlamentario ha perdido su capacidad de generar mitos, el mito de la clase obrera puede rivalizar con el de la nación, pero, toda vez que se llega al enfrentamiento, Schmitt comprueba que el segundo ha vencido.

²⁰ *Ibid.*, p. 80-81.

Capítulo 5

Nación, Estado y poder constituyente

Weber y Schmitt: el diálogo tácito

El tratamiento que hace Carl Schmitt de la noción de «poder constituyente» está enmarcado por una serie de términos: «Estado» y «unidad política», «pueblo», «representación», «poder constituido», «homogeneidad» e «identidad», los cuales, si bien no aparecen unidos inmediatamente en los textos, sostenemos que se relacionan entre sí. El concepto de nación en la obra de Schmitt resulta del conjunto de sus significados. Ya nos hemos ocupado de los dos últimos en el capítulo anterior, ahora consideraremos los restantes, puesto que permiten considerar el planteo de Schmitt en forma dinámica, es decir, cómo el poder constituyente del pueblo crea una realidad política bajo la forma de una unidad política o Estado.

En una primera aproximación, el concepto de «unidad política» parecería ser sinónimo del término weberiano «comunidad política». Esta cuestión nos lleva a considerar las relaciones existentes entre las teorías del Estado de Max Weber y de Carl Schmitt. Hacia fines de los años cincuenta y principios de los años sesenta, las posibles relaciones de continuidad ideológica entre ambos autores fueron objeto de un encendido debate en Alemania, desatado por el célebre estudio de Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*¹. Las objeciones más enérgicas a esta obra intentaban refutar su interpretación del concepto weberiano del líder carismático como antecesor del liderazgo de tipo fascista y su hipótesis acerca de la continuidad entre Weber y Schmitt en ese punto. El carácter teórico y simultáneamente práctico de los escritos de ambos (es decir, referidos a la situación política concreta de Alemania en ese momento) se ve con claridad en ese punto; problema teórico y a la vez práctico, ambos autores encuentran la necesidad de que el sistema político se legitime en formas nuevas, una vez que la monarquía ha caído y que, asimismo, vale para los dos como observación puramente teórica sobre las condiciones de la política contemporánea. No obstante, aun cuando en ese punto pueda hallarse la máxima cercanía, también son evidentes las diferencias entre ambos sobre esa cuestión, como veremos en el desarrollo del capítulo.

Norberto Bobbio sostiene la hipótesis de que la comprensión de la política como relación amigo-enemigo, de acuerdo a como se presenta en las obras de Schmitt, debe entenderse como una especificación del concepto de política de Max Weber. La hipótesis

del filósofo italiano no se dirige, sin embargo, a señalar la continuidad de ambas teorías para hacer del sociólogo un precursor de posiciones fascistas, sino para discutir la verdadera especificidad de la concepción schmittiana de lo político. Si Weber intenta elucidar lo político a partir de los instrumentos de que se sirve la comunidad política (su definición de Estado como monopolio de la fuerza legítima), ello obedece a que no hay posibilidad de establecer un fin propio de lo político, porque las comunidades políticas tuvieron los más variados fines a lo largo de las diversas épocas. En consecuencia, si la posibilidad de recurrencia a la fuerza física legítima es el hilo conductor de lo político, ello no excluye a la relación amigo-enemigo, pues la fuerza física «[...] es el poder al cual se recurre para resolver los conflictos que si no se resolvieran provocarían la disgregación del Estado y del orden internacional [...]»²; estos conflictos son, precisamente, aquéllos en que los contendientes se ubican uno frente al otro como enemigos.

Si hacemos el camino inverso, y leemos los esbozos de sociología y teoría del Estado que Weber deja inconclusos a partir de las cuestiones centrales de la teoría de lo político de Schmitt, encontraremos importantes parentescos, lo que no deja de ser interesante, ya que incluso Mommsen reconoce que Weber, a pesar de las ambigüedades que cree detectar en su pensamiento, no dejó nunca de ser un liberal relativamente consecuente. Evidentemente, sería absurdo afirmar que Schmitt haya sido liberal de alguna forma, y si algo fue consecuente en él era precisamente su antiliberalismo; no obstante, interpretar sus escritos paralelamente al modo en que Max Weber se ocupa de las mismas cuestiones permite comprender las vías principales sobre las que se desarrolló la reflexión sobre lo político en la crisis de entreguerras e ilustra significativamente sobre los intentos de construir una teoría de la política «libre de valores» y su crisis en planteos como el de Schmitt. A lo largo de este capítulo interpretaremos la teoría de lo político del jurista alemán y la concepción de nación que le es propia teniendo como referencia las reflexiones de Weber sobre las mismas cuestiones. La comparación entre ambos permitirá comprender mejor la especificidad de la teoría schmittiana, así como advertir su diálogo tácito con el maestro de la sociología alemana.

Comunidad política, Unidad política y Estado

Schmitt critica en Weber su recurrencia de un modo u otro a la relación con el Estado para definir lo político, lo que lo lleva a caer así en un círculo: lo político remite a lo estatal y

¹ J. C. B. Mohr, Tubinga, 1959.

² N. Bobbio, artículo «Política», en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, *op. cit.*, p. 1222.

lo estatal a lo político³. Esta objeción no está del todo fundada, dado que Weber en el capítulo octavo de *Economía y Sociedad* se propone definir la naturaleza de las comunidades políticas en general antes de definir el Estado, siendo éste una forma posible de comunidad política, pero no la única existente a lo largo de la historia. Weber encuentra tres rasgos distintivos para poder afirmar que se está en presencia de una comunidad política: el primero es puramente negativo, y es que la comunidad no sea meramente económica «[...] y, por tanto, posee ordenamientos que regulan cosas distintas de la posesión económica de bienes y de la prestación de servicios», en segundo lugar que sea delimitable de algún modo y en tercer lugar, que la dominación que se ejerce sobre un determinado ámbito tenga preparada «[...] para el caso la fuerza física, normalmente armada»⁴.

La definición que Weber da del Estado en su célebre conferencia «La política como vocación» es algo diferente, ya que si en ambos textos se hace hincapié en el uso de la fuerza legítima que poseen quienes ejercen la dominación, en *Economía y Sociedad* Weber señala que ella no necesariamente se encuentra en manos de una sola comunidad⁵. Sin embargo, queda claro que cuando define «comunidad política» Weber no entiende por ella exclusivamente un instituto, es decir, una asociación cuyas ordenaciones son racionalmente estatuidas, han sido otorgadas y rigen de hecho⁶. El instituto por excelencia para Weber es el Estado. En consecuencia, es forzoso concluir que «comunidad política» tiene un alcance mayor que «Estado», que es la forma que adquiere la comunidad política una vez que llega a constituir una organización tipo instituto⁷; la comunidad política aún no conformada como Estado, por el contrario, no requiere del carácter de permanencia que sí debe tener todo instituto. La nota distintiva de lo político, podemos deducir, a pesar de los reparos del propio autor, quien afirma que ella no llega a ser un mínimo conceptual a lo largo de todas las épocas, es la posibilidad de recurrir a la fuerza para hacer cumplir la ordenación existente en la comunidad. Podemos deducirlo, en tanto es él mismo quien señala que a pesar de todas las anomalías por él mismo enumeradas, «la disposición al empleo de la violencia se halla vinculada con la dominación de un ámbito determinado»⁸.

La conceptualización weberiana de lo político apunta hacia su nominalización. Weber es, en este sentido, más nominalista que Schmitt. Éste declara que su intención es elucidar

³ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 21.

⁴ Cf. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, J.C.B.Mohr, 1956. Citamos según la trad. al español de J. Medina Echavarría, J. Roura Parella, E. Imaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora, retocada por nosotros en algunos puntos: *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 661.

⁵ M. Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 661.

⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁷ *Ibid.*, p. 664.

⁸ *Ibid.*, p. 661.

la «esencia» de lo político⁹, mientras que Weber trata el concepto de «comunidad política» para poder establecer las condiciones históricas que llevaron a su transformación desde un grupo no permanente de autodefensa comunitaria en un instituto protector de los derechos. ¿Se puede afirmar entonces que el concepto de «comunidad política» tal cual es utilizado por Weber equivale al concepto schmittiano de «unidad política»? En líneas generales parecerían tener el mismo significado¹⁰. Examinados ambos conceptos más detalladamente, se puede reconocer en la concepción weberiana un instrumentalismo mayor que en la de Schmitt. Todos los elementos destacados por Weber como notas características de la comunidad política hacen hincapié en alguna función para la cual la comunidad política sirve de instrumento (autodefensa, protección del territorio, protección de los derechos). En la noción de «unidad política», por el contrario, no se observa un instrumentalismo tan definido, sino que más bien hace referencia a una situación, una existencia no empírica, pero efectiva en el plano de las creencias y de los vínculos comunes, dotada de voluntad propia y que por ello puede actuar como tal, unitariamente, aunque de ella no se refieren fines ni instrumentos propios. Asimismo, se observa que en Schmitt «unidad política» tiene un significado más amplio, incluyendo otros fenómenos que parecen darle por momentos una referencia cuasi-ontológica. En la definición de Weber, a pesar de todos sus reparos para evitar una trascendentalización o la búsqueda de una esencia de la política, no podemos evitar ver los elementos mínimos de toda forma de organización política; en la de Schmitt, en cambio, «unidad política» remite a una situación anterior al Estado y que lo antecede como condición necesaria. El Estado es la forma de organización interna que se dan las unidades políticas en la Edad Moderna.

Schmitt no se plantea el problema de las formas anteriores al Estado moderno, pero ello no significa que la inexistencia del Estado en sentido moderno implicara la inexistencia de toda forma de unidad política, dado que sostiene que la ruptura de la unidad eclesial de Europa occidental trajo las guerras de religión que destruyeron la unidad política existente. En qué consistía esta unidad política anterior al Estado moderno no es explicado por Schmitt, pero el rasgo de permanencia de la unidad política está presupuesto, es decir, existe una estructura institucional, por laxa que sea, que es capaz de tomar decisiones acerca de quién es el enemigo y aglutinar a la población dominada en torno a ella; si ello

⁹ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 20. Schmitt también utiliza la expresión «el criterio de lo político», la cual es más ajustada a una concepción que quita a lo político todo contenido sustantivo. De todos modos, nos interesa resaltar que Weber sólo establece sus conceptos sobre el Estado a partir de reconstrucciones de casos históricos concretos, mientras que Schmitt intenta encontrar la nota característica de la estatalidad a partir de la Edad Moderna, de allí se deriva su criterio de lo político.

¹⁰ J. Freund identifica ambos conceptos en su obra *Sociologie de Max Weber* (Paris, PUF, 1966), pp. 191-192, lo mismo hace P. Pasquino en su artículo «Considerazioni intorno al "criterio del politico" in Carl Schmitt», en G. Corni y P. Schiera (a cura de), *Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1986.

fuese de otro modo, sólo se trataría del poder de un señor feudal cualquiera, pero no de una unidad política, una totalidad. Weber, por el contrario, dedica gran parte de sus desarrollos sobre la comunidad política a establecer dicho problema. El monopolio del uso de la fuerza aparece así para el sociólogo como el producto de una explicación histórica que atiende a las diversas vicisitudes de las ordenaciones políticas a lo largo de la historia. Sin embargo, en Weber el concepto «comunidad política» no alcanza nunca el *status* que adquiere «unidad política» en Schmitt, puesto que está más preocupado por dar a ese concepto un desarrollo material concreto (que no llegó a terminar, pero que es inseparable de sus estudios de sociología del derecho, los que nos dan importantes ilustraciones acerca de las mutaciones acaecidas).

En Schmitt, por el contrario, a pesar de sus ilustraciones históricas, «unidad política» remite a un principio último de actividad, en consecuencia, a una entidad cuya designación como «unidad» significa que es el sujeto de lo político en tanto principio de actividad (entendida como nación o poder constituyente, los cuales, en la acción, confluyen en lo político). Si bien en un aspecto –el menos importante– la «unidad política» es producto del desarrollo histórico, una vez conformada constituye un principio de acción y una voluntad autónomos. Schmitt reflexiona sobre lo político a partir del presupuesto de un sustrato último irreductible e indivisible, mientras que Weber analiza la formación histórica de un agregado que, aunque es capaz de acción, es entendido a partir del papel de los grupos en él dominantes (lo cual no remite directamente a una explicación clasista) y del tipo de instrumentos con que ese poder político cuenta. Por tanto, en Weber «comunidad política» es un *status* producido por las interacciones de los hombres; Schmitt, en cambio, aun cuando el concepto de «unidad política» abarca parte de los significados de «comunidad política», la entiende esencialmente como voluntad, por ello es una unidad, si no lo fuera, no sería capaz de acción.

También Schmitt, dijimos, recurre a la historia para explicar la conformación de la unidad política, pero, a diferencia de Weber, quien presta mucha atención a los procesos históricos concretos de racionalización del derecho, con lo cual, la existencia de un instituto protector de estos derechos no es explicable sin tener en cuenta ese desarrollo, aquél remite a la sistematización política llevada a cabo por los monarcas absolutos durante la Edad Moderna, lo cual también es un producto del racionalismo jurídico, pero que tiene lugar a partir de los procesos de conformación de los cuerpos de funcionarios, en primer término los eclesiásticos, luego los del príncipe. El ámbito estudiado por Weber, en cambio, es el que constituirá la futura sociedad civil. Ambos autores estudian los procesos de racionalización del derecho desde fines de la Edad Media en adelante, pero Weber se concentrará en la conformación del derecho privado, Schmitt, a la inversa, examinará la conformación del derecho público.

La herencia política del absolutismo es la conformación de las unidades políticas concretas de Europa occidental. Si seguimos esta línea de argumentación encontraremos que, en consecuencia, no podemos considerar como unidades políticas propiamente dichas a las sociedades estamentales características de la Edad Media, a pesar de la cita anterior, en la que Schmitt afirmaba que se había roto la unidad política existente en Europa con las guerras de religión. Ello nos muestra una diferencia importante con Weber, quien considera como «comunidad política» toda comunidad que posee ordenamientos que no regulan exclusivamente relaciones económicas e instancias que pueden recurrir a la fuerza para hacerlos valer, por tanto, no puede haber organización de la dominación –por mínima que fuera– que no sea comunidad política.

La conformación de las unidades políticas es para Schmitt el resultado del proceso de lucha contra los estamentos medievales. Pero si esto es así, «unidad política» se convierte en sinónimo de Estado, en tanto el proceso aludido es el que desemboca en la conformación de los Estados modernos europeos; sin embargo, más arriba habíamos señalado que la unidad política *antecede* al Estado como tal. En las ilustraciones históricas de este proceso Schmitt equipara «unidad política» a unidad nacional:

El parlamento inglés apareció en la lucha contra el Rey como el portador de la unidad nacional, es decir, *política*¹¹

Parecería que llegamos a un problema, porque a pesar de que lo propio del Estado moderno es ser un Estado-nación, Schmitt por un lado identifica «unidad política» con «Estado», y por otro «unidad política» con «nación», sin embargo, «Estado» y «nación» claramente no son sinónimos, ni siquiera en la misma terminología schmittiana.

A diferencia de Weber, quien para llegar al Estado como instituto de existencia permanente atiende a los desarrollos jurídicos e institucionales espontáneos relacionados con el estamento burgués en la Edad Media, Schmitt atiende exclusivamente a la lógica centralizadora que desarrolla el instituto «Estado» a través de la monarquía absoluta. Sólo en la medida en que encuentra una autoridad central que combate poderes locales o intermedios, entenderá esos procesos como significativos para la esfera de lo político. Señalamos esta diferencia porque nos muestra que el desarrollo de la sociedad civil en Europa a medida que se conforma el capitalismo es un proceso al que Schmitt presta muy poca atención en sus conceptos, ya que desde su punto de vista, la significación política de la misma consiste en la aparición de nuevas entidades intermedias (aunque no exactamente estamentales) que se oponen al poder del Estado y buscan su limitación. Este conflicto entre lo público y lo privado no se presenta de manera tan aguda en Weber, quien también reconoce el lugar central del Estado, pero estudiándolo en relación con la conformación de

¹¹ C. Schmitt, *Verfassungslehre*, *op. cit.*, p. 45 (énfasis del original).

un tipo de sociedad completamente nueva, organizada en base al *ethos* de la laboriosidad del individuo privado, inexistente en cualquier otra época. En otros términos, tanto Weber como Schmitt tuvieron una formación jurídica (de allí la atención privilegiada que ambos dan a los fenómenos jurídicos) y encuentran en los procesos de racionalización del derecho a partir del siglo XIV el hilo conductor de sus pesquisas. Sin embargo, para el primero esos procesos están ligados a la conformación de nuevas prácticas en la sociedad, mientras que el segundo ve en las actividades centralizadoras y organizadoras de sus propias estructuras y de un funcionariado propio, de la Iglesia en un primer momento, y de la monarquía absoluta después, la explicación última de este proceso.

La utilización algo laxa del concepto de «unidad política» por parte de Schmitt, extendiéndolo al orden político medieval y a su sostén espiritual, la Iglesia católica, se explica, en última instancia, porque el proceso de concentración del poder que lleva a cabo la monarquía absoluta a partir del siglo XV había sido iniciado, a juicio de Schmitt, en la centralización eclesial llevada a cabo por el papa Inocencio III. La transición al orden político moderno comienza con el concepto de la *plenitudo potestatis* del papa, el cual transforma a los prelados de vasallos del papa en funcionarios de una organización cada vez más centralizada:

La soberanía papal dentro de la Iglesia había superado ya en el siglo XIII al Estado feudal medieval. Lo esencial de la autoridad papal radica, desde Inocencio III, en que el papa no es ya el señor feudal supremo de la Iglesia.¹²

El papado creó la figura del comisionado o comisario, el cual tiene que cumplir una misión encargada por el poder central, normalmente en oposición a poderes locales que poseen una dignidad superior dentro de la estructura eclesial y que pueden aducir derechos históricos frente a las pretensiones centralizadoras de Roma. El Estado absolutista, a juicio de Schmitt, sólo podrá destruir y expropiar los poderes locales a favor de un poder centralizado mediante el uso de los comisarios regios. Esta revolución en la estructura del poder político se originó en la misma Iglesia católica en los inicios de la baja Edad Media. De esta forma, el orden político y espiritual que finalizó con el inicio de la Edad Moderna comenzó su decadencia precisamente con el cambio organizativo en la institución que había sido la que brindaba a ese orden su completo fundamento: no sólo espiritual, sino también político, en tanto el papado era la máxima *auctoritas*, por encima de cualquier *potestas* real o señorial. El apogeo del poder papal una vez que emprende su centralización, será el punto de inflexión a partir del cual ese orden medieval comenzará a transitar su decadencia. Con este sentido extendido que da Schmitt al término «unidad política», está señalando que ese orden constituía realmente una unidad de ese tipo, pues la diversidad de Estados feudales

¹² C. Schmitt, *Die Diktatur* (1921), trad. al español de J. Díaz García, Madrid, Revista de Occidente,

se basaba en una institución de vocación universal, la cual otorgaba unidad espiritual a todo el conjunto de los reinos cristianos occidentales¹³. El orden político que se configura en la Edad Moderna como era de la estatalidad es heredero de esa primera centralización del poder llevada a cabo por la Iglesia católica a comienzos de la Baja Edad Media.

La nación y el poder constituyente

En *Economía y Sociedad*, Weber afirma que la comunidad política produce un fundamento emotivo permanente o conciencia de la nacionalidad¹⁴. Esta conciencia se funda en «el destino político común, [...] las luchas políticas comunes a vida y a muerte forman comunidades basadas en el recuerdo, las cuales son con frecuencia más sólidas que los vínculos basados en la comunidad de cultura, de lengua o de origen»¹⁵. Por consiguiente, la idea de nación para Weber es claramente un producto cuyo fundamento no es económico, ni siquiera cultural, sino ligado en primer término al prestigio del poder. En Schmitt, en cambio, el concepto «nación» tiene varios significados. Aparece también la relación de «nación» con el prestigio del poder; así, cuando enumera los diversos elementos que confluyen en la formación de la nación, destaca que si comparamos los elementos culturales de la nacionalidad con aquéllos que dan origen al prestigio otorgado por el poder victorioso Schmitt afirma que:

El idioma es [...] un factor muy importante, pero no determinante por sí mismo. Son decisivos la comunidad de la vida histórica, la voluntad consciente de esa comunidad, grandes acontecimientos y metas. Revoluciones auténticas y guerras victoriosas pueden superar las oposiciones idiomáticas y fundar el sentimiento de común pertenencia nacional, aun cuando no se hable el mismo idioma.¹⁶

Claramente se aprecia que el prestigio del poder es para Schmitt, como para Weber, el factor determinante de la constitución de la nacionalidad. Los vínculos culturales no parecen tener para Schmitt tanta importancia frente a la voluntad política común de un pueblo. Ello es interesante si se tiene en cuenta el énfasis que Schmitt pone en la homogeneidad como

1968, p. 75.

¹³ De todos modos, la utilización del concepto con una extensión tal sigue siendo dudosa. Como veremos más abajo, según Schmitt toda unidad política tiene dos principios político-formales: identidad y representación. Es manifiesta la identidad que la Iglesia católica podía otorgar a un orden semejante. Por el contrario, no queda claro cómo un orden semejante podía ser *representado*, ya que la unidad existencial y efectiva que la representación da a una unidad política la vuelve capaz de expresar su voluntad política, algo que sólo en un sentido muy laxo puede decirse que ocurría en la Baja Edad Media a través de la Iglesia católica.

¹⁴ M. Weber, *Economía y Sociedad*, *op. cit.*, p. 662.

¹⁵ *Ibid.*, *loc. cit.*

¹⁶ C. Schmitt, *Verfassungslehre*, *op. cit.*, p. 231.

una de las condiciones necesarias para la existencia de una unidad política. Por eso, la nación expresa, antes que cualquier comunidad cultural compartida, la conciencia política que un pueblo tiene de sí mismo, con lo cual la visión schmittiana se separa lentamente de Weber, en tanto este último considera a la nación como un fundamento puramente emotivo de la acción de una comunidad política que alcanzó la forma Estado.

El significado de «nación» para la teoría política schmittiana es, de acuerdo a lo expuesto, el pasaje de la soberanía del rey a la del pueblo. Se configura así un aspecto pasivo, en tanto la nación sólo puede existir si ya se conformó una unidad política, la cual es producto de la historia, y un aspecto activo, en tanto la nación «designa al pueblo como unidad política con capacidad de obrar y con la conciencia de su singularidad política y la voluntad de existencia política»¹⁷. La unidad política aparece así como la condición de posibilidad para la conformación de un pueblo como nación. A diferencia de Weber, que con el concepto de «nación» indicaba un fundamento consciente, pero puramente emotivo, es decir, legitimador, pero de ningún modo agente, para un poder ya existente, en Schmitt la unidad política es activa, y como unidad política no tiene otra posibilidad que ser activa, pero solamente puede serlo como nación.

El pasaje de la soberanía exclusiva del monarca a la soberanía del pueblo, de la monarquía a la democracia (entendidas ambas en sentido clásico, es decir, como no limitadas) es la transformación principal que Schmitt detecta en la Edad Moderna y busca elucidar con su teoría de la política. Este pasaje sólo es explicable a partir de la teoría del poder constituyente. El poder constituyente es aquél capaz de adoptar la decisión concerniente a la forma concreta de existencia de la unidad política. La unidad política es así aceptada como un supuesto, pero la concreta forma de existencia que tome será el resultado de la decisión del poder constituyente. «Unidad política» no significa aquí «Estado», dado que éste es la forma concreta de existencia que la unidad política adopta. El sujeto del poder constituyente no es por tanto el Estado, sino el pueblo, pero cuando el pueblo es consciente políticamente de su actividad unitaria, es decir, de su posibilidad de actuar por sí mismo, Schmitt, siguiendo a Sieyès, lo llama «nación». «Poder constituyente» designa la capacidad de la nación de darse diversas formas concretas de existencia política¹⁸. Desde este punto de vista, «nación» y «unidad política» son sinónimos, lo que no ocurría en la terminología weberiana de «nación» y «comunidad política».

A pesar de que Schmitt designa con «unidad política» fenómenos que Weber incluía

¹⁷ *Ibid.*, p. 79.

¹⁸ «[...] la Nación es el sujeto del Poder constituyente. Con frecuencia se consideran como de igual significación los conceptos de Nación y Pueblo, pero la palabra «Nación» es más expresiva e induce menos a error. Designa al pueblo como unidad política con capacidad de obrar y con la conciencia de su singularidad política y la voluntad de existencia política [...]», C. Schmitt, *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, p. 96 (énfasis del original).

bajo el término «comunidad política», la diferencia fundamental consiste en que «comunidad política» remite en última instancia al dominio delimitable sobre un territorio por parte de un grupo de hombres, mientras que «unidad política» tiene como significado último dar un sustento, por así decir, «ontológico» a la nación en tanto agente. Weber define la comunidad política instrumentalmente, a partir de los medios que los hombres utilizan para dominar políticamente a otros; Schmitt, si bien vimos que continúa en importantes aspectos la conceptualización weberiana, encuentra un sustento de lo político que excede el ámbito meramente instrumental. La política es categorizada a partir del establecimiento de un núcleo último de actividad, unidad política cuyo sujeto es la nación y cuya existencia sólo es explicable como resultado histórico de la concentración del poder por parte del monarca absoluto y la progresiva expropiación del poder de los estamentos. Esta obra histórica de la monarquía absoluta adquiere existencia en el hecho de la nación como entidad autónoma, no en una forma concreta de Estado, pues las naciones europeas continuaron su existencia aun después de la abolición de la monarquía absoluta. La nación es el vínculo homogeneizador que esa monarquía estableció englobando al conjunto de los vasallos y convirtiéndolos en súbditos, desligándolos lentamente de las sujeciones estamentales que, en tanto tales, tienden a destruir la unidad política.

Podríamos hablar, de acuerdo a lo expuesto hasta aquí, de una cierta inflexión rousseauiana en Schmitt, que se hace más clara en el siguiente pasaje del *Contrato Social*:

Esta persona pública que se forma de este modo por la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de *Ciudad*, y toma ahora el de *República* o de *cuerpo político*, al cual sus miembros llaman *Estado* cuando es pasivo, *Soberano* cuando es activo, *Poder* al compararlo con otros semejantes.¹⁹

«Soberano» es, según Rousseau, el aspecto activo de la persona pública establecida por el contrato social. La contraposición actividad-pasividad, representada en la dicotomía soberano-Estado aparece en la teoría de Schmitt a través del par poder constituyente-Estado, siendo el primero el que forma, es decir, la capacidad de la nación de darse una forma política concreta, y el segundo el formado. El poder constituyente no se encuentra, en consecuencia, limitado por ninguna norma que lo vincule. Esa es exactamente la misma relación que según Sieyès tiene la nación con respecto a cualquier constitución:

[...] resultaría quimérico dar una Constitución a la *nación* misma. En efecto, la nación existe con anterioridad a todo, es el origen de todo. Antes y por encima de ella no existe sino el derecho *natural*.²⁰

Sieyès, a su vez, seguía a Rousseau, quien afirmaba:

¹⁹ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, libro I, cap.VI. Citamos según la traducción española de M. Armiño, *Del Contrato Social. Discursos*. Madrid, Alianza, 1982, p. 23.

²⁰ E. J. Sieyès, *Qu' est-ce que le tiers état?*, citamos según la traducción española de R. Maíz, *El Tercer Estado y otros escritos de 1789*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, p. 212 (énfasis del original).

[...] la deliberación pública [...] no puede [...] obligar al Soberano para consigo mismo [...] por consiguiente, va contra la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no pueda infringir.²¹

El poder constituyente se encuentra en ambos autores en estado de naturaleza con respecto a la forma política concreta que resulte de su acción, lo que Schmitt expresa atribuyéndole el carácter activo antes nombrado y señalando que él norma pero no puede ser normado. En la irrupción del poder constituyente se manifiesta una nueva forma política, dicha irrupción es el momento último al que puede remitirse lo político, allí se revela quién es en última instancia el soberano, dado que en la unidad política sólo puede haber una voluntad, de otro modo, se autodestruye en la guerra civil; por ello, quien detenta el poder constituyente, al ser la máxima posibilidad de actividad para la unidad política en su totalidad, es soberano. En tanto no deriva de ninguna forma anterior, toda doctrina del poder constituyente, más allá de sus aspectos positivos de teoría constitucional, pertenece, según Schmitt, a la doctrina de la teología política²², pues el hecho excepcional de la irrupción del poder constituyente es análogo del concepto de milagro en la teología, ambos surgen de la nada.

La interpretación que nuestro autor hace de la doctrina de Sieyès sobre el poder constituyente tiene como objetivo expurgar de ella todos aquellos elementos propios del liberalismo. Ellos son los que están ligados a la representación entendida como *Vertretung*, es decir, como mediación al modo del representante privado, tal como es propio del derecho natural moderno. Ella es juzgada por Schmitt como antidemocrática, porque las decisiones son el producto de la voluntad de una asamblea en lugar de proceder directamente de la voluntad del pueblo. En cambio, en esa misma doctrina busca el rescate de todos aquellos otros aspectos del concepto de «poder constituyente» que remiten a la identidad, es decir, a la nación, como único sujeto del poder constituyente y a la representación entendida como unificación existencial de la unidad política.

A partir de su reformulación de la doctrina de Sieyès se puede encontrar lo que constituye la esencia de la democracia para el jurista alemán. La relación que existe entre las características diversas del sujeto del poder constituyente y el modo en que éste se expresa, una vez que postula que debe dejarse de lado la representación bajo la forma de un parlamento o asamblea, es, simultáneamente, la teoría de lo que Schmitt entiende por democracia. Las notas centrales que destaca como propias de esa forma de gobierno, le permiten configurar una interpretación «jacobina» de Sieyès, puesto que toda la reflexión del abate acerca de cómo puede realizarse el pasaje de la «voluntad real» del pueblo a la «voluntad común representativa», propia de lo que Sieyès llamaba la «tercera época» en las

²¹ J.-J. Rousseau, *Contrato Social*, *op. cit.*, libro I, cap. VII, p. 24.

etapas por las que una nación se dotaba de una existencia política concreta, es dejada de lado como «antidemocrática» y típica de las ambigüedades políticas de la burguesía liberal:

La cuestión acerca de quién representaba a la nación al promulgar la constitución –la Asamblea Nacional o el Rey– era una clara cuestión acerca del poder y mostraba ya la posición intermedia característica y particular de la burguesía liberal: frente al Rey (esto es, a la monarquía), invocación a la «Voluntad de la Nación», frente al pueblo (esto es, a la democracia), invocación a la «Representación»²³

El «jacobinismo» de Schmitt consiste en rechazar completamente cualquier forma representativa liberal, es decir, mediadora, en la conformación del Estado y, por tanto, en la decisión política. Las formas parlamentarias derivadas del liberalismo, con su esquema de división de poderes, se constituyen en poderes intermedios frente al poder soberano y comprenden la representación en forma análoga a la del derecho privado. El fundamento del rechazo de Schmitt es considerar que toda decisión política sólo puede ser democrática si la voluntad popular se manifiesta de manera inmediata, evitando cualquier tipo de instancia de segundo grado con respecto al conjunto de los ciudadanos, es decir, al soberano. Dicha inmediatez muestra de manera más clara el «rousseauismo» de Schmitt, ya que cuando Sieyès establecía el pasaje desde la voluntad real (equivalente a la «voluntad general» de la teoría de Rousseau) a la voluntad común representativa lo hacía precisamente por considerar que era imposible por razones fácticas que la voluntad general del pueblo de Francia se manifestara sin la mediación representativa²⁴. La interpretación que Schmitt hace de Sieyès busca retomar la categorización de la política que este autor había elaborado a partir de Rousseau, pero expurgándola de todo aquello que significara apartarse de la concepción rousseauiana acerca de la inmediatez y generalidad que todo acto de la voluntad general debe tener; de otro modo, de acuerdo a la doctrina del *Contrato Social*, sólo son actos de magistratura, pero no propios del soberano²⁵ y Schmitt coincidiría con Rousseau en que las decisiones políticas son sólo aquéllas que implican la decisión del soberano.

²² C. Schmitt, *Verfassungslehre*, *op. cit.*, p. 80.

²³ C. Schmitt, *Verfassungslehre*, *op. cit.*, p. 80.

²⁴ «Los asociados resultan demasiado numerosos y dispersos, sobre una superficie territorial en exceso extensa, para ejercer fácilmente por sí mismos su voluntad común. ¿Qué hacen al respecto? Se desprenden de todo lo que es necesario para velar y atender a los cuidados públicos, y confían el ejercicio de esta porción de voluntad nacional y, consecuentemente, de poder a algunos de entre ellos.» E. J. Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado?*, *op. cit.*, p. 210.

²⁵ «[...] cuando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo, no se considera más que a sí mismo, y si entonces se forma una relación es del objeto entero, bajo un punto de vista, con el objeto entero, bajo otro punto de vista, sin ninguna división del todo. Entonces la materia sobre la cual se estatuye es general como la voluntad que estatuye. Es este acto lo que yo llamo una ley.» J.-J. Rousseau, *Contrato Social*, *op. cit.*, libro II, cap. VI, p. 43.

El dictador plebiscitario y el líder carismático

Llegados a este punto, se puede comprender mejor la afirmación de Schmitt que citamos en el capítulo anterior, acerca de que la aclamación es la forma verdaderamente democrática de expresión de la voluntad popular, a diferencia del sufragio secreto y universal. Los dos principios político-formales (identidad y representación), que examinamos en el capítulo anterior, son combinados de manera peculiar por Schmitt para construir su teoría de la democracia. La nación, en tanto es una unidad política, sólo posee identidad consigo misma cuando los individuos que la componen están reunidos como ciudadanos y no como individuos privados. Allí encontramos una identidad inmediata. La nación está presente como magnitud efectiva en el Estado al que le otorga homogeneidad, la cual será la base de la conciencia común de igualdad y de la propia voluntad política.

Schmitt señala que, a pesar de todo, hay un cierto grado de ficción al suponer la homogeneidad sustancial del pueblo, como se comprueba en la teoría rousseauiana de la voluntad general. Su necesidad de diferenciar la «voluntad de todos» de la «voluntad general» (el único acto que se puede atribuir apropiadamente al soberano) significa que es poco probable que esta última se presente de manera inmediata, a diferencia de la voluntad de todos, mera suma de las opiniones de cada uno de los individuos que componen la asamblea, tomando a cada uno por separado, es decir, tomado como individuo privado. La homogeneidad sustancial se presenta como un ideal a alcanzar, desde el momento en que los individuos no se interesan todos por igual por lo público, e incluso interesándose, no es posible esperar que tengan opiniones más o menos coincidentes sobre los asuntos generales. Por tanto, la presencia de la nación en su identidad política no puede ser abandonada a la mera espontaneidad, suponiendo que la fuerza de la sustancia política compartida dirigirá por sí sola los espíritus hacia el propósito común.

El otro principio político-formal, la representación, es el que otorga la unidad efectiva (en términos de Schmitt, *existencial*) que el *factum* de la identidad de una nación por sí sola no puede brindar. Señalamos que el autor alemán rechaza la *Vertretung*, la representación política entendida en modo análogo a la representación de intereses privados. A su juicio, la institución parlamentaria tal como se lleva a la práctica en el siglo XX ha convertido el vínculo entre representantes y representados en una relación de esa clase. El parlamento ya no representa a la nación como totalidad frente a otra instancia, por ejemplo, el monarca absoluto. Esta concepción de la representación, todavía vigente en algunos autores del derecho natural moderno y también en el liberalismo clásico, se ha perdido en el siglo XX porque el parlamento se ha convertido en la caja de resonancia de los diversos intereses sectoriales en la sociedad. Esto significa que políticamente tiene la misma significación que tenían los organismos estamentales en los reinos feudales: representan un interés particular

enfrentado al interés del todo.

La dictadura plebiscitaria propugnada por Schmitt une ambos principios, presentándola como la realización plena de la democracia. La nación (el pueblo políticamente activo) se expresa en su identidad en la aclamación, lo cual es, en sentido estricto, una acción del poder constituyente. Simultáneamente, habíamos señalado que la actividad de la unidad política sólo es posible mediante la representación, en tanto ella vuelve perceptible al ser imperceptible de la nación. De este modo, el líder carismático del que había hablado Max Weber en «La política como vocación» se transforma en la teoría de Schmitt en un dictador plebiscitario. La diferencia principal entre ambos reside en que el primero es también líder de un partido, esto es, jefe de una máquina electoral, a la cual otorga legitimidad con su propio carisma. El partido no es meramente una estructura burocrática dirigida a la conquista de votantes, sino que también tiene representantes en el parlamento. En cambio, el dictador plebiscitario de Schmitt ya no tiene relación con esa institución porque se presenta frente a él como *representante* de la nación, invirtiendo la situación que se había dado durante el absolutismo, cuando el parlamento se investió de esa función frente a la monarquía absoluta. La argumentación de Schmitt da por finalizada la función histórica de los parlamentos en la época contemporánea y, ante la necesidad de encontrar una expresión de la voluntad política de la nación en la era de las masas, el dictador plebiscitario es el único capaz de canalizarla *legítimamente*, pues su poder está refrendado por la expresión de la voluntad de la nación, es decir, por la aclamación.

La contradicción entre democracia y liberalismo que el jurista cree detectar reside en la situación antedicha: a diferencia del líder carismático weberiano, quien con su carisma personal reconstruye en la esfera política una legitimidad nueva frente a la tradicional que se ha disuelto, el dictador plebiscitario de Schmitt *representa* en su propia persona el «carisma de la nación». Utilizamos esta expresión siguiendo a Stefan Breuer quien puntualiza que Weber creía que el «carisma de la razón» era la última transformación del carisma. Sin embargo, como lo probaron los hechos ligados al inicio de la Primera Guerra Mundial (y a los cuales el propio Weber no fue ajeno), la dominación tradicional (a la cual remite la nación como su fundamento emotivo) podía transfigurarse y concitar una adhesión del todo nueva, ajena a la dominación legal-racional, caracterizada por la impersonalidad. Si los ordenamientos racionales-formales tendían a hacer desaparecer la fuerza del carisma, la esfera de las relaciones interestatales se mostraba apta para mantener viva e inflamar siempre de nuevo la fuerza del carisma²⁶. La relación del dictador plebiscitario de Schmitt con la nación expresa bastante bien lo que Breuer encuentra como característico de las ideas de nación en Alemania hasta bien entrado el siglo XX: «[...] conceptos pobres

²⁶ Cf. S. Breuer, *Burocracia y Carisma. La Sociología política de Max Weber*, trad. al español de Jorge

estructuralmente, indiferentes constitucionalmente [...] una esfera de lo extra-cotidiano, extraordinario, sustraído a las reglas y a las instituciones, en la que no gobernaba la ley, sino el espíritu, no el funcionario, sino el genio [...]»²⁷. Frente a las instituciones de control del poder político ideadas por el liberalismo, las cuales se han convertido en poderes intermedios en lucha, tanto entre sí como con el gobierno central, el dictador plebiscitario produce la reaparición en escena de la nación y de su voluntad en su propia persona. Sin duda, ello no podría llevarse a cabo si no tuviera un carisma personal que lo vuelve capaz de llevar a cabo semejante tarea.

No obstante, sostenemos que para comprender la diferencia entre ambos tipos, es fundamental comprender cuál es la fuente del carisma de cada uno. Para Weber el líder plebiscitario es un «demagogo elocuente», alguien capaz de hacer política por medio de la sugestión, el único camino posible una vez que las masas han ocupado el centro de la escena y la política ya no puede volver a ser el juego de minorías que había sido hasta mediados del siglo XIX. Pero el carisma personal del líder plebiscitario no contradice la legitimidad legal-racional, ya que en tanto que él es también un líder parlamentario, sus decisiones se llevan a cabo dentro de los procedimientos establecidos por aquélla. Aunque Weber no llegó nunca a explicar cómo podían funcionar los dos tipos de legitimidad en forma armónica, es claro que quiso expresar que la legitimidad legal-racional por sí sola, con su funcionalismo y su impersonalidad, no puede producir el fundamento emotivo del poder, a su juicio necesario en la era de las masas. La creencia en la legalidad, que Weber juzgaba como la característica más importante de la legitimidad contemporánea, no bastaba por sí misma para obtener la adhesión de las masas al sistema.

No hay que perder de vista que tanto la legitimidad legal-racional como la carismática son *tipos ideales*, es decir, no se dan nunca de manera pura en la realidad y ambas tienen en común su oposición a la legitimidad tradicional, la cual, de existir, dificultaría el desarrollo de cualquiera de las dos restantes. El complemento a la legitimidad legal-racional que Weber espera hallar en el líder carismático no necesariamente provoca el enfrentamiento directo entre el gobierno y el parlamento, sino que supone, en última instancia, que un gobierno no puede ser el producto exclusivo del funcionamiento de un sistema de normas y de un arreglo parlamentario (por ejemplo, al modo en que se constituye el gobierno inglés, otorgándole al líder de la facción triunfante el encargo de formar gobierno) y que, por lo tanto, necesita tener una legitimidad directa mediante la votación, al igual que los parlamentarios y al igual que la que tenía el rey, cuya legitimidad, siendo de orden

Navarro Pérez, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1996. pp. 134-135.

²⁷ Y agrega: «Si en Francia a la nación le correspondió *también* un carisma (que además recibía su contenido de la razón), en Alemania adquirió cada vez más fuerza la inclinación a ver en ella *sólo* una instancia carismática y nada más: un mundo de la *communitas* espontánea en contraposición a la sociedad y al Estado.» *Ibid.*, p. 129.

tradicional, no por ello era menos directa, pues formaba parte, por así decirlo, del orden de las cosas.

El dictador plebiscitario de Schmitt, por el contrario, al encarnar la voluntad política de la nación, obtiene su legitimidad, en última instancia, del propio carisma de la nación. La nación, que para Weber era el fundamento emotivo, pero incapaz de producir o de legitimar la acción política por sí misma, para Schmitt se convierte en el fundamento de la acción del gobierno y en el fundamento de su legitimidad. La decisión que diferencia amigo de enemigo sólo es posible en la medida en que el gobierno otorga a la nación el carácter existencial que da la representación, frente a cualquier instancia intermedia, las cuales disuelven la existencialidad e inmediatez de la unidad política.

La acción del dictador plebiscitario, en el lugar que Schmitt le atribuye en su teoría, alcanza así un nivel que en la práctica se vuelve casi indistinguible de la del poder constituyente, dado que no tiene más límite que la misma aclamación. El obrar del dictador no es más que la corporización del poder de la nación en la representación inmediata de ella que él brinda. Pero el poder de la nación es el poder que no puede ser constituido y que está siempre en estado de naturaleza con respecto a cualquier poder constituido. Ahora bien, dado que los actos de la nación son actos soberanos, y que la voluntad de la nación se expresa por medio de la aclamación del dictador plebiscitario, este acto es asimismo una autoafirmación de la nación misma, en su representación política ella es consciente de su unidad y voluntad común, así como de la sustancia de la democracia, la identidad entre gobernantes y gobernados. Todo acto del dictador plebiscitario estará legitimado de manera directa porque la aclamación constituye un procedimiento inmediato de expresión de la voluntad del pueblo. Pero una vez que ella se ha producido, el poder del dictador carece de todo límite que no sea un acto de aclamación en sentido contrario al anterior. De este modo, así como el poder constituyente está más allá de cualquier forma concreta, el poder del dictador plebiscitario también queda sustraído a todo control, pues sólo él, en tanto es él mismo representación política, unifica la voluntad de la nación. En el marco de la unidad política, no podría haber ninguna otra instancia que pudiera controlarlo sin disputarle el carácter de soberano (situación que, por lo demás, para Schmitt, no consistiría más que en un aplazamiento de la cuestión, en la misma forma que ocurrió durante la primera mitad del siglo XIX, en que tanto el rey como el parlamento representaban a la nación).

Si presentáramos la cuestión en términos de sus convicciones personales, podría afirmarse que Weber es un liberal que, a diferencia del optimismo del liberalismo clásico, sospecha que la política liberal clásica necesita adaptarse a la era de las masas y obtener nuevas formas de legitimación para adecuarse a las transformaciones sociales y económicas acaecidas en Europa en la segunda mitad del siglo XIX, especialmente, si quiere ser aplicada para el gobierno de un pueblo como el alemán, sobre cuyo liberalismo

tampoco está del todo seguro. Por el contrario, podría decirse que Schmitt (aun compartiendo las mismas preocupaciones que el sociólogo acerca de las transformaciones sociales y política y además, juzgando que el pueblo alemán no es liberal en absoluto) es un antiliberal que da por concluido el ciclo histórico del liberalismo, por tanto, el problema de la legitimidad del poder político se convierte en la necesidad de hallar una solución alternativa al Estado de derecho liberal y al esquema de la división de poderes, así como al formalismo normativo en que se sostiene.

La teoría política de Schmitt como «jacobinismo»

La reunión de los elementos expuestos permite aclarar mejor la cuestión antes mencionada acerca del «jacobinismo» de la teoría política de Schmitt. Si entendemos como significado de «jacobino» (más allá de su uso histórico restringido) la opinión democrática intransigente de un grupo revolucionario, sostenido a partir de la presencia social de la plebe y propugnando una dictadura virtuosa que combata las lacras de la sociedad civil²⁸, hallaremos que en su teoría política están presentes todos estos elementos. Hemos señalado que las críticas del jurista alemán al parlamentarismo apuntan permanentemente a lo que entiende que es su carácter no democrático, contra la opinión común que supone en el parlamento la institución central de la democracia. En segundo lugar, aunque no pueda afirmarse que Schmitt sea, en sentido estricto, un populista²⁹, no hay dudas de que la presencia de las masas constituye para él un dato ineludible para cualquier teoría política contemporánea. Pero, como hemos visto, a Schmitt no le interesa el conjunto de la población, sino la multitud reunida aclamando al dictador plebiscitario. Puede discutirse si un cesarismo semejante es populista o no, de lo que no hay dudas es que su reunión en esas condiciones tendrá el mismo carácter de «plebe» que tenía para los revolucionarios franceses. Por último, el elemento más característico del jacobinismo, la propugnación de una dictadura de la virtud por medio de una minoría activa, aparece también en la teoría schmittiana, bajo su análisis de la opinión pública.

En la *Teoría de la Constitución* Schmitt afirma que «[e]l pueblo sólo se manifiesta en lo público; incluso lo produce. Pueblo y cosa pública existen juntos; no se dan el uno sin la otra.» Por esta razón concuerda con Rousseau en que el pueblo no puede ser representado y aclara, para evitar la contradicción con su propia teoría: «[n]o puede ser representado,

²⁸ Sobre el término «jacobinismo» como parte del léxico político, cf. el artículo «Jacobinismo» de Bruno Bongiovanni en: N. Bobbio, N. Matteucci y G. Pasquino, *Diccionario de Política*, op. cit. p. 843, de donde hemos tomado esas tres características centrales.

²⁹ A diferencia de Heidegger, en quien encontraremos numerosas inflexiones populistas cuando

porque necesita *estar presente*, y sólo un ausente puede estar representado. Como pueblo presente, verdaderamente *reunido*, se encuentra en la Democracia pura con el grado más alto posible de identidad [...]»³⁰. La opinión pública, por un lado, y las elecciones por medio del sufragio universal y secreto, por el otro, se aceptan generalmente como los dos métodos democráticos (aunque de orden diferente) para auscultar y expresar esa voluntad popular. En confrontación con las ideas democrático-liberales, Schmitt contrapone la aclamación al postulado «la mayoría decide» porque sostiene que el carácter democrático de esos dos instrumentos no sólo es cuestionable, sino que en ellos no se atiende verdaderamente al carácter público de las decisiones implicadas. Asevera que cuando la voluntad del pueblo se expresa irresistiblemente por medio de la aclamación, ello no tiene relación con el procedimiento de sufragio secreto y determinación estadística de la mayoría. Incluso, agrega, una votación organizada posteriormente no es seguro que diese el mismo resultado que aquella «inmediata erupción y expresión de la voluntad popular». La razón de ello, sostiene Schmitt, está en que «[...] la opinión pública es portada, en general, por una minoría del pueblo activa, y políticamente interesada, mientras que la gran mayoría de los ciudadanos con derecho a voto no tiene necesariamente un interés político»³¹. Del hecho de que la mayoría de la población no tiene un interés político activo, Schmitt deduce consecuencias políticas que tienen carácter normativo, aunque no las presente de ese modo. Su conclusión es que «[n]o es en modo alguno democrático, y resultaría un principio político notable, el de que aquellos que carecen de voluntad política tengan la decisión, frente a los que tienen una voluntad de esa especie»³².

La transformación de la opinión pública en aclamación se completa de este modo. La identidad entre gobernantes y gobernados, sustancia de la democracia, sólo puede realizarse a partir de la diferenciación entre ciudadanos políticamente activos³³ e individuos privados. Habíamos visto que esa identidad Schmitt la define como homogeneidad, la cual, a su vez, remitía en la época contemporánea al principio de la nacionalidad. Sin embargo, la distinción de los ciudadanos a partir de su relación con lo público va más allá de la diferencia entre los que poseen la nacionalidad y los que no. Del mismo modo que Rousseau separaba tajantemente la voluntad general de la voluntad de todos, no haciendo depender la primera del número, sino de ser capaz de expresar el interés público frente al particular, Schmitt sólo permite participar en la opinión pública, es decir, de la aclamación, a los *citoyens*, los ciudadanos políticamente activos, esto es, virtuosos, quienes no juzgan sobre lo público a

intente determinar qué es un pueblo.

³⁰ C. Schmitt, *Teoría de la Constitución*, *op. cit.*, ambas citas provienen de la p. 238.

³¹ *Ibid.*, p. 270 (trad. retocada).

³² *Ibid.*, *loc. cit.*

³³ Schmitt afirma que el ciudadano de la democracia es *citoyen* (en francés en el orig.), no individuo privado o burgués, cf. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, *op. cit.*, p. 253.

partir de su interés particular (de allí su contraposición entre el burgués y el *citoyen*). En otros términos, dado que el pueblo sólo existe en la cosa pública, aquellos que no participan de ella, han perdido también su derecho de formar parte del pueblo y, por tanto, de decidir. Forman parte de la comunidad que conforma la población de un Estado, pero por el carácter «burgués» de su postura, no pueden ser considerados ciudadanos en sentido estricto³⁴. De esta forma, Schmitt da paso en su teoría, a través de su recepción de temas de la teoría política de Rousseau, a los tópicos con los que se identifica al jacobinismo en el léxico político.

El enemigo y la nación

El concepto de «unidad política» equivale al «cuerpo político», pero también al «Poder» rousseauiano, en tanto se define en contraposición con cualquier otro semejante a él por su misma situación, esto es, por la carencia de otro poder superior al que esté vinculado. Por detrás del concepto «Poder» se encuentra el concepto «nación», dado que otros semejantes se contraponen a él, pero bajo la forma de pueblos que se enfrentan entre sí:

[...] todos los pueblos tienen una especie de fuerza centrífuga, por la que actúan continuamente unos contra otros y tienden a engrandecerse a expensas de sus vecinos [...] Así los débiles corren el riesgo de ser engullidos muy pronto, y nadie puede apenas conservarse si no es poniéndose con todos en una especie de equilibrio, que hace la compresión más o menos igual en todos los sentidos³⁵

En el análisis de la conceptualización schmittiana nos hemos detenido en una de las dos caras de la soberanía —es decir, de la nación como voluntad política consciente y activa— aquella referida al interior, por eso nos hemos detenido en el poder constituyente. Con el concepto «Poder», Rousseau recuerda la otra cara de la soberanía, la que se vuelve al exterior. En Weber este aspecto no aparecía tratado por separado porque, dado el carácter instrumentalista de su definición de «comunidad política», logra remitir simultáneamente a ambos aspectos. En efecto, la dominación política consiste en el monopolio de la fuerza legítima dentro de un territorio delimitado; la consecuencia de ello es lo que este autor llama el *pathos* específico de lo político: la posibilidad de la muerte tanto de los extranjeros como

³⁴ Schmitt siempre podría replicar que es el propio individuo privado quien se retira de lo público, no que haya una prohibición escrita vedando su participación. De todos modos, al igual que la teoría rousseauiana no tenía forma de establecer de manera concluyente dónde residía la voluntad general en caso de un conflicto de opiniones (ya que ello no tiene que ver con la regla de la mayoría), Schmitt no tiene modo de determinar cómo distinguir en qué casos la opinión pública reunida en la plaza expresó un interés público o sólo el de un grupo determinado.

³⁵ J.-J. Rousseau, *Contrato Social*, *op. cit.*, libro II, cap. IX, pp. 53-54.

de los participantes de la comunidad política, por propio mandato de ésta. La efectividad de las decisiones políticas remite en última instancia a la posibilidad de la muerte, debido a los medios drásticos de que dispone la comunidad política y esta efectividad, por una parte, obliga a los que están sometidos a ella, y, por la otra, excluye del territorio dominado a aquéllos declarados enemigos por ella³⁶.

En la teoría de Schmitt también están ambos aspectos entrelazados, de modo que ella, al igual que ocurre en la teoría weberiana, no se diferencia en ese tema de la tradición política moderna. Sin embargo, la instancia de la decisión adquiere un relieve mucho mayor en la obra de Schmitt que en la de Weber. Aparece en ella aquel mismo *pathos* de lo político referido por Weber, pero ahora transformado en el elemento central y definitorio para distinguir aquello que es político de lo que no lo es. Para Weber la posibilidad de la muerte da ciertamente una especificidad de lo político; la comunidad política es la única entre las comunidades humanas que conserva el derecho a exigir el sacrificio de la propia vida. A pesar de que Weber señala que a lo largo de la historia hubo tipos muy diferentes de comunidades no políticas que también poseían el derecho a la vida de sus miembros, todas aquellas que enumera son comunidades característicamente premodernas y con códigos de comportamiento ligados a legislaciones anteriores al Estado moderno entendido como instituto. Así, Weber recuerda el deber de venganza propio del clan, el deber de martirio de las comunidades religiosas, el código del honor de las comunidades estamentales, comunidades como la «Camorra»³⁷, etc. Según el sociólogo, la comunidad política se distingue de las anteriores por su carácter especialmente persistente, esto es, no ocasional, lo que permitirá la lenta transformación desde la «comunidad política» a secas al Estado, cuya forma propia, en la terminología weberiana es la de un instituto. Este carácter permanente, aquello que permite considerarlo un instituto, es precisamente lo que Weber encuentra como diferencia específica de la comunidad política entendida como Estado con respecto a todas las otras comunidades antes nombradas.

Este mismo tema es desarrollado por Schmitt, pero radicalizándolo. La especificidad de lo político reside en la posibilidad de decidir el agrupamiento entre amigos y enemigos. A pesar de sus afirmaciones en sentido contrario, Schmitt continúa la reflexión weberiana sobre la política, pero estableciendo un cambio fundamental en su interior. En el centro de la consideración weberiana sobre lo político se encuentra, tal como lo afirma Schmitt, el Estado, o si se quiere, en un sentido más amplio, la comunidad política. La especificidad de lo político es precisamente ese *pathos* que fundamenta su efectividad en la amenaza latente de la muerte. Tanto Weber como Schmitt concuerdan en el valor dado al momento

³⁶ A partir de este punto es que Bobbio puede sostener su hipótesis acerca del criterio amigo-enemigo como especificación de la acción del poder político descrito por Weber.

³⁷ Cf. M. Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 662.

excepcional, es en é' que se revela la verdadera naturaleza de la dominación. Al respecto Weber afirma:

La división constitucional de poderes es una estructura específicamente lábil. La *efectiva* estructura de dominación se determina según sea la respuesta que se dé a esta pregunta: ¿qué *sucedería si* un compromiso indispensable según la ley (por ejemplo, sobre el presupuesto) *no* se llevara a cabo? Un monarca inglés que gobernara sin presupuesto pondría en peligro (hoy) su corona, pero no un monarca prusiano en igual situación; es decir, en el Imperio alemán antes de la revolución los poderes *dinásticos* eran los decisivos³⁸

La referencia de Weber es al conflicto entre la corona y el parlamento en Prusia entre 1862 y 1866. El hecho de que Bismarck pudiera forzar la situación gobernando sin presupuesto y que las medidas del Estado siguieran siendo obedecidas, así como seguían siendo consideradas legales, a pesar de no estar basadas en ninguna previsión presupuestaria, demostraba quién tenía la decisión última, por tanto, quién era soberano.

La amenaza de muerte que refería Weber, por tanto, no está presente de manera manifiesta en la política cotidiana sino únicamente como una posibilidad extrema. El *pathos* de lo político está ligado para Weber con la idea de legitimidad. A partir del momento en que los hombres –por las razones que sean– consideran que se debe obedecer lo que la comunidad política manda, se está en presencia de una dominación legítima. Por ello, el *pathos* ligado a la muerte exclusivo de lo político tiene un estado latente, pero puede hacerse manifiesto una vez que se presenta el conflicto y la legitimidad existente puede resquebrajarse o salir triunfante. Es el carácter inerradicable de esta posibilidad de lo que se ocupa Schmitt al definir como criterio específico de lo político la distinción amigo-enemigo. Tampoco Schmitt supone que la política permanentemente tenga que determinarse por esta dicotomía, sino que la política es una actividad humana que tiene la particularidad de no poder excluir el conflicto. Por ello es que en la situación excepcional se revela quién es el soberano, sólo aquél que domina el estado de excepción es quien tiene el poder de decisión.

Al establecer la dicotomía amigo-enemigo como propia y exclusiva de lo político, Schmitt intenta continuar la reflexión weberiana tendente a nominalizar las categorías de la teoría política, de modo de quitarles cualquier tipo de prescripción normativa. Por ello, según Schmitt, lo que importa es la decisión que permite establecer el agrupamiento amigo-enemigo y no los motivos ni los contenidos valorativos por los cuales ella es tomada. Desde este punto de vista, la identificación que Sieyès hace del tercer estado con la nación francesa es un ejemplo típico de esta decisión soberana. La misma decisión que realiza esa identificación deja fuera de la nación a los otros dos estados, de modo que si sus miembros quieren seguir perteneciendo a la nación no pueden identificarse a sí mismos a través de la

pertenencia estamental sino únicamente considerarse ciudadanos, es decir, miembros del tercer estado como cualquier otro francés. Sieyès no puede justificar dicha identificación a partir de ninguna norma, ella es puramente *decidida* por él. Por tanto, el enemigo, para ser tal no necesita ser moralmente malo ni ninguna otra consideración semejante, porque el enemigo es enemigo *político* y no personal o de cualquier otra especie³⁹.

Sin embargo, al acercarnos un poco más al concepto de enemigo tal como lo presenta Schmitt descubrimos que tiene algún tipo de contenido y que no es completamente «libre de valores». Ello aparece más claro en el siguiente párrafo

El enemigo político no necesita ser moralmente malo, no necesita ser estéticamente horrible; no debe presentarse como un competidor económico, e incluso quizás puede parecer ventajoso hacer negocios con él. Él es simplemente el otro, el extranjero (*der Fremde*) y es suficiente para su esencia que él sea algo otro y extranjero en un sentido existencial especialmente intensivo, de modo que en el caso extremo sean posibles conflictos con él, los cuales no pueden ser decididos ni a través de una norma general preestablecida ni a través de la intervención de un tercero «no participante» y, por eso, «imparcial».⁴⁰

Si entendemos por «enemigo», siguiendo la intención de Schmitt, un sentido exclusivamente nominal, como por ejemplo, «aquél con quien siempre sean posibles conflictos», no salimos de la mera tautología. Para Weber el *pathos* de lo político estaba ligado a esta posibilidad de conflicto inescindible de lo político, pero con una diferencia importante: la amenaza de muerte está dirigida desde la comunidad política tanto hacia aquéllos que están bajo su dominación como hacia los extranjeros. Aquél que puede sufrir el poder de los «medios drásticos» de que dispone el Estado no necesita ser enemigo para ser un potencial blanco de la acción comunitaria, porque, en cierto sentido, todos aquellos que están bajo la dominación de una comunidad política determinada cumplen lo que ella prescribe a partir de la latencia de la amenaza de muerte, la cual, como dijimos, no necesita estar presente de manera manifiesta para ser efectiva.

En Schmitt, en cambio, la relación política propiamente tal sólo puede tener lugar una vez que se hace presente el enemigo. Si no hubiera enemigos, no habría política. Ello transforma de manera completa la relación de política y muerte planteada por Weber. En la concepción liberal clásica, el pasaje del estado de naturaleza al estado civil implicaba la exclusión radical de la violencia en las relaciones entre los hombres. Weber afina y explora esa concepción afirmando que la violencia, si bien ya no rige las relaciones sociales e interpersonales tal como se presentan en un Estado moderno, no es excluida de manera radical. Esta última es una posibilidad extrema, pero exclusivamente en manos de la

³⁸ *Ibid.*, p. 227.

³⁹ Cf. en el capítulo 4 las críticas de Hermann Heller a la elucidación schmittiana del concepto de «enemigo».

⁴⁰ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, *op. cit.*, p. 27.

comunidad política, por tanto, legítima. Por ello puede decirse que la interpretación weberiana de la política, en relación con la de Schmitt, es «estática», puesto que se ocupa en primer lugar en determinar la naturaleza del instrumento que permite la existencia de relaciones políticas entre los hombres, pero no ve que haya un tipo de conflicto específico de la política, sino sólo un instrumento peculiar de ella, que ninguna otra forma de comunidad puede detentar en la misma medida que el Estado.

En Schmitt tenemos una consideración «dinámica» de la política, una vez que ella existe cuando la amenaza de conflicto es real. Y dados los límites de la técnica y de las posibilidades de control, esa amenaza estará siempre presente, puesto que la única alternativa existente a ella es la despolitización, es decir, un Estado mundial. Si ello es así, quiere decir que el primer sentido de enemigo no corresponde a una simple nominalización del término, sino que tiene un contenido privilegiado: el enemigo es el extranjero, es decir, aquél que no pertenece a la nación; por ello es enemigo público, porque se enfrenta a un pueblo como una totalidad⁴¹, y, como señalamos más arriba, ello supone un pueblo que posee una unidad política, la cual, para ser activa, sólo puede ser tal en la medida en que lo es como nación, en tanto sólo así posee «[...] capacidad de obrar y [...] conciencia de su singularidad política y la voluntad de existencia política [...]»⁴². Por tanto, el agrupamiento amigo-enemigo del que habla Schmitt tiene un sentido eminente que es el del enfrentamiento entre las naciones, como afirmaba Rousseau, a partir de la voluntad de los pueblos de afirmarse frente a los otros. La dicotomía amigo-enemigo no nos muestra el dinamismo de la política como tal, sino de aquella que Schmitt considera como la única política posible, la única digna de ese nombre: la política exterior. Por tanto, no debemos pensar que Schmitt nos presenta el aspecto dinámico de la conceptualización weberiana, es decir, no nos está presentando el proceso por el cual se alcanza la efectividad de la acción política comunitaria de la que hablaba Weber, sino que partiendo de los problemas definidos por ella, prioriza uno de ellos, en relación con el significado central que el concepto «nación» tiene en su reflexión.

El tratamiento del poder constituyente complementa la reflexión schmittiana sobre lo político porque permite comprender que, en última instancia, la distinción entre soberanía hacia el interior y hacia el exterior es trasladada hacia el interior de la unidad política. La irrupción del poder constituyente es la forma en que un pueblo se afirma en su derecho democrático a gobernarse y en reconocerse como un sujeto válido capaz de acción política unitaria, es decir, de afirmarse frente a las pretensiones de los extranjeros. Por tanto, vemos cómo la centralidad del concepto «nación» en la teoría schmittiana permite comprender en qué consiste ese primado de la política exterior. *Toda política es política exterior porque toda*

⁴¹ *Ibid.*, p. 29.

decisión del soberano busca afirmar la nación frente a los enemigos externos, los extranjeros, como frente a los enemigos internos, es decir, aquéllos que al ser declarados enemigos son equiparados al enemigo externo. Creemos que la equiparación de toda política con la política exterior es una consecuencia del «rousseauismo» de Schmitt y su búsqueda de identificar lo político exclusivamente con la acción del soberano. Como vimos más arriba, esta acción del soberano tiene que manifestarse de un modo que rompa los diques que hasta ahora la han contenido, esto es, las formas políticas parlamentarias, y dejando vía libre a la espontaneidad y vigor de las energías nacionales. Ésa es la explicación del «rousseauismo» de Schmitt. En la teoría del contrato social acepta su explicación de la soberanía y de la voluntad general, esto es, todos los elementos que refuerzan la unanimidad. Claramente se percibe cómo la conceptualización schmittiana está cargada con un aspecto prescriptivo: esa unanimidad buscada es la homogeneidad nacional antes descrita, que se manifiesta y se afirma a sí misma defendiéndose frente al peligro del enemigo, que es en primer lugar, como ya vimos, el bolchevique, ya que el gobierno comunista *tampoco* reconoce la distinción entre soberanía interna y externa y, por medio de los partidos de la Internacional está en condiciones de trasladar el conflicto externo al interior de cada Estado. Éste es el conflicto «amigo-enemigo» que subtiende los conceptos de la teoría de Schmitt: y, en especial, su idea de nación, dominada por la necesidad de reafirmarse frente a lo que el jurista considera el peligro de su disolución.

⁴² C. Schmitt, *Teoría de la Constitución, op. cit.*, p. 96.

Capítulo 6

La identidad colectiva en *Ser y Tiempo*: la paradoja de un «antiindividualismo singularizador»

Ser y Tiempo y la filosofía práctica

Preguntarnos por el problema de la nación en Heidegger, es decir, por la forma en que este filósofo trata la cuestión de la identidad colectiva, nos obliga a hacer un pasaje por los modos en que se presentan en su obra principal las cuestiones de filosofía práctica —a pesar de los declarados propósitos ontológico-formales— y examinar cuáles son los conceptos que le permiten a la ontología fundamental constituirse en la base de una teoría política, por genérica que fuera ésta. Generalmente no se acepta que en *Ser y Tiempo* haya alguna forma de ética. Es conocida la postura de rechazo de Heidegger frente a la ética, en cualquier forma que se la entienda¹ (tanto en el sentido restringido de conjunto normativo determinado, que prescribe o considera buenas sólo algunas conductas y reprueba otras, sea como una explicación de la acción o una teoría acerca de lo bueno, es decir, entendiéndola como filosofía práctica a secas.) Sin embargo, ese rechazo explícito de cualquier tipo de reflexión ética es veinte años posterior a la publicación de *Ser y Tiempo*. Por supuesto, puede replicarse que la posición heideggeriana frente a la filosofía práctica es consecuente con su *forma mentis* en general y que la diferencia cronológica no está ligada a ningún cambio de actitud durante el tiempo transcurrido. El rechazo de Heidegger, o mejor dicho, su insistencia en que su horizonte de reflexión es previo a la posibilidad de toda teoría o de toda praxis, puede encontrarse ya en *Ser y Tiempo* cuando intenta explicar la relación de la cura con las dimensiones teórica y práctica de la vida humana

En cuanto totalidad estructural original, la cura es existencialmente *a priori* de toda «posición» y «conducta» fáctica del «ser ahí», es decir, se halla siempre ya *en* ella. El fenómeno no expresa, por tanto, en absoluto una primacía de la conducta «práctica» sobre la teórica. La pura intuición de algo «ante los ojos» no tiene el carácter de la cura en menor grado que una «acción política» o el recrearse para descansar. «Teoría» y «práctica» son posibilidades del ser de un ente cuyo ser tiene que definirse como cura.²

¹ Cf. Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1946), ahora reeditada en *Wegmarken* (*Martin Heideggers Gesamtausgabe, Band 9*), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1976, especialmente, pp. 353-361. Trad. al español de H. Cortés y A. Leyte, «Carta sobre el "Humanismo"», en M. Heidegger, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.

² Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1ª ed. 1927); toda vez que no se indique lo contrario, citamos según la traducción de José Gaos, debido a que su terminología se ha vuelto habitual en castellano, aunque hemos variado algunas de sus versiones, cf. *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1980, primera edición argentina de la segunda edición mexicana de 1971, texto citado: pág. 214. También utilizaremos la traducción más reciente de Jorge Eduardo Rivera

Dado que la ontología fundamental es la elucidación del sentido de ser de la cura, es decir, de la estructura que Heidegger considera como el ser del ser-ahí, ello implica que toda tematización de una dimensión ética o práctica es un problema derivado en relación con lo que *Ser y Tiempo* intenta sacar a la luz, en tanto la acción es una de las posibilidades en que el ser-ahí puede conducirse con respecto al mundo de que se cura. No obstante, un examen un poco más detallado de algunas de las nociones centrales de la ontología fundamental (los «existenciaros») nos permite comprobar que la obra de Heidegger es más locuaz acerca de la dimensión práctica del ser-ahí que lo que ella misma afirma.

Esta problemática tomó especial relieve en la investigación desde los primeros años ochenta, a partir de la edición de los cursos de Heidegger en Marburgo, inmediatamente anteriores a la publicación de *Ser y Tiempo*. Mientras que la exégesis de la obra heideggeriana se había dedicado durante las décadas del cincuenta y sesenta sobre todo a la evidente relación de este pensamiento con las filosofías de Husserl y Kierkegaard, la publicación de esos cursos tempranos orientó la investigación hacia la reconstrucción del recorrido intelectual de Heidegger en los diez años anteriores a la aparición de su obra más importante, durante los cuales no publicó nada, y se demostró que, además de las filosofías ya nombradas, la reflexión heideggeriana encontró importantes estímulos en la obra de Lutero así como en la de Aristóteles. En el examen de la evolución del pensamiento temprano de Heidegger, diversos investigadores, entre quienes se destacan Franco Volpi, Theodore Kiesel y John van Buren, han puesto de manifiesto la reelaboración de los conceptos centrales de la *Ética a Nicómaco* y de la *Retórica* por parte de Heidegger y la existencia de una relación de correspondencia entre dichos conceptos y las categorías de análisis usadas por Heidegger para indicar las modalidades de ser del alma humana³, lo que muestra una relación profunda de la filosofía de Heidegger y especialmente de *Ser y Tiempo* con la filosofía aristotélica. Asimismo, los temas tratados por Heidegger en los § 54 a 60 de

Cruchaga: Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997. Brindamos entre paréntesis la referencia correspondiente al original alemán: *Sein und Zeit* (Martin Heideggers Gesamtausgabe, Band 2), 1977, p. 257.

³ «[...] Aristóteles, sobre todo en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, proporciona el primer análisis “fenomenológico” de [la vida humana], identificando los tres movimientos descubridores fundamentales del alma, es decir *poiesis*, *praxis* y *theoria* y las tres disposiciones correspondientes, es decir, *techne*, *phronesis* y *sofia* [...] Heidegger reconoce en Aristóteles una fenomenología de las actitudes descubridoras de [la] subjetividad más rica y completa que la que Husserl desarrolla. En este marco, que se define por la apropiación fenomenológica de Aristóteles, al mismo tiempo con y contra Husserl, nace el análisis de la existencia de *Ser y Tiempo*.» Cf. Franco Volpi, «La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y Tiempo*», en Gianni Vattimo (compilador), *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Norma, 1994, pp. 343-344. Cf. también Hans-Georg Gadamer, «Die Griechen», en *Gesammelte Werke, Band 3, Neuere Philosophie I, Hegel-Husserl-Heidegger*, pp. 285-297, Theodore Kiesel, *The genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1995, segunda parte, y John van Buren, *The Young Heidegger*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1994, cap. 10.

Ser y Tiempo (la conciencia, el problema de la propiedad del sí mismo y la resolución) están relacionados con la problemática ética y con la filosofía práctica como tal.

Sin embargo, aunque sirven de marco a nuestra investigación, no son éstas las direcciones que nos interesa examinar. Nos proponemos, en cambio, buscar de qué forma Heidegger responde a una cuestión puntual de filosofía práctica en *Ser y Tiempo*. Si bien la ontología fundamental se entiende a sí misma como previa a toda bifurcación en teoría y praxis, se enfrentan problemas de filosofía práctica y se les da una respuesta. Nos interesa mostrar que el sentido general de la orientación ética que se desprende de *Ser y Tiempo* no acerca a la filosofía de Heidegger a los lineamientos de la filosofía práctica aristotélica, a pesar de la procedencia de algunos de los conceptos principales de la ontología fundamental, sino, más bien, la aleja irremisiblemente. La cuestión ontológica cuyas consecuencias plantean ineludibles problemas prácticos («existenciales», según la traducción de Gaos) es la cuestión de la propiedad (*Eigentlichkeit*), de lo propio, en el nivel individual y en el colectivo. En este capítulo nos proponemos examinar si la solución que Heidegger brinda es coherente, es decir, si existe una relación armónica entre las dos posiciones mantenidas por Heidegger en cada uno de los planteos o, como creemos, se registra una contradicción entre ambas direcciones de la obra. Elucidar esta contradicción no obedece a un exclusivo interés filológico sino que sostenemos que se puede comprender un rasgo importante de la relación de *Ser y Tiempo* con la filosofía práctica en su existencia misma, en el hecho de que la obra al intentar resolver la cuestión de la identidad colectiva arribe a ella.

Nuestro examen va en una dirección diferente a la línea exegética antes nombrada (cuyo problema es esencialmente el proceso de formación del instrumental conceptual heideggeriano) porque nos interesa examinar cómo puede trazarse, a partir de la elucidación heideggeriana de la ontología fundamental del ser-ahí, un paralelismo con la ética kantiana. Dicho examen nos permitirá, en la segunda parte, ocuparnos de las relaciones que pueden establecer los seres-ahí entre sí. Sabemos que la presencia de Kierkegaard en los textos tempranos de Heidegger es insoslayable y que su concepto de existencia remite indudablemente al autor danés. Ello no obstante, la referencia a la ética kantiana nos servirá para señalar no sólo la dimensión práctica de las cuestiones aquí planteadas, sino también la disolución del aristotelismo como fuerza orientadora para los problemas prácticos en el entramado conceptual de Heidegger, así como para mostrar que la relación de *Ser y Tiempo* con el protestantismo, tantas veces señalada, puede tener un marco más amplio que el habitual, esto es, que ella no se agota en las referencias evidentes a Kierkegaard y, por supuesto, a Lutero.

La primera parte del capítulo nos permitirá analizar la cuestión de la «propiedad» en su dimensión puramente individual, tal como aparece desarrollada en la mayor parte de la

obra. En la segunda parte, el análisis del pasaje desde la dimensión individual a la colectiva deja ver a nuestro juicio el modo poco armónico en que el ser-sí-mismo «propio» y el ser-con «propio» se relacionan en *Ser y Tiempo*. Sostenemos que hay una continuidad trabajosa y poco fluida entre ambas dimensiones, lo que se debe a los diversos impulsos recogidos por Heidegger en su obra. Las ambigüedades políticas de *Ser y Tiempo* tienen su razón de ser en la forma en que Heidegger intenta pasar desde la dimensión individual del análisis y exposición de la ontología del ser-ahí a la dimensión colectiva del ser-con «propio» y la historicidad⁴, así como en la adopción velada por parte de la ontología fundamental de modelos de conducta fáctica, esto es, de posibilidades existenciales concretas que actúan como una orientación tácita y subrepticia del desarrollo ontológico. El análisis que pretendemos llevar a cabo es, en última instancia, de orden filosófico-político, por ello es que recurrimos a categorías como «individualismo», en cierto sentido extrañas a las utilizadas por Heidegger, pero que permiten sacar a la luz las implicaciones políticas de sus construcciones conceptuales. La relación entre la cuestión de la singularización (*Vereinzelung*) del ser-ahí, por una parte y el antiindividualismo que se manifiesta en la caracterización heideggeriana del ser-con propio, esto es, de la «propiedad» en su dimensión colectiva, tiene como fin elucidar lo que creemos que es la base para cualquier consideración de lo político en Heidegger: la forma en que este autor plantea el problema de la identidad colectiva y la relación de éste con un ideal de la comunidad, que, aunque no es explicitado, otorga contenidos a la supuesta vaciedad formal de la exposición ontológica.

El sí-mismo «propio» y la ética kantiana

En primer lugar intentaremos mostrar la existencia de una analogía estructural entre la ética de Kant y la propiedad del ser-ahí, tal como es planteada por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Hablamos de una *analogía estructural* porque no olvidamos que el propósito de nuestro autor es la elaboración de una ontología y no la fundamentación de una ética o de una antropología filosófica. Sin embargo, podemos señalar una serie de elementos en ambas teorías que permiten establecer un conjunto significativo de puntos de coincidencia.

¿En qué se fundamenta esta analogía? ¿Qué es lo que la vuelve posible? Hay un lazo importante entre las concepciones de Kant y de Heidegger acerca de la situación del ser humano en el mundo. Esta concepción es, evidentemente, la interpretación que del

⁴ A ese respecto, Karl Löwith afirmaba que la adhesión de Heidegger al nazismo se explicaba a partir del concepto de «historicidad» expuesto en el § 74 de *Ser y Tiempo* (y en 1936 en un encuentro con Heidegger en Roma, éste le manifestó su acuerdo con esa interpretación), cf. K. Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, Visor, 1992, p. 79.

cristianismo hace el protestantismo, más específicamente, la que lleva a cabo Lutero⁵, en la que el ser humano es una naturaleza «caída»⁶. El ser-ahí heideggeriano está yecto en un mundo, el sujeto de la ética kantiana se encuentra en un aislamiento que lo distancia del mundo, pero, a su vez, en su mundo se carece de normas morales evidentes. El ser-ahí heideggeriano se encuentra ya existiendo, pero no conoce ni su «de dónde» ni su «hacia dónde».

Ello se vuelve más claro si observamos que, desde el punto de vista del catolicismo, ambas situaciones serían incomprensibles, o al menos inaceptables, ya que para el fiel católico es la Iglesia misma la que brinda esas normas y explica el «de dónde» y el «hacia dónde», a partir de las Escrituras. Podría decirse, desde un punto de vista católico, que la ética kantiana sería impensable, o, en el mejor de los casos, superflua, ya que en un tipo ideal de sociedad que se reconociese como católica ella implicaría la postulación de una situación de orfandad normativa, y, como tal, eso equivaldría al mismo desconocimiento que hace Lutero de la jerarquía romana. Con ello no queremos decir que el catolicismo y las éticas teológicas que puedan derivarse de él no reconozcan problemas éticos, sino que con el protestantismo el problema hermenéutico de las Escrituras se vuelve urgente. Si el creyente acepta que la Iglesia es un cuerpo místico y no hay salvación fuera de ella, ello tiene como consecuencia aceptar que es ilusorio creer que pueda encontrarse el camino que se dirige hacia el bien sin la mediación de aquéllos a quienes Dios investió del carisma como para realizar esa tarea orientadora. Es decir, el católico no tiene los problemas hermenéuticos que se derivan de la libre interpretación de la Biblia postulada por el protestantismo.

Esto no significa que en la órbita teológica y filosófica ligada al catolicismo no existan problemas éticos y hermenéuticos, sino que las dificultades para interpretar la Escritura están enmarcadas institucionalmente, ya que cuenta con la asistencia de un intérprete privilegiado, el sacerdote, quien, a su vez, se encuentra inserto en una jerarquía coronada por la autoridad del vicario de Cristo. A su vez, la institución regula las interpretaciones autorizadas remitiéndose a la tradición interpretativa acumulada en el saber teológico. Esto, repetimos, no significa que se descuenta automáticamente la obediencia del inferior al

⁵ Aunque creemos que la verdad de una obra no puede estar en la biografía de su autor, no deja de ser significativa para este problema la evolución personal de Heidegger desde sus orígenes y formación católicos al protestantismo durante la década del veinte. Hugo Ott, en su biografía de Heidegger relata que en Marburgo, Heidegger «[...] se comportó conforme a su reputación de protestante procedente del catolicismo. Ante Bultmann pasaba por ser *el* conocedor de Lutero por excelencia, según leemos en carta de éste a su amigo Hans von Soden, del 23 de diciembre de 1923[...]» (énfasis del original). Cf. Hugo Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Madrid, Alianza, 1992 (1ª ed. alemana, 1988), p. 137.

⁶ «Luther avait chassé Dieu du monde en rejetant la médiation institutionnalisée dans l'Eglise catholique [...] [m]ais pour Luther, Dieu était encore accessible à la conscience individuelle par la foi, l'amour et, dans une certaine mesure, par la raison.» Cf. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*,

superior o que impida la existencia de la duda, sino que existe una eticidad que la Iglesia presenta como derivada directamente de la Escritura y que dicha eticidad tiene intérpretes autorizados y privilegiados, quienes brindan la interpretación que la institución considera correcta y, en última instancia, poseen la autoridad para hacerla valer como tal, poniendo un límite a la posibilidad indefinida de seguir interpretando. Por el contrario, la postulación del sacerdocio universal y el destronamiento de la jerarquía eclesiástica y de su monopolio interpretativo por parte de Lutero tienen como consecuencia dejar al creyente sin mediaciones en su relación con la divinidad. Si el creyente protestante «se atreve a saber»⁷, si ya no necesita un sacerdote que piense por él, esto significa que no cuenta con ningún tipo de instancia que le permita comprobar si su interpretación de la Escritura es correcta⁸. Esta soledad del creyente deja ver el individualismo radical que presupone esta facticidad humana en el mundo. Existe el yo, inquieto por conocer de algún modo si está en camino de la verdad o hundiéndose más en el error, y a él se enfrentan el mundo y la divinidad⁹. Al haber desaparecido la institución eclesial en la forma vertical y rígida que la entiende el catolicismo, toda interpretación acerca del mundo se inicia en el yo y sólo a él puede remitir, puesto que toda autoridad ya no tiene carácter de tal; ahora es la aceptación voluntaria del creyente la que puede investir a un intérprete del rango de autoridad y no a la inversa¹⁰.

El sujeto de la ética kantiana debe comprobar, al igual que el creyente del cristianismo reformado, si la máxima que guía su acción puede ser elevada a ley universal, es decir, si coincide con la verdad. Dicho examen es ejercido por el tribunal de la conciencia y transcurre exclusivamente *in foro interno*, del mismo modo que el cristiano reformado debe

Paris, Éditions du Seuil, 1991³, p. 74.

⁷ Con ello no queremos decir que el «*sapere aude*» kantiano se derive directamente de Lutero, sino que nos preguntamos por las condiciones espirituales que lo hacen posible y que, por tanto, abren la posibilidad de que sea pensado. Sostenemos que en el marco que el catolicismo proporciona para la reflexión ética, una posición como el «*sapere aude*» sería inimaginable, puesto que sería condenada como soberbia, ya que se pretende saber algo que la Iglesia *ya sabe*.

⁸ Jean Grondin, en su reconstrucción histórica de la hermenéutica, asume dos importantes principios: poner en cuestión el punto de vista protestante, que da por sentado que la hermenéutica es una creación del protestantismo, y mostrar que las sucesivas teorías de la interpretación no obedecen a ninguna teleología histórica. Sin embargo, es sintomático acerca de la relación existente entre el protestantismo y la hermenéutica que el mismo Grondin no pueda aducir ninguna teoría novedosa de la interpretación entre Agustín y Lutero, al mismo tiempo que insiste en que ello no tiene que hacer caer en la creencia propagandística de los «siglos oscuros». Asimismo, este intérprete señala que «la tradición de la hermenéutica fue cultivada sobre todo por el protestantismo», lo cual, en la práctica, significó un cuestionamiento a la creencia de Lutero acerca de que la Escritura era siempre clara y unívoca; cf. J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999 (1ª ed. en alemán 1991), pp. 70-72.

⁹ Cabe preguntarse si el catolicismo realmente puede aceptar que la religión sea una mera cuestión de la conciencia individual. Cf. al respecto las consideraciones de Carl Schmitt acerca de la transformación y sacralización de la esfera privada una vez que, luego de las guerras de religión y con el ascenso de la burguesía, la religión se convierte en un elemento de ella; Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und Politische Form*, *op.cit.*, pp. 47-49.

¹⁰ «Luther et Calvin attaquent l'Eglise catholique avant tout comme institution de salut. Au nom de l'autosuffisance de l'individu-en-relation-a-Dieu, ils mettent fin à la division du travail instituée au plan

interpretar la Escritura por sí mismo, sin más guía que su propia conciencia. Si el sujeto kantiano debe comprobar si existe esa coincidencia entre lo que él quiere y la norma, es porque ella ya no es más evidente. Otra faz de la misma cuestión aparece en la consideración de las acciones y sus consecuencias. Lutero insiste en que no hay justificación por medio de las obras sino por la fe del creyente, esto es, por aquello que desde el punto de vista del sujeto se puede considerar como su convicción. Análogamente, Kant postula que no es la acción como tal lo que es bueno sino la voluntad del agente, el principio práctico con que la realiza. Lo que todo ello indica es que si no existe una concepción del bien aceptada por todos, si no hay una *ethos* al cual remitirse, es porque la *crítica*, tal como ha hecho Lutero con la jerarquía, ha desconocido su autoridad. Por tanto, sólo cuenta con su conciencia para poder determinar si obra moralmente o no.

Se podría afirmar que una de las fuentes importantes de la ética de Kant es la reformulación del antiguo problema de la filosofía moral griega: el control ascético de las pasiones¹¹. Si bien el sujeto kantiano puede decidir si obra moralmente o no, no se enfrenta a una alternativa basada en una pura libertad de indiferencia. El sujeto no se encuentra en una situación de indeterminación originaria en la que elige si obra según las inclinaciones o según la moral, sino que ya está, en tanto ser corpóreo, sometido a las inclinaciones, a las que se sustrae al obrar moralmente. De allí el dilema del que parte la *Crítica de la Razón Práctica*: determinar «si la razón pura por sí sola basta para la determinación de la voluntad o si, sólo como empíricamente condicionada, puede ser ella un fundamento de determinación de la voluntad»¹². Al obedecer el agente aquello que la razón prescribe y no seguir su impulso egoísta, reprime una pasión que, en tanto es humano, le es inmediata, no elegida. El hombre es libre sólo si obra racionalmente, si logra obedecer aquello que la razón prescribe¹³. Obrar moralmente lo eleva desde el mundo de los fenómenos regido por

religieux par l'Eglise». Louis Dumont, *op.cit.*, p. 80.

¹¹ A través de la ejercitación recomendada por Kant en la «Metodología de la razón pura práctica» se muestra cómo el antiguo problema sigue vigente bajo la terminología crítica «[...] hacer notar la pureza de la voluntad en la representación viviente de la disposición de ánimo moral en ejemplos, primeramente sólo como perfección negativa de la misma, en cuanto en una acción por deber no ejercen influencia alguna motores de la inclinación, como fundamento de determinación, por donde la atención del discípulo queda mantenida sobre la conciencia de su *libertad*; y aunque esa renuncia excita un principio de sensación de dolor, no obstante, por lo mismo que arranca ese discípulo a la coacción, incluso de verdaderas necesidades, le muestra al mismo tiempo una liberación del múltiple descontento en que le sumen todas esas necesidades [...] El corazón llega a ser, pues, librado y aligerado de una carga que le oprime siempre en secreto, cuando, en las decisiones puras morales [...] se descubre al hombre una facultad interior, que él mismo, por lo demás, no conoce bien, *la libertad interna*; de librarse de la impetuosa violencia de las inclinaciones hasta tal punto, que ninguna, ni aun la más placentera, tenga influencia sobre una resolución, en la cual ahora debemos servirnos de nuestra razón.» Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, citamos según la traducción española de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975 (s/n de edición) (énfasis del original).

¹² *Ibid.*, p. 27.

¹³ Según Cassirer, «hay que tener en cuenta ante todo que estamos aquí, ciertamente, ante la

el determinismo mecánico al reino de los fines. La razón y las pasiones comparten dos cualidades principales: ambas provienen del ser humano y, asimismo, ambas ordenan impersonalmente. Al obedecer lo que la razón prescribe, el hombre se determina por su facultad más elevada, por aquello que lo diferencia de los animales, es decir, se humaniza. Al obedecer al impulso pasional, el hombre se esclaviza y se animaliza. El problema es que la razón legisladora no prescribe contenidos concretos. La razón ordena, pero no explicita *qué* ordena, por tanto, sólo dice que se la debe obedecer, pero en lo demás, es muda. El mandato último de la razón es, entonces, que el ser humano tiene el deber de elevarse hacia la humanidad y alejarse de la animalidad, pero carece de cualquier tipo de señalización que permita orientar a aquél que se ha *decidido* a realizar ese camino. Ni el carácter fenoménico –que en cuanto tal, como ya se afirmó, forma parte de la facticidad humana–, ni el obedecer aquello que prescribe la norma racional excluyen que ello se fundamenta en una decisión última por hacerlo.

Kant no trata el problema de la decisión como tal, ya que en su teoría se supone una vinculación última entre el conocimiento y la voluntad en tanto se obra conforme a la moralidad.¹⁴ Sin embargo, desde una perspectiva como la de Heidegger (derivada, claro está, de Kierkegaard) se puede afirmar que el sujeto de la ética kantiana sólo llega a ser libre en la medida en que es capaz de realizar una decisión última (la «resolución») en favor de una normatividad cuyo contenido no es evidente. Sólo sabe que es libre si obra por deber, pero desconoce el contenido concreto de aquello por lo cual rige sus actos y sólo conoce su forma, esto es, la universalidad y reciprocidad a las cuales se deben ajustar las máximas que los rigen, quiere, por tanto, que todos los agentes las sometan al mismo tribunal de la razón.

Creemos que este esquema basado en el rescate de la naturaleza caída es el mismo que Heidegger desarrolla en *Ser y Tiempo* para exponer el pasaje desde el sí-mismo «impropio» a la existencia «propia», el cual, más allá de su formulación en términos ontológicos, no deja de ser un *ideal fáctico* que implica una fuerte connotación ética¹⁵. El

antítesis de dos clases de determinación, pero no en modo alguno ante la antítesis de una determinación y de una ausencia de determinación pura y simple», y más adelante agrega: «[l]a voluntad y el acto son, por tanto, “carentes de libertad” cuando se hallan determinados por un objeto dado y concreto de nuestra apetencia, por un estímulo “material” específico; son libres cuando se dejan determinar por la idea de totalidad de las determinaciones teleológicas y por el postulado de su unidad.» Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993⁵ (1ª ed. en alemán, 1918), pp. 294-295.

¹⁴ Por ello afirma Cassirer: «La ética crítica no nos dice *por qué* el orden es preferible al caos, por qué la libre supeditación al imperio general de una ley que nos damos nosotros mismos es preferible al capricho de las apetencias individuales. En la crítica de la razón, de la teórica y de la práctica, se presupone la idea de la razón, la idea una última y suprema vinculación del conocimiento y de la voluntad.» Cf. Ernst Cassirer, *op.cit.*, p. 290.

¹⁵ Heidegger lo reconoce cuando afirma: «¿no se basa la exégesis ontológica de la existencia del “ser ahí” que se ha llevado a cabo en una determinada manera óntica de concebir la existencia propia, en un ideal fáctico del “ser ahí”? Así es, en efecto. Tan sólo no se debe negar este *factum*, ni concederlo

ser-ahí se encuentra yecto en el mundo y carece de cualquier tipo de relación privilegiada o relevante con alguna parte o miembro de él. Si bien el ser-ahí es *ya* en el mundo, es *ya* cabe los entes, por tanto es una abstracción ficticia querer considerarlo al modo cartesiano, como un sujeto que tiene que comprobar si el mundo exterior existe, es cierto también que el mundo, según la analítica existencial, permanece en estado de oculto. El ser-ahí es en la verdad porque es esencialmente descubridor: abre, desemboza los entes cabe los cuales *ya* es¹⁶. Pero si el ser-ahí es descubridor, ello significa que el mundo se enfrenta al ser-ahí como esencialmente opaco y que esta opacidad es tenaz, puesto que el ser-ahí tiene que «[...] asegurarse reiteradamente el “estado de descubierto” de [lo ya descubierto]»¹⁷.

A la extrañeza del mundo se suma el carácter de ser del ser-ahí en su cotidianidad. Según Heidegger, el ser-ahí cotidiano está caído en el «uno». La característica principal del «uno» es su impersonalidad. Esta impersonalidad, este abatimiento de toda originalidad es lo que Heidegger designa como impropiedad: el ser-ahí caído en el uno no es sí-mismo, sino que es como se es. Puede trazarse un paralelismo entre la descripción heideggeriana del «uno» y sus consecuencias para el ser-ahí en tanto ser libre y la concepción kantiana del agente sometido al impulso de sus inclinaciones. Ambas nos muestran una situación definida esencialmente por la falta de libertad y por la comodidad. La falta de libertad puede hacer pensar en una situación opresiva, sin embargo, tanto Heidegger como Kant describen un estado que el ser humano no sólo no quiere abandonar, sino que además se encuentra, en cierto modo, a gusto en él. Esta comodidad resulta esencialmente de la irresponsabilidad que caracteriza a tal estado. Esta falta de responsabilidad, esta autorización tácita a que otro decida en lugar de sí mismo, implica una completa ausencia de libertad, puesto que el principio del obrar es externo¹⁸. Ello nos lleva a que si la libertad es algo que debe conquistarse, se debe afirmar en consecuencia que en la sociedad contemporánea (la descripción del «uno» remite claramente a las prácticas y a la situación del individuo en la sociedad de masas) la mayor parte de la humanidad no es libre, puesto que el obrar por deber no es lo que la mayoría acostumbra (de otro modo viviríamos entre santos, voluntades

a la fuerza; hay que concebirlo en su *necesidad positiva* partiendo del objeto que es tema de nuestro estudio», M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 337 (SZ : 411).

¹⁶ «La verdad (el “estado de descubierto”) tiene siempre que empezar por serles arrebatada a los entes. Los entes resultan arrancados al “estado de ocultos”», M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, pág. 243 (SZ : 294).

¹⁷ «De aquí que el “ser ahí” necesite esencialmente apropiarse en forma expresa lo ya descubierto, *defendiéndolo así contra* el “parecer...” y la “desfiguración”, y asegurarse reiteradamente el “estado de descubierto” de ello». *Íbid.*, *loc. cit.*

¹⁸ «[...] en cuanto cotidiano “ser uno con otro” está el “ser ahí” bajo el *señorío* de los otros. No es el mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del “ser ahí”. Mas estos otros no son otros *determinados*. Por lo contrario, puede representarlos cualquier otro. Lo decisivo es sólo el dominio de los otros, que no es “sorprendente”, sino que es desde un principio aceptado, sin verlo así, por el “ser ahí” [...] El “uno” [...] prescribe la forma de ser de la cotidianidad». *Íbid.*, pág. 143 (SZ: 168).

que siempre quieren el deber), y, asimismo, la cotidianidad del ser-ahí es estar caído, esto es, bajo el imperio del impersonal.

Del mismo modo que el sujeto kantiano se enfrenta al problema de la rectitud de su obrar solitariamente, el ser-ahí heideggeriano descubre, a través de la angustia, el temple de ánimo (*Stimmung*) señalado, su radical soledad y aislamiento. La angustia singulariza al ser-ahí, le muestra su ser-en-el-mundo más peculiar, «[...] que en cuanto comprensor se proyecta esencialmente sobre posibilidades»¹⁹. La angustia, al singularizar, abre al ser-ahí como «*solus ipse*». Heidegger advierte que este solipsismo no significa la institución de una cosa-sujeto aislada en un inocuo vacío, un tener lugar sin mundo. La angustia produce lo contrario, enfrenta al ser-ahí con su ser-en-el-mundo, esto es, lo saca de su estar caído cabe los entes, de estar absorbido en el mundo y comprenderse a sí mismo como un ente entre otros entes del mundo. Rompe la familiaridad que el ser-ahí tiene con el mundo y el ser-en pasa al modo existencial del *no-en-su-casa*, de la inhospitalidad²⁰. La singularización hace patentes al ser-ahí la «propiedad» y la «impropiedad» como posibilidades de su ser.

Ya señalamos más arriba que esta soledad radical del hombre puede ser entendida como una versión secularizada de la soledad del creyente frente a la divinidad. Aunque Heidegger no hace referencia a ello, hay una relación evidente entre su tratamiento de la angustia y el «ser relativamente a la muerte» (*Sein zum Tode*)²¹ –la comprensión de la finitud de todas las posibilidades del ser-ahí en relación con esa posibilidad suprema e ineluctable que es la muerte– y el tema bíblico de la incertidumbre de la hora de la muerte. Al igual que el creyente, que sabe que Dios puede venir «como un ladrón en la noche» (1, *Tesalonicenses*, 5), y por ello debe estar preparado, el ser-ahí propio vive en la conciencia plena de esa finitud, y, por supuesto, no se entrega al *carpe diem*; incluso Heidegger hace referencia a la reflexión religiosa acerca del tema en una nota al pie de página en *Ser y Tiempo*

No es ningún azar que los fenómenos de la angustia y del temor, que siguen por todas partes sin diferenciar satisfactoriamente, hayan entrado óptica y también, aunque dentro de muy estrechos límites, ontológicamente en el círculo visual de la teología cristiana. Es lo que sucedió siempre que adquirió la primacía el problema antropológico del ser del hombre relativamente a Dios²²

La facticidad humana remite en ambos autores a una situación caracterizada por la incógnita y la sumisión. El ser humano se encuentra sometido a fuerzas que no puede dominar, pero que debe controlar si quiere ser libre. A su vez, la forma de ejercer este

¹⁹ *Ibid.*, p. 208 (SZ: 249).

²⁰ *Ibid.*, p. 209 (SZ: 251).

²¹ J. E. Rivera lo traduce como «estar vuelto hacia la muerte».

²² *Ibid.*, p. 210 (SZ: 252).

control (que es lo mismo que decir qué se debe hacer si se quiere recuperar la dignidad humana) tiene que provenir del mismo ser humano, dado que el mundo (las cosas y los demás hombres) no puede dar ninguna norma válida

Semejantes indicaciones «prácticas» no las da la vocación de la conciencia, y no las da *únicamente porque* la vocación de la conciencia avoca al «ser ahí» a volverse a la existencia, al más peculiar «poder ser sí mismo». Con las esperadas máximas inequívocamente calculables le rehusaría la conciencia a la existencia nada menos que *–la posibilidad de obrar*²³

El carácter abierto del ser-ahí, esto es de la existencia (*Existenz*), impide, a juicio de Heidegger, establecer cualquier tipo de normativa, sea ésta cual fuere, ya que su resultado sería necesariamente la falta de libertad. Pero ello es así porque el fin práctico a que las acciones se dirigen es enunciado como «el más peculiar poder-ser-sí-mismo». El ser-ahí es «abierto» porque es *ser el ahí*, porque en él se abre el ser en la comprensión. Sin embargo, no es evidente la correlación entre una absoluta libertad y la falta de normas, salvo que se entienda por libertad la más absoluta indiferencia (como Heidegger parece suponer con su concepto de existencia). El filósofo remite toda norma a una analogía implícita con la ley científica, por ello habla de normas «calculables». Sin embargo, aquí encontramos un punto que nos aleja no sólo de cualquier ética normativa, como la kantiana, sino también de la ética aristotélica, ya que el hombre prudente aristotélico necesariamente «calcula» las normas de su obrar, en la medida en que debe ponderar si su acción peca por exceso o por defecto. A partir de esta situación de carencia de normas no ligadas de antemano a la cotidianidad, así como de escepticismo con respecto a la posibilidad de establecerlas, es que Heidegger comienza a establecer aquello que diferencia sus planteos ético-políticos con respecto tanto a la filosofía aristotélica como a la kantiana, y la razón de ello estriba en el fin último antes nombrado: si el objetivo último es «el más peculiar poder-ser-sí-mismo», la individuación y la intransferibilidad de las posibilidades tienen que ser llevadas hasta el extremo²⁴.

La descripción de este *factum* nos muestra que no sólo el planteo de la ética kantiana es individualista, sino también, y más aún que el de ésta, el de la ontología fundamental. Sabemos que no es frecuente relacionar los análisis heideggerianos con este tipo de calificaciones y que ellas son consideradas usualmente como superficiales y vagas.

²³ *Ibid.*, p. 320 (SZ: 390).

²⁴ Por esta razón Hans Ebeling afirma que no se puede derivar una relación política directa entre *Ser y Tiempo* y el nacionalsocialismo y califica a la concepción de la libertad desarrollada en esta obra como «anarquismo teórico», resultado de una «ética de la muerte», que se desembaraza de cualquier forma de dirección de la voluntad, incluso la de la razón; cf. H. Ebeling, «Das Ereignis des Führers. Heideggers Antwort», en *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hrsg.), *Martin Heidegger: Innen- und Außen-ansichten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, p. 37. Aun aceptando dicha observación, en la segunda parte de este capítulo mostraremos el valor ético del hecho de que el ser-ahí deba «elegirse su héroe», el cual sí relaciona a la analítica existencial con la política.

Sin embargo, con él queremos señalar que la praxis que se desprende de ambas teorías necesariamente enfrenta al agente a un obrar en el que se manifiesta su aislamiento radical. En el caso de Kant, ello se expresa en el establecimiento de normas racionales que deberían valer para toda sociedad humana, pero que no se corresponden con lo que realmente se *hace*; en el caso de Heidegger, por medio de la singularización que resulta de la comprensión de las posibilidades más «propias». El énfasis de Heidegger en que el ser-ahí es siempre en-cada-caso-mío²⁵ tiene el propósito de señalar la intransferibilidad de las posibilidades «propias» y de hacer hincapié en la necesidad de tomar conciencia acerca de la propia responsabilidad por la propia existencia. Este punto de partida es individualista porque, si bien tiene como objetivo elucidar cómo es el ser humano en el mundo y mostrar cómo la filosofía moderna ha dado primacía a una forma de ser por sobre todas las otras, mitificándola y produciendo una ficción que, a su turno, declaraba que el mundo no era real y que debía probar su realidad frente a ella, por otro lado, los lazos que el ser-ahí tiene con el mundo deben ser quebrados de forma que se pueda romper el predominio del uno, bajo el cual el ser-ahí es en su cotidianidad. La demostración de que el concepto de sujeto es una ficción que ha terminado reificándose en la filosofía moderna no impide que la misma lógica de la pareja de opuestos «propiedad»-«impropiedad» implique un individualismo aún más radical que el de la filosofía práctica kantiana. No es posible que otro asuma la responsabilidad del ser-ahí por su propio ser, por tanto, no hay posibilidad de alcanzar un sí-mismo «propio» si no es por la resolución, del mismo modo que en la ética kantiana sólo el agente puede *querer* obrar por deber, es decir, obrar moralmente y no sólo legalmente. Heidegger comprende al ser humano desde el «ser relativamente a la muerte», la posibilidad que más lo singulariza, que más lo diferencia de cualquier otro.

La consideración heideggeriana de la existencia traduce a términos ontológicos el individualismo de origen protestante y lo transforma en disposición permanente del ser humano. Nos interesa especialmente señalar el carácter de «traducción ontológica» de esta cuestión por parte de Heidegger, pues habíamos visto cómo la interpretación de Volpi sobre la formación de la terminología de *Ser y Tiempo* mostraba la relación de la ontología fundamental con las disposiciones del alma que Aristóteles describía en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. La confrontación con la ética kantiana que hemos expuesto hasta aquí, muestra, por el contrario, el individualismo resultante de los análisis de la ontología fundamental sobre la relación con la muerte. La ontología fundamental se mueve en la dirección opuesta a una ética aristotélica, disolviendo los lazos sociales y éticos de una naturaleza humana «caída». Ello no invalida los análisis que muestran la conformación de la

²⁵ Eso significa que la esencia del ser-ahí está en su existencia. «Los caracteres que pueden ponerse de manifiesto en este ente [son] modos de ser posibles para él en cada caso y sólo esto.» *Ibid.*, p. 54 (SZ: 56).

terminología heideggeriana, pero no debe perderse de vista que esa misma terminología está puesta al servicio de un entramado conceptual que, si bien se sirve permanentemente de intuiciones y conceptos de raigambre aristotélica, los utiliza en función de una problemática inexistente para cualquier teoría aristotélica: la recuperación del «sí mismo» por parte del ser-ahí desde su caída en el uno, o, planteado en términos sociopolíticos, la posibilidad de una existencia individual y libre en una sociedad masificada e igualadora.

La ética kantiana prescribe al agente que obre por deber, que determine su obrar por la razón. La analítica existencialista, como vimos, se presenta como contraria a cualquier tipo de prescripción práctica y niega entenderse como una ética. De todos modos, hay afirmaciones a lo largo de la obra que claramente remiten a algún tipo de ideal fáctico del ser-ahí, por ejemplo, cuando Heidegger afirma:

si el «ser ahí» se interpreta regularmente por el «estado de perdido en el curarse del "mundo"», ¿no será la determinación de las posibilidades óntico-existenciales alcanzada marchando en contra de ello y el análisis existencialista fundado en la misma el modo de abrirse tal ente adecuado a éste mismo? ¿No se convertirá entonces lo violento de la proyección en la liberación del contenido fenoménico y no desfigurado del «ser-ahí»?²⁶

Las posibilidades óntico-existenciales sólo se alcanzarán revirtiendo el «ser caído» del ser-ahí y hay un contenido fenoménico de éste que debe ser liberado de la desfiguración que sufre el ser-ahí en su cotidianidad. Ya vimos que este contenido fenoménico remite al más peculiar poder-ser-sí-mismo. Heidegger justifica la dirección de este análisis sosteniendo que dado que el ser-ahí no posee una instancia de su poder-ser más alta que la muerte, el modo «propio» del poder-ser entendido como resolución que precursa la muerte no puede ser arbitrario.

Es evidente que la vívida descripción que hace Heidegger del «uno» y de la cotidianidad no está, para usar la fórmula weberiana, «libre de valores». La analítica existencialista se pretende un discurso *wertfrei*, con ese propósito, lo que Heidegger llama «el peculiar formalismo y vacuidad de toda caracterización ontológica»²⁷ le permitiría ponerse a salvo de cualquier prescripción o valoración no explícita. Es manifiesto, a pesar de la pretensión de que ello es una pura descripción, el dictamen negativo que Heidegger expide acerca de la cultura urbana contemporánea²⁸. Más allá del acuerdo o no con el diagnóstico

²⁶ *Ibid.*, p. 340 (SZ: 414) (énfasis del original).

²⁷ *Ibid.*, p. 271 (SZ: 330).

²⁸ La sospecha de que la descripción fenomenológica de la estructura del ser-en-el-mundo ya ha optado previamente por un ideal o una forma de vida específica aparece expresada por Alphonse de Waelhens en su temprana obra sobre Heidegger. Allí afirma, luego de exponer la modalidad impropia de la existencia: «El lector podrá por sí mismo juzgar si todas las descripciones que acabamos de hacer respetan en realidad aquel principio antes formulado, según el cual la existencia cotidiana no debe ser considerada en ningún sentido desde el punto de vista de la apreciación moral», A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, (1942), trad. esp.: *La filosofía de Martin Heidegger*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1986², p. 104.

heideggeriano, el juicio masivamente negativo acerca de la vida cotidiana dominada por lo público (*Öffentlichkeit*) acentúa los ecos de la antropología protestante en *Ser y Tiempo*, esto es, aquéllos que están ligados al radical aislamiento individual en que se encuentra el ser humano²⁹. La consecuencia de ello es clara: el andamiaje de la argumentación heideggeriana, independientemente de la segura procedencia aristotélica del concepto de cura o cuidado (*Sorge*), lleva a una concepción práctica completamente antiaristotélica.

Una filosofía práctica de raigambre aristotélica nunca podría haber puesto al ser humano en una orfandad tal acerca de qué es lo bueno ni tampoco, como veremos inmediatamente, podría encontrarlo a través de la vocación de la conciencia (*Gewissen*) (entendiendo este término en su significado heideggeriano). Vemos que la impronta aristotélica señalada por los intérpretes no se manifiesta en este nivel de análisis, ya que la voluntad heideggeriana de asimilar los conceptos aristotélicos a la ontología histórica del ser-ahí que bosqueja durante los años anteriores a *Ser y Tiempo* sólo puede llevarse a cabo mediante un forzamiento de aquéllos³⁰. Las interpretaciones heideggerianas de los conceptos aristotélicos tienen una clara impronta de Kierkegaard (sobre todo en el carácter de salto que implica la «resolución»), lo que las aleja de cualquier aristotelismo consecuente.

La situación a que llegamos tiene algo de paradójico, pues si la impronta aristotélica de los conceptos heideggerianos trascendiera significativamente hacia su descripción de la situación existencial del ser-ahí, su analítica existencial hubiera sido menos individualista, pero, por el contrario, como en Heidegger es muy fuerte el influjo de la concepción

²⁹ Jürgen Habermas había señalado esta cuestión ya en 1959: «[...] en *Ser y Tiempo* quedaban elevados a un rango ontológico, bajo el título de forma de ser cotidiana del “uno”, los conceptos que había puesto en circulación la crítica de la cultura, desde Oswald Spengler hasta Alfred Weber. Y como correlato de ello, estaba la radicalidad luterana del proyecto de la “existencia auténtica”, que, “precurando la muerte”, se asegura de su totalidad.» Jürgen Habermas, «La grandeza de un influjo (1959)», en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, trad. de M. Jiménez Redondo de la 3ª ed. aumentada, p. 69.

³⁰ Las interpretaciones evolutivas del pensamiento de Heidegger en los veinte traslucen esta asimilación del aristotelismo a Kierkegaard. Volpi equipara la deliberación y la elección aristotélicas a la constitución del ser-ahí, al cual siempre le va su propio ser y tiene que decidir qué hacer con éste, por ello afirma, identificando *phrónesis* y la propiedad del ser-ahí: «[y] así como para Aristóteles siguiendo la *phrónesis* se tiene éxito en ese decidir y en ese actuar que es la vida, para Heidegger, el ser-ahí se realiza en forma auténtica (*phrónimos*) sólo cuando se dispone a escuchar el llamado de la conciencia y reconoce este deber-decidir como el propio *érgon*, como la propia tarea específica o, mejor aún, como el propio ser mismo, asumiéndose todo el peso y sin reparar en la ayuda que el “Se” impersonal le ofrece.», Volpi, *op.cit.*, p. 358. Theodore Kisiel muestra cómo Heidegger intenta asimilar conceptos de la ética y la retórica aristotélicas e indica la continuidad de los escritos anteriores con *Ser y Tiempo*: «Heidegger’s language [en 1924] reminds us of his later depiction of what it means for authentic Da-sein to be truly “there” in its situation [...] In fact, Heidegger will soon translate *ethos*, in the language of *B[eing and] T[ime]*, as the action of resoluteness receptive to the call of conscience, the call of the situation.» Theodore Kisiel, «Situating Rhetorical Politics in Heidegger’s Protopractical Ontology. 1923-25: The French Occupy the Ruhr», *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 8 (2) (2000), p. 194.

protestante³¹, ello le impide cualquier consideración del ser-ahí que no ponga como notas esenciales la propia responsabilidad y, paralelamente, el aislamiento en que se halla yecto, carente de cualquier asociación humana mediadora o de hábitos que puedan volverse una disposición segura hacia lo bueno³².

Tanto el hombre de la ética aristotélica como el de la analítica existencialista viven inmediatamente relacionados con el mundo circundante. Pero las coincidencias terminan allí. El hombre del que habla Aristóteles no se *enfrenta* al mundo circundante, éste no le es extraño ni hostil. La irmediatez del ser-ahí con relación al mundo que lo rodea y sin el cual no es, no significa que esa familiaridad implique «confianza» en el mundo, como sí ocurre con el agente aristotélico. El mundo circundante de que se cura el ser-ahí está esencialmente oculto, así como lo está el ser-ahí para sí mismo. Por el contrario, el *phrónimos* no necesita singularizarse en relación con él ya que la vida buena a la que aspira y el *ethos* que comparte con su sociedad no implican una *diferenciación respecto de ella* sino el desarrollo más alto –y al mismo tiempo posible– al que puede aspirar dentro de una sociedad orgánica y que, en la propia ética aristotélica se reconoce como tal. La diferenciación y jerarquización de los modos de vida del libro X de la *Ética a Nicómaco*, en tanto es una exposición de la jerarquía social y honorífica a la que podía aspirar el ciudadano de la polis, no es equiparable a lo que Heidegger, siguiendo la tradición protestante llama «singularización» (*Vereinzellung*), la cual se lleva a cabo *contra y a pesar* de las tendencias y maneras de pensar en la sociedad (en términos de Heidegger, destruyendo las ilusiones del «uno»). Desde una perspectiva heideggeriana (y salvando el anacronismo obvio), hasta se podría preguntar si a los miembros de la polis no les ha sido arrebatado su ser, dado que no hay en ella escisión entre lo público y la conciencia individual. Ello tiene su traducción política en la continuidad que, según el Estagirita, existe

³¹ John van Buren explica claramente esta situación: «According to Luther, “it is not that philosophy is evil” in itself for the Christian, but rather its “misuse”. One should “philosophize well”. The Luther-scholar Ebeling, with whom Heidegger later collaborated, argues that Luther defends the “true Aristotle” against Scholastic misinterpretations. Indeed, despite Luther’s sweeping rhetorical condemnations of Aristotle, his *destructio* of Aristotelian Scholasticism and of Aristotle’s own theological metaphysics entails simultaneously not only a retrieval of primal Christianity, but also (as in Kierkegaard) a highly creative and non Scholastic appropriation of Aristotle’s concepts of *physis*, *kinesis*, *dynamis*, *steresis*, etc., in his physics and practical writings.» J. van Buren, «Martin Heidegger, Martin Luthær», en Theodore Kisiel and John van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the start. Essays in his earliest thought*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 169. Sobre el tema del luteranismo, también J. E. Rivera, en las notas a su traducción de *Ser y Tiempo*, encuentra que conceptos como el de «conciencia» y «culpa» («deuda» en la traducción de Gaos) se basan en que Heidegger «busca en qué consiste la radical culpabilidad de la existencia humana como tal. Muy probablemente hay aquí una influencia de la teología luterana [...]», cf. *op.cit.* nota de la p. 490.

³² Acerca de la «tranquilidad de conciencia», Heidegger afirma: «Su misión es hacer decir al hombre de sí: “soy bueno”; ¿quién puede decir esto y quién quisiera confirmarse en ello menos que justamente el bueno? En esta imposible consecuencia de la idea de la tranquilidad de conciencia no hace más que ponerse en primer término el hecho de que la conciencia voca un “ser culpable”», SyT,

en las agrupaciones humanas, desde la familia hasta la *polis*. Recordemos, además, para señalar las diferencias entre el *phrónimos* y el sí-mismo «propio», que Aristóteles no señala como modelo del *phrónimos* al sabio, al guerrero valiente o al hombre piadoso (todos los cuales podrían ser identificados como modelo del sí-mismo «propio»), sino al hombre público por excelencia, al político, más precisamente a Pericles:

[...] pensamos que Pericles y los que son como él son prudentes porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres, y pensamos que ésta es una cualidad propia de los administradores y de los políticos³³

No hay ninguna duda, de acuerdo a la caracterización que hace de lo público en *Ser y Tiempo*, de que ni los políticos ni los administradores podrían ser para Heidegger el modelo del ser-sí-mismo «propio». Se podría replicar que el político no agota la extensión del conjunto «hombres prudentes», sin embargo, aun aceptándolo, es necesario concluir que el *phrónimos* representa un tipo humano sumamente alejado de aquél que decide acerca de su existencia en la soledad del llamado de la conciencia, puesto que para el ser-ahí descrito por Heidegger la angustia es un estado de ánimo señalado, mientras que para el hombre prudente aristotélico ella es irrelevante, si no un exceso. El problema, entonces, es determinar si el ser-ahí puede, en la liberación de su contenido fenoménico no desfigurado, más allá de la declarada vacuidad formal de la ontología, ajustarse a algún tipo de *ideal fáctico*.

La elección de un ser-sí-mismo, que como tal es de orden existencial, es decir, que no pertenece a la estructura existencial, tiene como correlato existencial la resolución. A su vez, éste, la verdad más propia del ser-ahí, es atestiguado por el fenómeno de la conciencia. Ella llama al ser-ahí, que está perdido en el «uno». Este llamado de la conciencia no se produce a través de la exposición de un contenido concreto, ni del ejercicio de la crítica, sino simplemente del silencio. Esta sacudida provocada por la conciencia al ser-ahí, resalta su carácter de *factum*, que comparte con la angustia. La conciencia se revela al ser-ahí análogamente a como la razón práctica demuestra su propia realidad en Kant. La conciencia es por esencia, al igual que el ser-ahí, en-cada-caso-la-mía. No obstante, previene Heidegger, ello no la vuelve meramente subjetiva, sino todo lo contrario: su carácter existencial vuelve a su llamado tanto más inequívoco e inexorable. Agrega Heidegger: «[a] la “objetividad” de la invocación sólo se le hace justicia cuando la exégesis le respeta su “subjetividad”, que es lo que le rehúsa al “uno mismo” el predominio»³⁴. Esta

p. 317 (retocada), (SZ, 386).

³³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. por María Araujo y Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, (1140 b 6-9). Acerca de la cuestión del tipo del hombre prudente y quién lo representa mejor, el sabio o el político, cf. Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1993³, pp. 51-63.

³⁴ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 303 (SZ: 370).

denegación del predominio del uno es lo resuelto por la resolución. ¿A qué debe resolverse? «La respuesta sólo puede darla la resolución misma»³⁵. Al igual que la conciencia, cuyo contenido llamado es el ser-ahí mismo, la resolución es vacía, en tanto sus contenidos concretos sólo pueden derivarse de la posibilidad fáctica del caso. Volvemos a encontrar en Heidegger el mismo tipo de punto de partida para la praxis que ya habíamos visto en Kant: por medio de la conciencia, el agente descubre su estado de heteronomía, su estar caído, a esta toma de conciencia debe seguir el hecho de la decisión, que es lo que permite alcanzar la libertad; pero la decisión como tal no tiene un contenido que no sea la misma persona que decide y se elige a sí misma³⁶, es decir, es libre y no queda sometida a la tiranía de las pasiones³⁷.

Todo ello permite ver un poco mejor la cuestión de la filosofía práctica en *Ser y Tiempo*. Como ya señalamos, la elucidación heideggeriana se presenta como un análisis ontológico, sin embargo, no están ausentes en él las cuestiones que tradicionalmente se incluyen bajo el rubro «ética». Ello es así por la naturaleza misma de la analítica existencial, su pretensión de colocar todo *sub specie ontologiae* lleva a la anexión voraz de dimensiones de análisis como otras tantas partes de la estructura del ser-en-el-mundo. Dada la forma en que Heidegger presenta el problema del ser-ahí propio, es muy difícil no concluir de ello que alcanzarlo tiene el carácter de un imperativo moral, puesto que en ello va la libertad del ser-ahí. No se responde a la cuestión afirmando que tanto el ser «propio» como el «impropio» son posibilidades de ser del ser-ahí. Si queremos analizar las consecuencias que se desprenden en el plano práctico (más allá del carácter previo a él que la ontología fundamental se atribuye) la discusión nunca podría estribar en el carácter ontológico de la «propiedad» y la «impropiedad», sino en si el ser-ahí puede ser libre en ambas. Y la respuesta del Heidegger de *Ser y Tiempo* a ello es clara: en el «uno» no hay libertad. El ser-ahí es libre en la medida en que es fundamento de una imposibilidad: «la libertad sólo es en la elección de una [de las posibilidades existenciales del ser ahí], es decir, en el no haber elegido y no poder elegir también otras»³⁸. Pero ello sólo es posible si el ser-ahí quiere-tener-conciencia, esto es, oye la invocación de la conciencia, que abre el más peculiar ser-culpable, el cual permanece cerrado para el «uno»³⁹.

El problema de la «propiedad» del ser-ahí implica que la ontología fundamental necesariamente debe decidirse por posibilidades ónticas determinadas, las cuales se

³⁵ *Ibid.*, p. 324 (SZ: 395) (trad. retocada).

³⁶ La conciencia no puede dar máximas utilizables, afirma Heidegger, porque su vocación «no abre nada que pudiera ser positivo o negativo en el sentido de *aquello de que cabe curarse*, porque mienta un ser completamente distinto en sentido ontológico, la *existencia*», *Ibid.*, p. 320 (SZ: 390).

³⁷ Las pasiones en el sentido clásico del término en el caso de Kant y las pasiones «democráticas», es decir, de la sociedad de masas y de la mayoría (del «uno»), en el caso de Heidegger.

³⁸ *El ser y el tiempo*, p. 310 (SZ: 378).

³⁹ *Ibid.*, p. 313 (SZ: 382).

traducen en conductas concretas, esto es, una ética sustantiva. Aunque Heidegger no explicita concretamente ninguna concepción de lo bueno, ello no quita que el ser-ahí existe propiamente sólo a partir de la resolución (el modo de ser impropio es irresuelto). Además, si se enfoca el problema a partir de la posibilitación de la praxis, ella presenta, creemos, importantes coincidencias con la ética kantiana, con su individualismo, su consideración de la voluntad como aislada y ya caída, su mismo formalismo (en tanto, al menos explícitamente, carece de contenidos) y su misma pretensión de universalidad⁴⁰. El hecho de no establecer teóricamente un conjunto de normas concretas no significa que la ontología heideggeriana se haya privado de responder a cuestiones centrales de filosofía práctica. Establece la situación concreta del hombre capaz de obrar, establece las condiciones que hacen posible la libertad y las que la imposibilitan y, por último, establece una concepción formal de lo bueno que le permite juzgar las posibilidades concretas a las que los agentes se enfrentan. Más allá del carácter fundamental de la ontología heideggeriana y de su elucidación de la facticidad previa a toda teoría y toda praxis, las cuestiones tratadas desembocan inevitablemente en el concepto de autonomía. Si bien no puede hablarse en sentido estricto de autonomía porque ni la conciencia ni la resolución legislan de manera específica, sin embargo, los parámetros bajo los cuales Heidegger trata la «propiedad» del ser del ser-ahí sólo pueden ser comprendidos a partir de la dicotomía «autonomía-heteronomía»; de otro modo, no se entiende por qué el uno implica la pérdida de la libertad⁴¹. Ello tiene que ver, también, con el concepto heideggeriano de «propiedad», que, incluso si concediéramos que no es un concepto con una fuerte connotación ética, sí es claro que, tal como es tratado en *Ser y Tiempo*, implica un tipo de interpelación al lector que sólo podría ser calificada de protréptica.

Puede parecer paradójico referir un adjetivo semejante a una obra que tiene entre sus conceptos centrales la angustia y que hace de la relación con la muerte aquello que singulariza al ser humano. No hay duda de que *Ser y Tiempo* tiene un *pathos* claramente expresionista⁴², hecho que establece sólidas vías de comunicación entre la obra heideggeriana y otras producciones culturales de ese momento. Sin embargo, la elucidación en términos ontológicos no neutraliza las opciones prácticas de esa misma ontología ni evita la aparición de la voz del propio Heidegger entre las estructuras formales del ser-ahí.

⁴⁰ Kisiel resume las características que debería tener el conocimiento práctico sobre el ser-ahí derivado de la ontología fundamental: «The comprehensive 'theoretical' virtue, the authentic understanding of philosophy, *sophía*, in turn would now become the comprehensive temporal science of the ever unique human situation [...] which is "in each case mine (ours)", with each human being or generation allotted its own time, must accordingly develop those peculiarly universals sensitive not only to the distributive "each" (*jedes*) but also to its varying temporal contexts [...]», Kisiel, *op.cit.*, pp. 196-197.

⁴¹ «El *Dasein* no es absolutamente dueño de sí; lo llega a ser», A. de Waelhens, *op.cit.*, p. 200.

⁴² En el capítulo 2, nota 7, hemos señalado las características principales del concepto artístico y literario de «expresionismo».

Obviamente *Ser y Tiempo* no es una exhortación a una vida feliz, y ni siquiera es un tratado acerca de la vida buena; no obstante, busca en el lector –si se permite la expresión– una toma de conciencia para la cual, creemos, el término más aproximado es el de predicación protréptica. Esta toma de conciencia es señalada por Heidegger cuando afirma que el ser-ahí resuelto puede convertirse en la «conciencia» de los otros⁴³. Por ello el querer-tener-conciencia que acompaña la resolución precursora es análogo a la conversión religiosa⁴⁴, de él resulta la transformación del ser-con, de la relación del ser-ahí con sus semejantes.

El pasaje desde el individuo a la comunidad

El análisis presentado hasta ahora se limita a la dimensión puramente individual del ser-ahí. Por más que el ser-ahí es siempre ya en un mundo, es decir, que en él existencia implica ser-cabe-los-entes y ser-con-otros, el pasaje desde la «impropiedad» a la «propiedad» es tratado a lo largo de *Ser y Tiempo* bajo la forma de una saga individual. La dirección de *Ser y Tiempo* es la ruptura del ser-ahí con el mundo de la cotidianidad, el mundo del «uno». La resolución significa en última instancia que el ser-ahí debe reapropiarse de su ser que le fue quitado por el «uno». No debe pasarse por alto este lugar central que tiene el concepto del «uno» o impersonal en la construcción que forma *Ser y Tiempo*. Este concepto es el que designa en primera instancia toda dimensión colectiva y social, por tanto, sólo a partir de este concepto puede construirse una teoría de lo político que se base en la ontología fundamental. Dicho de otro modo, por más que en *Ser y Tiempo* la consideración de la vida moderna sea claramente negativa, no se debe perder de vista que toda la argumentación heideggeriana referida a lo colectivo parte de esta facticidad del ser-ahí «caído» en el «uno» y que debe remontarla y recuperarse de ella⁴⁵.

Ahora bien, si la obra finalizara aquí, sería un eslabón más en la larga cadena de textos que desde Platón en adelante plantean la huida del mundo como el supremo bien del ser humano. ¿Por qué hablar de «huida»? Porque la resolución tiene como resultado una singularización radical cuyo significado es ambiguo, pues puede entenderse desde una forma de diferenciación hasta un aislamiento con respecto al mundo del «uno». Responder

⁴³ *El ser y el tiempo*, p. 324 (SZ: 395).

⁴⁴ Este tema ya ha sido mencionado por Michael Zimmermann en su obra *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Athens, Ohio University Press, 1986, segunda edición revisada.

⁴⁵ Klaus Held señala esta cuestión como una falencia grave en *Ser y Tiempo*. «[...] Heidegger indeed most definitely saw the significance of this phenomenon [Öffentlichkeit], but because he assigned it exclusively to the existential mode of inauthenticity he could not do it justice. *Being and Time* does not explain how a public world is conceivable as the shared living space of authentic intersubjective existence», cf. Klaus Held, «Authentic Existence and the Political World», *Research in*

que la propiedad no implica la ruptura de los lazos con los demás seres humanos elude la cuestión de la singularización, la cual está ligada a «salir del “estado de perdido” en el “uno”»⁴⁶. La vida social está caracterizada como pérdida, la singularización del ser-ahí es una recuperación del sí-mismo frente a esa pérdida. De este modo, la analítica existencial tendría entonces una grave falencia: sólo existiría una dimensión individual de la «propiedad», pero no una colectiva. El ser-ahí resuelto puede ser «propio», pero no podría serlo el ser-con-otros. El ser-ahí se singulariza en la medida en que quiebra las «habladurías» del «uno», esto es, cuando logra apresar el ser de los entes y el de sí mismo rompiendo el estado-de-interpretado vigente en la cotidianidad, por el cual, todo «se sabe» por una comprensión de término medio sin que haya una patentización de aquello de que se habla. En consecuencia, el ser-uno-con-otro, esto es, la relación que el ser-ahí tiene en la cotidianidad con aquellos que su modo de ser no es el del «útil», es exclusivamente una dimensión «impropia». La caracterización masivamente negativa de la cotidianidad parece imposibilitar, dentro del sistema conceptual de la obra, una resolución colectiva por la «propiedad». La argumentación heideggeriana sobre la singularización implica diferenciación, incluso en un sentido sociopolítico. Ella no debe entenderse como una mera aspiración a la distinción social, sino como una separación del ser-ahí respecto del dominio que la sociedad moderna ejerce sobre él. Por consiguiente, la singularización no puede tener lugar sin la diferenciación, y ésta, por tanto, necesita del horizonte del cual se diferencia, esto es, del «uno».

Con todo, Heidegger reconoce la posibilidad de un ser-con «propio». El ser-ahí es capaz de «gestarse históricamente», dando paso a la historicidad «propia». La función de esta temporalización del ser-ahí en la filosofía heideggeriana es explicar la posibilidad de que el ser-ahí tenga una historia. Por tal, Heidegger entiende un «advenir», es decir, un estar orientado hacia el futuro, como lo está el ser-ahí «propio» para enfrentar la muerte, desde una repetición, esto es, una revocación (un nuevo llamado) de lo que en el hoy sigue actuando en cuanto pasado⁴⁷. El desarrollo de la pregunta por el ser y la destrucción de la historia de la ontología son un ejemplo de esta revocación del pasado:

El desarrollo de la pregunta que interroga por el ser tiene, pues, que sacar del más peculiar sentido del ser del preguntar mismo, que es ser un preguntar histórico, la sugerencia de preguntar por su peculiar historia, es decir, de volverse historiográfico, para ponerse, con la apropiación positiva del pasado, en la plena posesión de las

Phenomenology, 1996, vol. 26, p. 38.

⁴⁶ *El ser y el tiempo*, p. 325 (SZ: 396). Heidegger responde a la crítica de solipsismo afirmando: «la resolución no desliga, en cuanto “ser sí mismo” propio, al “ser ahí” de su mundo, no lo aísla reduciéndolo a un yo flotante en el vacío. ¿Cómo podría hacerlo –si en cuanto “estado de abierto” propio no es nada más que el “ser en el mundo” propiamente?», *Ibid.*, p. 324 (SZ: 395) (énfasis del original).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 416 (SZ: 509).

más peculiares posibilidades de la pregunta que interroga por el sentido del ser⁴⁸

La historiografía está impedida de llevar a cabo esa apropiación positiva del pasado porque lo ve como una cosa y no puede comprender las posibilidades peculiares de ese pasado, que no sólo «ya no es», sino que precede siempre al ser-ahí. El pasado no es algo que quede a sus espaldas, el ser-ahí es su pasado⁴⁹, al igual que la filosofía es su historia y debe apropiársela para llevar a cabo la necesidad que está en ella. Podemos observar que la «propiedad» del ser-ahí cumple, con respecto a su pasado, el mismo periplo que Heidegger realiza a través de la historia de la filosofía. Heidegger vuelve a plantear el problema que «tuvo en vilo el meditar de Platón y de Aristóteles, cierto que para enmudecer desde entonces *como pregunta expresa de una investigación efectiva*»⁵⁰. La posibilidad de volver a preguntar aquello que se ha convertido en algo comprensible de suyo, algo que ha pasado a formar parte del estado-de-interpretado, característico del «uno», es lo que Heidegger entiende como «apropiación positiva» del pasado. Por ello el pasado debe ser revocado. En el pasado del ser-ahí están sus posibilidades heredadas, aquello que lo «arranca a la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos y [traen] al “ser ahí” a la simplicidad de su “*destino individual*”»⁵¹. El ser-ahí se hace tradición de sí mismo en una posibilidad heredada y, sin embargo, elegida.

¿Qué es lo que hereda y qué es lo que elige el ser-ahí, de modo que se geste históricamente y se geste-con otros? El pasaje de la dimensión individual a la colectiva en *Ser y Tiempo* está presentado de manera muy sucinta por Heidegger y se da como por una especie de *Diktat*:

Pero si el «ser ahí» que es en forma de «destino individual» existe, en cuanto «ser en el mundo», esencialmente en el «ser con» otros, es su gestarse histórico un «gestarse con» y constituido como «destino colectivo». Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo⁵²

El término «destino individual» indica la precedencia del pasado en el advenir del ser-ahí, es decir, en el destino individual se ponen en juego las posibilidades de la tradición de la herencia del ser-ahí. Pero «destino colectivo» se contrapone a ser-uno-con-otro, que es el modo de ser del ser-ahí en la cotidianidad. El destino colectivo es el ser-con otros «propio». ¿Cómo es posible el destino colectivo si la dimensión colectiva en *Ser y Tiempo* es caracterizada de forma masivamente negativa? El destino colectivo no es una mera suma de destinos individuales, al igual que el ser-uno-con-otro tampoco es un estar juntos varios

⁴⁸ *Ibid.*, p. 31 (SZ: 28).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 30 (SZ: 27).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 11 (SZ: 3) (énfasis del original).

⁵¹ *Ibid.*, p. 414 (SZ: 507) (énfasis del original).

sujetos. ¿Cómo puede forjarse un destino colectivo un pueblo, si ello no está relacionado con una suma de individuos? La respuesta de Heidegger es: en la coparticipación y en la lucha⁵³. El interrogante es entonces quién lleva adelante esta lucha, la cual no puede entenderse, repetimos, como una suma de decisiones individuales sino como una obra colectiva. El «destino colectivo» se forja a partir de una serie de conceptos: «herencia», «repetición», «instante» y «resolución».

La «resolución precursora» funda la repetición de una posibilidad de existencia *sida*. A ello lo llama Heidegger «el elegirse el “ser ahí” su héroe»⁵⁴. Esta irrupción de una figura como la del héroe para elucidar el concepto de «repetición» puede parecer confusa. Sin embargo, una anécdota relatada por Hans-Georg Gadamer acerca de su primer curso con Heidegger en 1923 y reproducida por Otto Pöggeler puede arrojar alguna luz sobre la cuestión:

[...] debido a una severa enfermedad Gadamer utilizaba el tranvía para ir hacia la universidad; en eso ve a su profesor saliendo apresuradamente y vestido con un traje negro. La clase había sido suspendida, pues Heidegger quería rendir su último homenaje a Albert Leo Schlageter.⁵⁵

Recurrimos a la biografía de Heidegger en los años inmediatamente anteriores a *Ser y Tiempo* porque tanto el concepto de «héroe» como el otro del que ahora nos ocuparemos, «generación», son introducidos sin relación aparente, pero aparecen en la elucidación de conceptos clave de la obra. Si la repetición significa «elegirse un héroe», es clara la elección que Heidegger había hecho ya en 1923. Es perfectamente válido suponer que la ontología histórica que Heidegger está teorizando se basa en parte en su propia biografía, de otro modo no se comprende qué significado podría tener una referencia al «héroe». El héroe Schlageter es quien se resuelve precursando la muerte, es decir, es en la posibilidad suprema que la «situación» le daba y lo es en el modo del «instante» (*Augenblick*). Este término, al igual que el de repetición, tiene su origen en la filosofía de Kierkegaard, de la cual lo toma Heidegger y tiene una importancia fundamental en *Ser y Tiempo*, donde lo define del siguiente modo:

Al presente retenido en la temporalidad propia, y que por ende es un *presente propio*, lo llamamos el *instante*. Este término debe entenderse en sentido activo, como éxtasis. Significa la salida fuera de sí, resuelta, pero *retenida* en la resolución, por la

⁵² *Ibid.*, p. 415 (SZ: 508).

⁵³ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 416 (SZ: 509)

⁵⁵ Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München, Karl Alber, 1992, p. 284. Recordemos que A. L. Schlageter fue un miembro de los *Freikorps* y militante nacionalista que en 1923 será fusilado por las tropas francesas ocupantes de la cuenca del Ruhr por realizar actos de sabotaje. El fusilamiento despertó una ola de indignación en toda Alemania. Más tarde los nacionalsocialistas en el poder organizarán un verdadero culto de su figura, presentándolo como el «hombre nuevo» del nazismo. Cabe recordar también que el primer discurso público de Heidegger como rector fue un homenaje a Schlageter.

que el ser-ahí sale de sí a lo que en la situación comparece en forma de posibilidades y circunstancias de las que es posible ocuparse. El fenómeno del instante *principalmente* no puede ser aclarado por el *ahora*.⁵⁶

Heidegger define al «instante» como el presente propio, ve en él la condición de la resolución. A diferencia del presente «impropio», que entiende el tiempo como una sucesión continua de «ahoras», en el instante el ser-ahí se resuelve a lo que se le presenta como posibilidades propias en la situación, es decir, bajo la primacía del futuro y de la disposición resuelta hacia la culminación de el futuro del ser-ahí, el ser-relativamente-a-la-muerte. En el concepto de «instante» hay una clara resonancia de la idea de «tiempo indicado, debido». Repetir el sacrificio de Schlageter frente al invasor extranjero es «hacerse tradición» partiendo de la «herencia» que el ser-ahí toma sobre sí, es la realización de la «elección de su héroe» por parte del ser-ahí, tal como Heidegger lo indicaba en el § 74. Ello permite comprender mejor lo que significaba a juicio de Heidegger que la ontología fundamental se basara en un ideal fáctico del ser-ahí y que éste, en lugar de ser negado, debía ser comprendido en su *positiva necesidad*⁵⁷.

Recordemos el texto citado en la página 62 de este trabajo: allí Heidegger afirmaba que en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destino común del ser-ahí *en y con su «generación»* es lo que constituye el acontecer pleno y «propio» del ser-ahí. De este modo, introduce un término mediador entre el ser-ahí, que como tal es individual, y la comunidad: la «generación» (*Generation*). Heidegger remite al tratamiento que hace Dilthey del término en su artículo de 1875, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*, como ilustración de su sentido. Sin embargo, en *Ser y Tiempo* no da ninguna explicación de su significado, solamente atribuye al ser-ahí tener un destino colectivo «en y con su generación». En tanto ser-ahí «propio», es destino individual, en tanto ser-con «propio» es destino colectivo. El ser de la «generación», por el contrario, queda en una completa oscuridad. No obstante, a pesar de esta referencia, es llamativo que caracterice la «generación» a partir de la lucha, ya que en la exposición que hace Dilthey de este concepto, las generaciones son divisiones etarias a lo largo del tiempo pero de ninguna manera comunidades de lucha⁵⁸. Heidegger, incluso, parece exponer su concepción de la historicidad y el concepto de «generación» que le es afín como si fuera una mera glosa de las investigaciones de Dilthey, por ello señala que:

Lo único que le interesa al siguiente análisis [de la historicidad] es el promover por su parte, preparándole el camino, la asimilación de las investigaciones de Dilthey que sigue teniendo por delante la generación actual.⁵⁹

⁵⁶ *Ser y Tiempo*, p. 355 (citamos según la traducción de J. E. Rivera, levemente retocada) (SZ: 447).

⁵⁷ *El ser y el tiempo*, p. 337 (SZ: 411) (énfasis del original).

⁵⁸ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band V, Erste Hälfte, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Stuttgart, B. G. Teubner, 1982⁷, pp. 35-40.

⁵⁹ *El ser y el tiempo*, p. 408 (SZ: 499).

«La generación actual» tiene, evidentemente, un significado autorreferencial. De todos modos, no puede darse por sentado que el término tenga el mismo significado en ambas ocasiones, ya que la referencia a Dilthey en la primera aparición puede ser vista como un eufemismo para referirse a «la juventud estudiosa», esto es, como el tipo de vocativos usuales en los discursos académicos y lecciones inaugurales en las primeras tres décadas del siglo XX. En ambos casos, no obstante, Heidegger plantea los problemas de forma que se presentan, por una parte, como imperativos de la hora y, por otra, como dirigidos a un grupo social en especial, la «generación»⁶⁰. En consecuencia, es la segunda aparición del término la que obliga a preguntarse acerca del significado de la lucha que Heidegger atribuye a la «generación» en la conformación de la historicidad y quiénes podrían constituir esa generación. Este párrafo ya fue señalado por algunos comentaristas, sin explicarlo, y pudorosamente dejado de lado⁶¹.

Creemos que la oscuridad en que queda este problema se debe a la imposibilidad de resolver de manera satisfactoria aquello que Heidegger designa como «gestarse histórico» o acontecer de una comunidad. El hincapié de Heidegger en la necesidad de romper el dominio del «uno» y alcanzar el poder-ser-más-propio por parte del ser-ahí resulta difícil de conciliar con la posibilidad de revocar la herencia de la tradición. Esta dificultad se hace patente en el momento en que para alcanzar una concepción orgánica de la comunidad y que no sea entendida como un mero agregado, lo que, obviamente, remitiría a una concepción liberal de ella, Heidegger atribuye al ser-ahí, el que, en tanto existe, es *esencialmente* con otros. Ello no presentaría problemas teóricos, puesto que es lo afirmado en el § 26 de *Ser y Tiempo*. Lo que vuelve problemática esta postulación del destino colectivo es la simultaneidad de los destinos individuales que permiten el gestarse-con. Esta simultaneidad no puede darse precisamente por las razones que dio Heidegger para caracterizar la impropiedad y el mundo de la cotidianidad, al cual, el ser-ahí se sustraía, gracias a su correr al encuentro de su posibilidad más «propia» y enfrentar la muerte oyendo la vocación de la conciencia, no acallándola, como hace el «uno». Este sustraerse, este singularizarse es la nota esencial del ser-ahí. Por tanto, el concepto «generación» viene a

⁶⁰ Es significativo notar que en el «segundo Heidegger» continuarán este tipo de interpelaciones *ex cathedra* que estipulan una tarea de la hora que se presenta acuciante, pero a diferencia de las de la década del veinte, dirigidas a la «generación», en los escritos posteriores serán convocados «los alemanes», lo que también trae aparejado un cambio de mandato: en los veinte éste consistía en la comprensión de la obra de Dilthey, en los treinta será la comprensión cabal, no meramente literaria, de la obra de Hölderlin.

⁶¹ Alphonse de Waelhens señalaba que las consideraciones acerca de la historicidad y el pueblo están en *Ser y Tiempo* «muy desvaídas y, al parecer, *pro tempore*», de Waelhens, *op. cit.*, p. 200 (nota). Asimismo Thomas Sheeham y Corinne Painter afirman que el § 74 proporciona más preguntas que respuestas y la más acuciante de ellas es, precisamente, este acto que se constituye como destino colectivo en la lucha común, cf. Thomas Sheeham and Corinne Painter, «Choosing One's

subsanan la celeridad del pasaje desde el destino individual al destino colectivo.

La conformación de una generación aparece más que improbable en un mundo dominado por el «uno», pero no porque éste la impida como se combate a un enemigo del que se tiene conciencia, sino por las características que tiene la dominación del impersonal. Ella es, de acuerdo a las exposiciones de los § 27, 35, 36 y 37 de *Ser y Tiempo*, así como en la exposición de la historicidad «impropia» hacia el final de esta obra, un fenómeno perteneciente a la estructura ontológica del ser-ahí, pero es claro que en el «uno» también se trasluce el dominio de la subjetividad moderna⁶². El único concepto que serviría para elucidar el de generación es el procurar-por anticipativo-liberador, forma «propia» del ser-con, en tanto en él el otro no es tratado como una cosa, como ocurre en el modo sustitutivo-dominador del procurar-por, caracterizado por descargar al otro de su responsabilidad

hay la posibilidad de un «procurar por» que no tanto se sustituye al otro, cuanto se le *anticipa* en su «poder ser» existencial, no para quitarle la «cura», sino más bien para devolvérsela como tal. Este «procurar por», que concierne esencialmente a la verdadera cura, es decir, a la existencia del otro, y no a *algo* de que él se cure, ayuda al otro a «ver a través» de su «cura» y quedar en *libertad para ella*⁶³

Tal como Heidegger lo expone, el procurar-por anticipativo-liberador no tiene por qué implicar algún tipo de asociación o vínculo. Solamente significa un poder-ser *existencial*, es decir, óntico, no perteneciente a la estructura ontológica del ser-en-el-mundo, que ayuda al otro a disponer de su cura, ergo, de sí mismo en tanto queda en plena libertad. Una vez más, vale la pena preguntarse cómo es ello posible, puesto que el ser-ahí puede empuñar su propio ser una vez que «escucha» lo que voca la conciencia. ¿Qué clase de relación es el procurar-por anticipativo-liberador, de modo que pueda devolverle la cura al otro? Evidentemente, no es sustitutiva, no hay intercambiabilidad, como sí ocurre en la cotidianidad. El problema, entonces, es acerca de la posibilidad misma del procurar-por no dominador.

Pierre Bourdieu, en su obra sobre Heidegger, se detiene especialmente en este concepto y lo presenta como el ejemplo típico de los procedimientos discursivos de la filosofía heideggeriana. A su juicio, la efectividad de esta filosofía consiste en su capacidad para tomar términos del lenguaje corriente e insertarlos en una red de relaciones manifiestas por la forma misma del lenguaje. En el caso que nos ocupa, a partir del término *Sorge* (cura,

Fate: A Re-Reading of *Sein und Zeit* § 74», *Research in Phenomenology*, 1999, Vol. 29, p. 75.

⁶² «Inconstante, en cuanto “uno mismo”, presenta el “ser ahí” su “hoy”. Expectante de la inmediata novedad, ha olvidado ya en el acto lo viejo. El uno esquivo la elección. Ciego para las posibilidades, no es capaz de reiterar lo sido, sino que se limita a retenerlo y a obtener la “realidad” restante de lo histórico-mundano sido, los restos y las noticias “ante los ojos” sobre ello. Perdido en la presentación del hoy, comprende el “pasado” por el “presente”. [...] La existencia impropriamente histórica, cargada con el “pasado” que ha quedado a la zaga y que se ha vuelto irreconocible para ella misma, busca [...] lo moderno.» *Ibid.*, p. 422 (SZ: 517).

⁶³ *Ibid.*, p. 138 (SZ: 163) (énfasis del original).

cuidado) Heidegger establece una serie de conceptos acerca de los modos de la cura: *Besorgen, Fürsorge, Selbstsorge*. De este modo, sostiene Bourdieu, hace creer que «cada elemento del discurso depende del sistema de relaciones que lo une a los otros elementos a la vez como *significante* y como *significado*»⁶⁴. El resultado es una ilusión de sistematicidad, reforzada por la materialidad de los términos relacionados, que, además, produce un efecto de denegación, pues el significado corriente del término queda en penumbra frente a la nueva significación que le atribuye el pensamiento filosófico, sin que –y esto es lo que a Bourdieu le interesa subrayar– se pierda completamente. Así, en *Fürsorge*, el significado corriente ligado al término, como se da en *Sozialfürsorge* (asistencia social), queda ligado a la posibilidad «sustitutivo-dominadora». En los dos modos del «procurar por» Heidegger afirma que una posibilidad de él es

quitarle al otro su «cura»[...] poniéndose en su lugar, *sustituyéndose* a él, en el «curarse de». Este «procurar por» toma sobre sí, en favor del otro, aquello de que hay que curarse. El otro resulta echado de su lugar, pasa a segundo término, para recibir posteriormente aquello de que se curó como algo acabado y puesto a su disposición, o para quedar descargado totalmente de ello⁶⁵

Bourdieu sostiene, a nuestro juicio con razón, que la descripción del «procurar por» sustitutivo-dominador es una descripción eufemizada de la asistencia social. Esta capacidad de eufemización permite llevar a cabo una crítica política al estado social, que, sin embargo, no se presenta como tal, ya que la referencia deja de ser la relación con la sociedad actualmente existente y es remitida a la estructura de los existenciarios del ser-en-el-mundo.

Ello nos permite comprender mejor el carácter igualmente político del término «generación», tal como se presenta en *Ser y Tiempo*. La incógnita acerca del significado y de las relaciones de este término se disipan de algún modo cuando se percibe su relación con la posibilidad de una «verdadera unión». La respuesta de Heidegger es que cuando el ser-ahí realmente empuña su ser da origen al común entregarse a la misma causa y a la verdadera unión⁶⁶. Es unión verdadera porque toma sobre sí la verdad más «propia» del ser-ahí, su posibilidad más peculiar. Vuelve a aparecer el mismo problema que con el término «generación» ¿de dónde surge esa unión?

Ambos conceptos dejan entrever que Heidegger supone que el empuñar el propio ser va acompañado de consecuencias ético-políticas:

Del «ser sí mismo» propio de la «resolución» surge por primera vez el «uno con otro» «propio», no de los ambiguos y mezquinos acuerdos y las verbales fraternizaciones en el «uno» y lo que «uno» quiere emprender⁶⁷

⁶⁴ Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 45 (énfasis del original).

⁶⁵ *El ser y el tiempo*, p. 138 (SZ: 163).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 139 (SZ: 163).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 324 (SZ: 395) (trad. retocada).

Tanto la «generación», como la «unión», tienen lugar a causa de la realización existencial, concreta, de la posibilidad ontológica más peculiar que enfrenta al ser-ahí. Si en el ser-uno-con-otro cotidiano predominan la distancia, la reserva y la desconfianza⁶⁸, entonces, evidentemente, en el procurar-por anticipativo-liberador tienen que prevalecer sus contrarios: la proximidad, la confianza y la camaradería. Tenemos una pista más firme acerca de dónde puede darse este procurar-por si recordamos que el destino colectivo queda en franquía en la coparticipación y en la lucha. Asimismo, «generación» connota necesariamente, como lo señala Dilthey, un grupo definido por sus edades semejantes y experiencias afines. No olvidemos, además, que aquello que singulariza a los miembros de esa generación es el ser capaces de enfrentar la muerte y no huir ante la angustia, no caer en el temor cobarde que huye de ella:

Quien está resuelto no conoce el miedo, pero comprende, precisamente, la posibilidad de la angustia como *aquel* temple de ánimo que no lo paraliza ni confunde⁶⁹

La fenomenología de los temples de ánimo «angustia» y «miedo», tal como Heidegger la presenta en *Ser y Tiempo* nos puede orientar sobre esta cuestión. Comprender el ser-relativamente-a-la-muerte nos exige una actitud resuelta ante ella. El ser-ahí resuelto no retrocede ante la nada que la angustia devela y su temporalidad se origina en el primado del futuro, precisamente por estar orientado hacia la muerte. El miedoso huye de ella pues huye del enfrentamiento con la muerte y está perdido en el presente; el miedo, en consecuencia, es un signo claro de la existencia «impropia». El miedo tiene el carácter de la huida. Se está ya en la disposición del miedo cuando el ser-ahí se enfrenta a algo «temible». Cuando el ser-ahí descubre algo temible es porque ya ha abierto el mundo de forma que lo temible puede acercarse⁷⁰. En la descripción de *Ser y Tiempo* la angustia no es sinónimo de temeridad, se presenta como opuesta al miedo porque ambos temples representan las actitudes posibles ante la muerte: aquel que es capaz de enfrentarla y aquel que no lo es. La angustia es la única forma posible de valentía, ya que asume lo que el miedo no puede asumir.

A pesar de que la descripción heideggeriana es interpretada usualmente como referida a la máxima generalidad posible, esto es, a todo ser-ahí ya que todos son mortales, la forma en que Heidegger contrapone ambos temples puede interpretarse también como

⁶⁸ *Ibid.*, p. 139 (SZ: 163).

⁶⁹ Y agrega Heidegger: «Si bien ambos modos del encontrarse, el miedo y la angustia, se fundan primariamente en un *haber-sido*, su origen, sin embargo, es distinto desde el punto de vista de la manera como cada uno de ellos se temporaliza dentro del todo de la cura. La angustia se origina a partir del *futuro* de la resolución; el miedo, desde el presente perdido, que medrosamente tiene miedo del miedo, y así cae justamente en él.» Citamos según la traducción de J. E. Rivera (retocada), pues nos parece más clara en ese pasaje. cf. *Ser y Tiempo*, p. 361 (SZ: 456).

⁷⁰ *El ser y el tiempo*, p. 158 (SZ: 187).

referida a una situación más concreta que la generalidad de los seres humanos, ya que el planteo del texto acerca de la necesidad de enfrentar la muerte de manera resuelta y abandonar las ilusiones de la cotidianidad sólo puede adquirir pleno sentido cuando ella es algo más que una mera posibilidad ligada a la condición humana y que algún día llegará. Es claro que si el gestarse-con de la «generación» se realiza en la lucha, ella no debe ser rehuida. La invitación a la lucha de la generación del § 74 apunta en la dirección del «heroísmo existencial», aunque luego no se la explicita más detalladamente, es decir, quedan indefinidos tanto su enemigo como su posibilidad concreta. En cambio queda claro que la contraposición entre ambos temples de ánimo permite dar una forma nueva al tema del heroísmo. El héroe contemporáneo es aquél que es capaz de hacer lo que el soldado realizaba en la trinchera: «ver en torno» sin «encontrarse» afectivamente en el miedo. Lo amenazante sólo se descubre a partir de esa afectividad, si el ser-ahí no se «encuentra» en ella, el miedo no lo afecta. Sólo huye aquél que ya se encuentra en la medrosidad. La angustia revela el ente en su totalidad, desliga al ser-ahí de aquello que lo amenaza, pero no lo sumerge en la inconciencia, ya que la posibilidad de la muerte es inevitable e insoslayable. Para que no haya posibilidad de asociar a la angustia con alguna forma de debilidad o miedo, Heidegger separa claramente la angustia del miedo a dejar de vivir⁷¹. A partir del miedo es imposible encontrarse en la angustia, no sólo porque el miedo es una forma que se deriva de ella, sino también porque en el miedo sólo hay ocupación con aquello que atemoriza. En la angustia, por el contrario, se alcanza el *solus ipse*, el aislamiento que otorga la singularización, la individuación, pero este solipsismo lleva al ser-ahí ante su mundo como mundo y ante sí mismo como ser-en-el-mundo; en otros términos, se rompe la exclusividad de la ocupación con el ente (en este caso con el ente amenazante) y ello permite revelarse al mundo como tal y en su totalidad.

Por todo ello puede interpretarse que, siguiendo el modelo ya delineado por la novelística de Ernst Jünger, la comunidad y el destino común que Heidegger presenta como los objetivos de la lucha encuentran una prefiguración en el mundo de la trinchera, en el que los soldados ya se «encuentran» en la disposición de ánimo necesaria para que ella se lleve a cabo. Mediante su fenomenología de los temples de ánimo Heidegger logra dar forma filosófica a una situación concreta ligada al combate, a la lucha y a las trincheras. En el capítulo 2 hemos señalado las características centrales de la «novela del frente», ocupándonos especialmente de *Tempestades de acero*. Si recordamos la descripción de Jünger del combate en las trincheras y su exaltación de la figura del héroe, se comprende mejor el significado de que el ser-ahí tenga que «elegirse un héroe». La reunión de estos

⁷¹ «No hay que confundir con el temor de dejar de vivir la angustia ante la muerte. Éste no es un temple de ánimo cualquiera ni una «debilidad» accidental del individuo, sino, en cuanto fundamental «encontrarse» del ser-ahí, el «estado de abierto» de que el ser-ahí existe como yecto «ser

elementos nos permite concluir que la dimensión colectiva en su forma «propia» en *Ser y Tiempo* tiene tantos puntos de coincidencia con lo que la literatura inmediatamente posterior al final de la Primera Guerra Mundial describía como *Fronterlebnis*, que es verosímil suponer que el ser-con «propio», la comunidad de lucha mencionada en *Ser y Tiempo*, puede ser comprendido como una transcripción de ella en clave filosófica.

Vimos que la experiencia del frente se había vuelto un tópico cultural en la Alemania de la década del veinte, como consecuencia del terrible recuerdo de la vida en las trincheras. No obstante, la «literatura del frente», sobre todo en la segunda mitad de la década del veinte, más que una denuncia, realizó una apología de la guerra de manera rotunda. La impresión de que *Ser y Tiempo* está emparentado con este tipo de narrativa se refuerza si recordamos que las características del mundo del «uno» son esencialmente urbanas, es decir, correspondientes al mundo de la retaguardia, temeroso y ajeno a la heroicidad que se manifiesta en la lucha, a pesar de mantener una actitud «tranquilizadora» y de supuesta indiferencia ante la muerte. Por ello Heidegger afirma que «*el uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte*»⁷². Una ojeada a la conferencia «¿Qué es metafísica?», apenas dos años posterior a *Ser y Tiempo*, muestra que la exaltación del heroísmo y de los valores marciales no sólo se mantiene, sino que incluso se refuerza. En ella Heidegger retoma el tema de la angustia, de la que afirma que no es una huida, sino una «calma hechizada» y que suele mantenerse adormecida en el ser-ahí. Heidegger se pregunta dónde se muestra con toda certeza la angustia y su respuesta retoma lo expuesto en *Ser y Tiempo*, extremando el tema del coraje: en el ser-ahí que en el fondo es temerario:

La angustia del temerario no admite contraposición alguna a la alegría o siquiera al agradable placer de un tranquilo ir viviendo. Se encuentra, más acá de semejantes oposiciones, en secreto vínculo con la serenidad y templanza del deseo creativo⁷³

Es manifiesto que Heidegger identifica la temeridad con un estado superior del ser-ahí, de características cuasi «helénicas», por esa razón ella queda ligada a la serenidad y a la templanza, nuevas cualidades de la «resolución», así como equiparada con la acción del artista y del pensador, portadores del «deseo creativo». Creemos que sería un error pensar que la utilización de términos como «temerario» responde únicamente a una razón estilística, sólo relacionada con el expresionismo literario todavía vigente y carente de contenidos concretos. Remitimos a esta conferencia con el fin de mostrar que esta línea de pensamiento está presente en el Heidegger de *Ser y Tiempo* pero que continuará en los años posteriores, hasta el inicio de la *Kehre*, cuando los temas ligados a la «filosofía

relativamente a su fin», *El ser y el tiempo*, p. 274 (SZ: 334).

⁷² *Ser y Tiempo*, p. 274 (SZ: 338) (énfasis del original).

⁷³ Cf. M. Heidegger, «¿Qué es metafísica?» (1929), en *id.*, *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000, p. 104 (edic. alemana en *Wegmarken*, MHGA, vol. 9, Frankfurt, Klostermann, 1976, p. 118).

existencial» vayan pasando a segundo plano.

Al igual que en el caso del procurar-por anticipativo-liberador, los sentidos corrientes de los términos elevados por Heidegger a conceptos de su filosofía siguen operando en la estela de significados arrastrada por ellos. Es claro que el objetivo de la contraposición entre la angustia y el miedo es exhumar la disposición en el ser-ahí que remite al heroísmo. El precursar la muerte no es equivalente a una disposición de aceptación paciente y resignada de la finitud de la propia existencia. Al igual que los héroes de los relatos de Jünger y que el volatinero que muere en el inicio de *Así habló Zaratustra*, el ser-ahí heideggeriano hace del peligro su ocupación. La necesidad por parte del ser-ahí de «elegirse un héroe» y precursar la muerte, esto es, comprender en el instante las posibilidades más «propias» de la situación significa que el ser-ahí sólo alcanza la «propiedad» si *quiere* esta finitud y este riesgo. Frente a la existencia cotidiana, que pone a la muerte en un limbo y que de ese modo exorciza todo terror de la existencia, el ser-ahí resuelto afronta precisamente lo que el ser-ahí «caído» evita ver. Por eso creemos que resolverse a las posibilidades más «propias» del ser-ahí significa que éste quiera su destino bajo la forma del querer repetir, revocar el pasado que él mismo es y que en el «ideal existencial» implicado por los existenciaros el «heroísmo» que el ser-ahí debe elegir tiene los perfiles concretos de la valentía del soldado, tal como el mismo Jünger la había descrito en su literatura.

En *Ser y Tiempo* hay una amalgama y un entrecruzamiento de la exposición de los existenciaros del ser-ahí, eminentemente individuales y singularizadores, con una teoría de la historicidad que intenta dar cuenta de la posibilidad de una dimensión colectiva caracterizada por el arraigo y la unión (a diferencia del «uno», cortado de sus raíces y ávido de novedades, es decir, crítico y moderno). Sin embargo, no hay en el texto una integración armónica de ambas dimensiones porque la subjetividad moderna fustigada en el rechazo de la teoría del sujeto va asociada a una teoría de la individuación de inspiración protestante que vuelve a traer al subjetivismo a escena, bajo la forma de una conquista de la diferenciación completa (el «poder-ser-total») por parte de aquél que empuña su ser «propio» con respecto al mundo cultural de la burguesía urbana, impiadosamente retratado como el mundo del impersonal. El querer dar cuenta de ambos temas a la vez, querer explicar cómo son posibles todavía el arraigo y la revocación del pasado en forma colectiva y por qué es necesario diferenciarse del mundo de la subjetividad, singularizándose «no subjetivamente», lleva a la yuxtaposición en que se encuentran ambos en *Ser y Tiempo*. Creemos que la razón de ello se debe a que, a pesar de la primacía del futuro, esto es, del advenir (*Zukunft*), en la temporalidad originaria, el pasado recupera sus fueros en la ontología del ser-ahí a partir del hecho de que el ser-ahí es su pasado, lo cual implica en Heidegger un *deber de fidelidad* hacia ese pasado, pues debe ser revocado para descubrir en él las posibilidades más propias.

Todo ello vuelve más comprensible el rechazo de Heidegger por la cultura moderna. La revocación del pasado no puede resultar en un completo repudio de él, lo cual sería, además, imposible ontológicamente. Con ello no cuestionamos la unidad de los éxtasis temporales que Heidegger elucida, sino que nos interesa señalar la fuerte impronta tradicionalista que subyace a esa unidad temporal⁷⁴. En este punto, las ambigüedades de Heidegger son notables: su teoría de la historicidad quiere traer a la presencia nuevamente aquello que ha sido ocluido por haberse vuelto comprensible de suyo. Pero eso mismo significa que toda la historia de la filosofía es una historia de encubrimiento y decadencia. La revocación del pasado tiene que sacar a la luz aquello del pasado a lo cual debemos ser fieles. Aun cuando no hay en Heidegger una formulación en términos de deberes, es claro que la precedencia del futuro no impide que el pasado adquiera esta doble significación continuamente superpuesta, ontológica, en cuanto horizonte de mis posibilidades más auténticas, por un lado, y mandato histórico, por el otro, en tanto debe ser revocado. De otro modo, «destino» en *Ser y Tiempo* sólo denotaría la forma en que el pasado gobierna las acciones de los hombres en el presente.

Así, encontramos que la teoría de la «propiedad» del sí mismo expuesta en *Ser y Tiempo* lleva en un primer término a la postulación de la propiedad del sí mismo entendido en forma radicalmente individualista, esto es, en términos de Heidegger, singularizadora. A su vez, cuando se quiere dar cuenta de la posibilidad de gestación de una identidad colectiva que no esté signada por la «impropiedad», ella se presenta como la contraimagen de aquélla que fue definida como el imperio del impersonal, esto es, posee las características opuestas a los elementos básicos de la sociedad burguesa moderna. Pero esta misma analítica existencial del ser-ahí se apoya en uno de los pilares espirituales que dieron origen a esa cultura moderna e individualista que la misma obra repudia y quiere abandonar: el protestantismo en su versión luterana, de allí el resultado paradójico, la imposibilidad de conciliar el ser-sí-mismo propio y el ser-con propio, el «antiindividualismo singularizador» de la obra.

⁷⁴ Desarrollaremos el tema en el capítulo 8.

Capítulo 7

El juicio de Heidegger sobre la época: *Los conceptos fundamentales de la metafísica*

Los caracteres generales del curso y la evolución del pensamiento heideggeriano

El curso del semestre de invierno de 1929, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*¹ es de especial interés para nuestra investigación, ya que en él Heidegger se plantea explícitamente los problemas de la filosofía de la cultura y, presentándolo como la nota característica del ser-ahí contemporáneo, realiza un juicio general sobre la situación del momento, a diferencia de otras obras donde las referencias epocales no se presentan de forma manifiesta. El hecho de que Heidegger se ocupe de esta problemática puede parecer paradójico, pues apenas dos años antes, en *Ser y Tiempo*, rechazaba las pretensiones teóricas de la filosofía de la cultura, sea en sus versiones ensayísticas (como sería el caso de autores como Max Scheler u Oswald Spengler), sea en la sistematización de ella a través del concepto de «forma simbólica», como aparece en la obra de Ernst Cassirer². Cabe preguntarse por qué Heidegger accede a discutir los diversos diagnósticos de la época, ya que no sólo intenta refutarlos, sino que, además, les niega cualquier tipo de rigor filosófico.

Creemos que para comprender las razones del giro de Heidegger se debe atender primeramente a las fechas en que se desarrolló el curso. El semestre de invierno es el que corresponde a la segunda mitad de 1929, es decir, es coincidente con la crisis económica mundial que se desencadena con la caída de la bolsa de valores de New York a fines de octubre de 1929 (y no faltarán las referencias a ello durante el curso)³. En segundo lugar hay una razón biográfica. Otto Pöggeler sostiene que los efectos de la crisis económica y su reflejo en la política alemana en el invierno de 1929/1930 coincidieron con una crisis de las convicciones metafísicas y religiosas del propio Heidegger. Ello lo llevó a enlazar las

¹ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Martin Heideggers Gesamtausgabe Band 29/30, Freiburg, Vittorio Klostermann, 1992².

² Al respecto declaraba Heidegger en *Ser y Tiempo*: «[...] la exégesis tiene una mira puramente ontológica y está muy lejos de ser una crítica del “ser ahí” cotidiano bajo un punto de vista moralizador y de tener aspiraciones propias de una “filosofía de la cultura”», M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 186 (SZ: 222).

³ Recordemos que ella tuvo una rápida repercusión en Alemania, que era el país europeo con mayor porcentaje de inversiones norteamericanas. El alza de la desocupación fue fulminante y a partir de este momento el nazismo deja de ser un partido local bávaro con sólo doce representantes en el *Reichstag* para convertirse en un partido de orden nacional. En mayo de 1928 tenía sólo doce bancas, luego de las elecciones de septiembre de 1930 su bancada tendrá cientosiete diputados y se

preguntas acerca de la posibilidad de la filosofía con la del papel de la universidad en la sociedad actual⁴. En tercer lugar debe atenderse a la expansión y la popularidad que habían alcanzado los diagnósticos de la crisis civilizatoria que se venían repitiendo en Alemania desde la derrota en la Primera Guerra Mundial (siendo el más célebre entre todos ellos el de Oswald Spengler, *La decadencia de occidente*). Por último, el auge de interpretaciones de los tiempos como las corrientes en la filosofía de la cultura son, a juicio de Heidegger, un síntoma del temple de ánimo predominante en el momento y busca sacarlo a la luz, de forma que quede manifiesto en su plenitud aquello que la filosofía de la cultura es incapaz de comprender y, por ello, oculta.

demostrar que su filosofía puede responder a las cuestiones que subyacen a esta discusión a través del replanteo de los problemas metafísicos, en especial a partir de la cuestión de los templos de ánimo, interesa vivamente a Heidegger y un propósito del curso es descartar la idea misma de que se pueda dar un «diagnóstico» de la época (y la «prognosis» correspondiente) para proponerse, por el contrario, volver manifiesto lo que juzga como el fundamento metafísico de la situación. Heidegger rechaza la posibilidad de «diagnosticar» la época; este rechazo nos muestra, a partir de este punto de su trayectoria intelectual, una acentuación de los rasgos ontohistóricos de su metafísica. La cuestión de la historia (aquello que más tarde tematizará como «historia del ser») es abordada cada vez menos desde la teoría de la historicidad de *Ser y Tiempo*, ya que el marco de la analítica existencial, como vimos, radicaliza la «singularidad» del ser-ahí. Esto significa que si nos atenemos a su desarrollo cronológico, la «vuelta» (*Kehre*) del pensamiento de Heidegger no debe explicarse a partir de la pregunta por la verdad del ser (como se hace usualmente, tomando como referencia el término del proceso), sino que, a la inversa, el propósito heideggeriano de dar cuenta del temple de ánimo predominante en el momento lo lleva a abandonar paulatinamente el marco de la ontología fundamental y su reflexión se dirige hacia un preguntar por los templos como formas de apertura del mundo que «acaecen», es decir, se suceden sin que pueda encontrarse una lógica que explique la sucesión de uno a otro. No obstante, cabe aclarar que este proceso comienza a desenvolverse a partir de esta obra, sin que en ella se planteen todas estas cuestiones explícitamente.

Heidegger considera que la reflexión a partir de los templos de ánimo puede evitar la deficiencia principal de los «diagnósticos» de la filosofía de la cultura: la elevación unilateral de algún tópico cultural del momento a explicación del conjunto de la realidad. Heidegger eludiría ese riesgo al partir de los templos de ánimo, ya que, de acuerdo a su metafísica,

convierte en la segunda fuerza parlamentaria.

⁴ Según este intérprete, esa línea de pesquisa culminará en el discurso del rectorado en 1933, en el que ambas cuestiones aparecen tratadas. Cf. Otto Pöggeler, «Heideggers politisches Selbstverständnis», en Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989², p. 22.

ellos se fundamentan en el suelo mismo de la facticidad del ser-ahí y posibilitan su historicidad. La pregunta por el temple de ánimo predominante le permitirá traspasar los límites de la ontología del ser-ahí, posibilitándole desplazarse hacia la dimensión colectiva del ser-ahí en forma más explícita que en *Ser y Tiempo*. Como es común en su argumentación, su estrategia es deconstructiva, esto es, examinará diversos ejemplos de filosofías y caracterizaciones de la época contemporánea para descubrir en ellos el fundamento común que los hace posibles. La respuesta de Heidegger es que ese fundamento común es la filosofía de Nietzsche. Insistimos en el carácter transicional de este texto, pues testimonia de manera incipiente las líneas que gobernarán la reflexión heideggeriana a partir de los años treinta. La postulación de la «necesidad» de confrontar la filosofía actual con la obra de Nietzsche, que Heidegger señala en este curso por primera vez, es el inicio del camino en el que abandonará progresivamente la problemática fenomenológico-existencial (esto es, centrada en temas de las filosofías de Husserl y Kierkegaard). Esa tarea de confrontación con Nietzsche (y también con Hölderlin) revestirá especial importancia para la trayectoria intelectual de Heidegger en las décadas posteriores, y la elucidación de las obras de estos dos autores constituirán el hilo conductor de su segunda etapa. Asimismo, este curso reviste especial importancia, pues en él Heidegger enuncia por primera vez las tesis que desarrollará en su conferencia «La esencia de la verdad», cuya primera redacción es de 1930, pero que se publicará recién en 1943. Dicha conferencia es utilizada generalmente por los intérpretes para distinguir al «primer Heidegger», del «segundo», es decir, para distinguir en su obra el pasaje desde la temática ligada al «sentido del ser» a la de la «verdad del ser», característica de la segunda época del filósofo, a la que él mismo designa también como la «vuelta».

Debe recordarse, además, que Heidegger fue un autor con una fuerte tendencia al control de las interpretaciones de su obra. Sus autointerpretaciones retrospectivas siempre apuntan al establecimiento tanto de los límites que toda comprensión de su obra debe seguir como a la desautorización de las interpretaciones que pretendan exceder esos marcos no siempre estables. El ejemplo más claro de esta estrategia lo constituyen el «Epílogo» y la «Introducción» a la conferencia «Qué es metafísica», agregados en 1943 y 1949, respectivamente, al escrito original de 1928. En ellos Heidegger establece los nuevos parámetros que debe seguir la comprensión de aquel escrito, claramente ligado a la primera época de su producción y no a la problemática de la «verdad del ser». Con el problema de la «vuelta», sucede algo similar: si un intérprete acentúa la ruptura entre la primera etapa y la siguiente, Heidegger insistirá en la unidad de su obra⁵; por lo demás, nunca dejará de reflexionar sobre la *Kehre*, la cual, en ocasiones, más que referirse a su propia obra parece

⁵ Como hace en la carta-prólogo al libro de W. J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to*

ser una tarea del pensamiento occidental frente al final de la metafísica.

Indicamos en las consideraciones metodológicas de la introducción que nos proponemos abordar una problemática filosófico-política, pero que nuestra metodología se atendería al desarrollo cronológico en que las cuestiones se presentan tanto en Heidegger como en Carl Schmitt. Por tanto, cuando señalamos la aparición de nuevos núcleos temáticos queremos evitar que ellos sean explicados teleológicamente, es decir, como anunciadores de cuestiones y problemas que sólo son planteados posteriormente. Esta teleología tan común en la exégesis filosófica explica los cambios que se observan en un texto remitiéndolos a cuestiones tratadas en textos posteriores y otorgando a un conjunto de escritos una coherencia retrospectiva de la que carecía el propio texto (tendiendo a convertir toda obra filosófica en un sistema potencial) o, al igual que Heidegger con su propia obra, resignifica conceptos anteriores en el marco de los propuestos posteriormente⁶.

Teniendo en cuenta esta paulatina transformación tanto del contexto como de la propia problemática de Heidegger, nos interesa resaltar el carácter peculiar de este curso y —a pesar de que es en este momento de su biografía que se configura una línea de ruptura fundamental en su pensamiento— mostrar que la problemática que estamos siguiendo en sus textos, por el contrario, sigue un derrotero que si bien no puede considerarse rectilíneo, sí opera por acumulación. El juicio de Heidegger sobre su época no es una digresión en un curso que se ocupa de otros problemas, sino que es contrapuesto a los diagnósticos que critica y, por tanto, forma parte esencial de las conclusiones del curso. Por todo ello es que sus reflexiones sobre la situación del ser-ahí contemporáneo están lejos de ser comentarios azarosos ligados a una inquietud pasajera, sino que profundizan la *Zeitkritik* ya presentada en *Ser y Tiempo* y modifican algunas de sus ideas principales, de forma tal que van ganando disponibilidad política. Con este término queremos designar el resultado del tratamiento de los fenómenos de la época por parte de la filosofía de Heidegger. Ello no produce meras digresiones en medio de obras «apolíticas», sino que implica un compromiso mayor de ella con su tiempo. Asimismo, le permite abrazar un compromiso político explícito a partir de 1933. Creemos que la distinción de Jürgen Habermas entre elementos propiamente filosóficos y elementos «cosmovisionales» en la filosofía de Heidegger durante

Thought, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963, pp. VIII-XXIII.

⁶ Una consideración como la que comentamos es la que realiza Klaus Held en su artículo «Fundamental Moods and Heidegger's Critique of Contemporary Culture», en John Sallis (ed.), *Reading Heidegger. Commemorations*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1993, pp. 286-303. En él, la elucidación heideggeriana de los templos de ánimo es explicada a partir de lo que el autor considera su formulación final en los *Beiträge zur Philosophie*. Creemos que semejante tratamiento de los textos conlleva una lectura retrospectiva en la que los problemas de un escrito se resuelven a partir de lo que el autor formula en otro diez años después. Los diez años que median entre *Los conceptos fundamentales de la metafísica* y los *Beiträge zur Philosophie* son un período extremadamente rico (y agitado) en la biografía de Heidegger, por tanto, la perspectiva de 1939 (si puede adjudicarse fehacientemente esa fecha a la obra y no una posterior) lleva a producir por parte

este período no resuelve el problema de su relación con lo político. Los que Habermas llama elementos cosmovisionales son, esencialmente, algunos conceptos de la propia filosofía heideggeriana que van siendo reinterpretados por el autor de forma cada vez más radical⁷. Esta radicalización es tanto filosófica como política. Sería absurdo suponer que el juicio que Heidegger realiza en 1929 es nacionalista *per se*. Sin embargo, no puede pasarse por alto que ese mismo juicio ya contiene elementos que serán utilizados nuevamente en el discurso rectoral y que posibilitarán el compromiso de Heidegger con el nazismo. En 1929 todavía no hay una toma de posición política definida, pero sí un planteo totalizador de la situación vivida cuya respuesta se dará a partir del compromiso político rotundo de Heidegger⁸. Así como vimos que el «heroísmo existencial» presente en *Ser y Tiempo* puede interpretarse como una reflexión ontológica sobre la *Fronterlebnis*, en este capítulo queremos indagar las líneas principales de la reflexión heideggeriana sobre la cultura contemporánea, en la que despuntan las cuestiones que los escritos posteriores intentarán responder.

El filosofar y el terror

El curso está dividido en dos partes, la primera, en la que se ocupa de la teoría de los templos de ánimo, analizando en detalle uno de ellos, el tedio profundo, y la segunda, que trata del concepto de mundo. Tanto la primera como la segunda parte reelaboran temas de *Ser y Tiempo*. A través del análisis del tedio, Heidegger retoma las cuestiones referidas a la temporalidad y en la segunda parte el concepto de «mundo» de aquella obra es ampliado por comparación con la situación del animal. De este modo, el curso invierte la estructura de *Ser y Tiempo*. Su título, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*⁹, revela que la intención que mueve a Heidegger es establecer nuevamente cuáles son las cuestiones propias de la metafísica, descartando aquéllas de las cuales ella se ha ocupado hasta ahora, así como negar cualquier validez a concepciones para esta disciplina que tomen a la ciencia como modelo. La necesidad de plantear de modo radical la pregunta por el concepto de mundo se debe a que la filosofía ha permanecido ciega frente a él, ella se ha, por así decirlo, «olvidado del mundo», no viendo más que los entes. Todo ello, sin

del intérprete una coherencia «sistemática» que no estaba presente en el primer texto.

⁷ Cf. Jürgen Habermas, «Heidegger: obra y visión del mundo», *op.cit.*, p. 29.

⁸ Al respecto, cf. Winfried Franzen, «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 y Otto Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989², pp. 78-92.

⁹ Según informa el editor del texto del curso, F.-W. von Hermann, asistentes al curso afirman que el subtítulo que figuraba en la pizarra escrito por el propio Heidegger era «Mundo, finitud, individuación», pero en la publicación se decidió mantener el término «soledad» pues era el que

embargo, no significa una novedad con respecto a *Ser y Tiempo*. Con todo, Heidegger se mueve en dirección a una radicalización de las conclusiones de esa obra, ya que la pregunta por los tres conceptos mencionados implica un replanteo completo de la metafísica como disciplina, pues el sentido que Heidegger les atribuye representa una inversión de las tres ideas kantianas: en efecto, podemos afirmar que hay una cierta correspondencia con ellas, ya que las ideas de Dios, alma y mundo, son reemplazadas por los conceptos «finitud», «individuación» y «mundo», el cual es entendido a partir de su exposición en *Ser y Tiempo*.

En este curso Heidegger continúa en tono menor su crítica a Husserl: rechaza de manera tajante que la filosofía (y por ende, la metafísica) pueda convertirse en ciencia o que pueda tener como modelo válido la idea de ciencia. El rechazo a una concepción de la filosofía como ciencia estricta obedece a que Heidegger busca una mayor radicalidad en el tratamiento de las cuestiones fundamentales y desplaza el centro de interés desde la discusión acerca de los caracteres de rigor que la filosofía debería observar para convertirse con certeza en una ciencia, para ocuparse, en cambio, del desarrollo de la problemática de los templos de ánimo ya expuesta en *Ser y Tiempo*. Por ello, el tema de la cientificidad de la filosofía es introducido nada más que con un fin crítico que le permita abandonar las concepciones que juzga anquilosadas.

Nos ocuparemos primero de las cualidades que Heidegger atribuye a la actividad filosófica. Este tema, que puede parecer menor con respecto a los objetivos del curso, nos parece relevante porque la caracterización heideggeriana de la filosofía convierte a ésta en una disciplina que no puede ser considerada ni como contemplativa ni como práctica. Todo ello ya había sido dicho en *Ser y Tiempo*, sin embargo, esa concepción ahora es puesta al servicio de una radicalización de la crítica de la cultura contemporánea en forma más visible que en aquella obra. Su impugnación de la idea de filosofía como ciencia estricta significa el rechazo de la teoría como actitud fundante del ser-en-el-mundo del ser-ahí, por tanto, las cualidades propias del filosofar revelan la disposición básica que debe poseer aquél que emprende esa reflexión. Debemos acentuar el término «disposición», pues el rechazo de Heidegger al primado de la actitud teórica conlleva, en consecuencia, la preeminencia de la facticidad y del «encontrarse» como horizontes inescindibles de todo pensar. Todo ello resulta en la necesidad de la elucidación del templo de ánimo al que la filosofía obedece en tanto actividad específica y diferenciada¹⁰. Ya hemos visto las características que Heidegger atribuye a la ontología fundamental y que la considera un discurso previo a cualquier división en «teoría» y «praxis». En este curso se repite la cuestión, pero de un modo más ambiguo

figuraba en el manuscrito, cf., *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, op. cit., p. 537.

¹⁰ Recordemos que Heidegger rechaza considerar a la filosofía una praxis, por eso, en lugar de «actividad», «disposición» expresa mejor el carácter fundamental de la filosofía. Heidegger, utilizando la expresión «el filosofar» (*das Philosophieren*) sustantiviza el verbo para poder salir de la dicotomía teoría-praxis.

que en su obra principal. Por un lado, para resolver este carácter peculiar del discurso filosófico, que debe ser previo a cualquier osificación del fluir de la facticidad en la teoría, Heidegger afirma que el carácter de los conceptos filosóficos es el de «indicaciones formales», por otro le atribuye un carácter último y extremo que lo vuelve «peligroso», esto es, donde no está presente esta peligrosidad, no hay filosofía.

La caracterización de los conceptos filosóficos como «indicaciones formales» era tratada por Heidegger desde los primeros años veinte. El sentido de «indicación formal» está emparentado con lo que Heidegger en *Ser y Tiempo* denominaba como la «peculiar vacuidad del discurso ontológico», el cual, recordemos, no es «teoría». Con «indicación formal» Heidegger quiere expresar que los conceptos filosóficos no deben ser comprendidos como designaciones que hacen referencia a características o propiedades de algo «meramente presente», sino que en tanto que indican, señalan un camino. Ello nos permite retomar las consideraciones desarrolladas en el capítulo anterior, acerca de si la ontología fundamental posee un carácter prescriptivo oculto por detrás de la mera enunciación formal. A diferencia de *Ser y Tiempo*, donde no desarrolla el tema, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger lo explica, pero haciendo hincapié más que en el carácter de «formal», fundamentalmente en lo que implica la «indicación». A juicio de Heidegger, que los conceptos filosóficos sean indicaciones formales obliga a quien los comprende a liberarse de las concepciones que tiene cotidianamente, de otro modo la comprensión no tiene lugar. Por ello habíamos señalado en el capítulo anterior que la comprensión de los conceptos filosóficos es, en este sentido, una especie de conversión religiosa, ya que implica una transformación del propio ser:

En cada uno de esos conceptos –muerte, resolución, historia, existencia- yace la demanda de esta transformación, y por cierto no como una aplicación posterior, llamada ética, de lo comprendido, sino como una apertura previa de la dimensión de lo comprensible.¹¹

Heidegger demanda aquí explícitamente aquello que en *Ser y Tiempo* subtiende al texto: la filosofía implica una apertura que rompe con la cotidianidad, por tanto, la comprensión exigida por la filosofía nunca podría ser equiparada con la mera teoría. Todos los conceptos que en *Ser y Tiempo* Heidegger designa como «existenciaríos» son indicativos-formales, esto es, no pueden ser entendidos al modo de las propiedades de las cosas, ni son categorías a las cuales se pueda amoldar la facticidad histórica del ser-ahí. El carácter indicativo-formal reúne sobre sí ambos aspectos, teórico y práctico, tal como se deja ver en la expresión «apertura previa de la dimensión de lo comprensible». Este horizonte de apertura previa es el objeto de indagación de Heidegger. En tanto es previo a la dimensión de lo comprensible, es aquello sin lo cual lo comprensible no puede ser pensado. A

¹¹ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, op. cit., pp. 428-429.

diferencia de lo que ocurrirá en los textos posteriores, Heidegger insiste en el hecho de que la tematización de la apertura previa no puede estar desligada de la resolución, de allí la asociación entre los cuatro términos que enumera en la cita. El carácter indicativo-formal implica que sacar a la luz esa apertura previa demanda una transformación del ser-ahí de acuerdo a su verdad, a la verdad que está en él en tanto ser-ahí y no como si se adoptara una concepción del ser humano entendido como «animal racional» u otras semejantes, en las que una propiedad pasa a convertirse en diferencia específica y a pretender definirlo al modo como se definiría una cosa.

Pero además de encontrar en la filosofía este carácter indicativo-formal, Heidegger va más allá: afirma que la filosofía se caracteriza por su peligrosidad. Podría descartarse rápidamente esta afirmación, considerando que no es más que un rasgo de idealización y romantización de la propia profesión. Fácilmente se podría ironizar acerca del «peligro» que un filósofo cree encontrar en sus propias afirmaciones. Sin embargo, y aunque no pueda descartarse que la «peligrosidad» de la filosofía sea una manera de atribuir importancia y excepcionalidad al propio discurso, no debe dejarse de lado dicha caracterización si recordamos lo que fue expuesto en capítulos anteriores. Ya vimos cómo el tema de la «lucha» tenía una cierta importancia en la caracterización que hace Heidegger de la situación de la «generación», asimismo, expusimos el carácter de reflexión acerca de la *Fronterlebnis* subyacente a las respectivas fenomenologías del miedo y de la angustia. A juicio de Heidegger, la filosofía es lo más peligroso e inseguro porque es última y extrema. Insiste en esta caracterización y la contrapone a la idea de filosofía como saber absoluto: ésta, afirma, tiende rápidamente a olvidar esta ambigüedad de la propia filosofía¹² y por ello no permite la aparición de la instancia fundamental a partir de la cual se inicia el filosofar: los templos de ánimo que «abren» el mundo. Teniendo en cuenta, entonces, el carácter indicativo-formal de la filosofía y la transformación del ser-ahí a la que está ligada su comprensión, se vuelve más clara la afirmación que Heidegger realiza en este curso de que la verdad de la filosofía es la del ser-ahí. Esta misma concepción de la verdad era expuesta en el § 44 de *Ser y Tiempo*. Sin embargo, en esa obra, no aparecen ligadas, como sí ocurrirá posteriormente, la verdad y la libertad. En *Los conceptos fundamentales...*, Heidegger comienza a delinear la concepción de la esencia de la verdad como radicada en la libertad, aun cuando la verdad como verdad del ser-ahí es entendida todavía en el sentido de la singularización de la que hablaba *Ser y Tiempo*. La peligrosidad de la filosofía, entonces, se debería al hecho de que sacude las concepciones predominantes en la cotidianidad: Heidegger afirma que la filosofía está en «lucha» con la cotidianidad. El filosofar debe provocar el «terror» (*Schrecken*):

¹² *Ibid.*, p. 29.

En [el terror] se manifiesta precisamente algo esencial de todo comprender filosófico, que el concepto filosófico es un *ataque* al ser humano [...] El atacante no es el ser humano, el dudoso sujeto de la cotidianidad y de la felicidad del conocimiento, sino *el ser-ahí en el ser humano, que en el filosofar dirige el ataque al hombre*.¹³

Heidegger se esfuerza por diferenciar su concepto de la filosofía de las concepciones del llamado «pesimismo cultural», dominante en el clima de ideas de la República de Weimar. Rechaza enfáticamente que pueda interpretarse su idea de la filosofía como una actividad desesperanzada, que se agota en sí misma, sombría, «pesimista»¹⁴. Heidegger observa que este pesimismo se ha convertido en la coincidencia de numerosos escritores y autores de las más variadas cosmovisiones (incluso reconoce que su propia obra podría ser interpretada de ese modo). Pero esta concepción «pesimista» no sólo no es nueva, afirma, sino que se deriva directamente de las convicciones del hombre promedio, «normal». En este punto se comprende mejor el carácter «peligroso» de la filosofía: nuestro autor afirma que se está frente a una disyuntiva, o se convierte al hombre «normal», al pequeño burgués con toda su mediocridad, en el juez de lo que es la filosofía o aquéllos que filosofan se resuelven a que, gracias al filosofar, el ser-ahí se convierta en lo que puede ser¹⁵. La «resolución» expuesta en su obra principal encuentra así una ilustración que, aunque pueda ser entendida como «práctica», es, en el marco de la argumentación heideggeriana, la precondition de lo histórico. La ruptura con las convicciones predominantes no se refiere exclusivamente al conformismo generalizado que en *Ser y Tiempo* describía bajo el concepto del «uno», sino que debe dirigirse, en primer lugar, hacia las ideas que se presentan como «críticas» de lo existente. Frente a estas formas de «crítica» que son en realidad otra forma de conformismo, Heidegger insiste en la transformación que el filosofar despierta en los que tienen el valor de llevarlo a cabo. Citando aprobatoriamente a Platón, Heidegger afirma:

El ser humano que no filosofa, incluso el científico, ciertamente existen, pero duermen, sólo el ser-ahí filosofante está despierto y es algo completamente diferente, incomparablemente autónomo¹⁶

La filosofía se sitúa así como el punto de máxima divergencia con respecto a cualquier otro saber existente, el cuestionamiento más radical posible para el ser humano. A lo largo de este curso, Heidegger recurre permanentemente a la metáfora de que se debe «despertar» aquello que está dormido en nosotros. «Despertar» es lo contrario de una toma de conciencia, si por tal entendemos distanciarnos de lo observado para poder objetivarlo. «Despertar» un temple de ánimo significa comprender cómo vivimos en él, cómo se convierte en la condición sin la cual aquello que realizamos no puede explicarse. En este

¹³ *Ibid.*, p. 31 (énfasis del original).

¹⁴ *Ibid.*, pp. 31-32 (comillas del original).

¹⁵ *Ibid.*, p. 33.

punto Heidegger vuelve a separarse de Husserl: rechaza explícitamente que sea posible aislar un temple de ánimo para considerarlo como un objeto en el flujo de la conciencia. Los temples de ánimo no son un estrato de conciencia entre otros. La filosofía debe preservar y mantener la inmediatez del ser-ahí cotidiano, por ello «despertar» los temples de ánimo requiere dejar libre nuestra perspectiva cotidiana, libre de toda previa teoría de la conciencia¹⁶. La autonomía del ser-ahí filosofante es incomparable porque él es el único que se «despierta» de las ilusiones de la objetividad y comprende la apertura previa que le es necesaria a aquélla. La peligrosidad de la filosofía consiste en este «despertar», que libera al ser-ahí al modo en que los presos en la caverna platónica eran «despertados» por la palabra del filósofo y gracias a ella podían descubrir su verdadera condición. No obstante, ello no llega a explicar suficientemente la «peligrosidad» de la filosofía.

A pesar de que la cuestión del autoconocimiento del ser-ahí está permanentemente en juego en el marco de la ontología fundamental y que ello traería reminiscencias de Sócrates, es evidente, por lo demás, que este carácter «peligroso» de la filosofía no puede referirse al destino de Sócrates, el cual daría que pensar en algún tipo de peligrosidad. La frecuencia con que el tópico se repite en la obra no deja de ser llamativa, ya que Heidegger es consciente de que una peligrosidad en ese sentido está muy lejos de materializarse. Con todo, el resultado buscado es atribuir a la filosofía un carácter «antiburgués» y discordante con respecto al mundo de las valoraciones cotidianas. La insistencia de Heidegger acerca del tema es una forma de presentar a la filosofía como enfrentada al mundo de la cotidianidad, esto es, del «uno». Frente a ambas formas de pensamiento objetivador, la ciencia –su forma más alta– y la comprensión vulgar, la filosofía «despierta» al peligro, al «terror», ya que significa asumir plenamente el poder-ser del ser-ahí, frente al «hombre promedio» y a la seguridad que acompaña su mundo. Es claro, además, que si la filosofía debe despertar al terror, es porque éste de algún modo se ha desvanecido de la existencia cotidiana. Esta afirmación parece traslucir algún tipo de nostalgia por el terror, lo que debe ser elucidado. Winfried Franzen, en el artículo antes citado, afirma que la crítica de Heidegger usualmente es interpretada incorrectamente como crítica a la superficialidad de la vida moderna, por el contrario, afirma, ella va más allá y se dirige contra «la normalidad de la vida normal»¹⁷, de allí su carácter «antiburgués», ya que lo que se busca ante todo es invalidar la existencia *cultural* del burgués, sus valores universalistas y sus garantías. El enigma es determinar qué significa la ausencia del terror en el presente, cuál es su fundamento y por qué la seguridad a la que aspira la vida burguesa sería un problema al cual la filosofía debería replicar, todo lo cual nos lleva directamente a la reflexión de

¹⁶ *Ibid.*, p. 34.

¹⁷ *Ibid.*, p. 137.

¹⁸ W. Franzen, *op.cit.*, p. 85.

Heidegger sobre su época.

Los diagnósticos de la época en el pensamiento contemporáneo

En *Ser y Tiempo* la cuestión de la singularización del ser-ahí era radicalizada a través del ser-relativamente-a-la-muerte, el cual, al igual que el ser-ahí, es en-cada-caso-mío. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, la cuestión de la singularización sigue estando presente, pero el planteamiento de la pregunta se desplaza paulatinamente desde el ser-ahí al nosotros. Se percibe el carácter de transición del texto por el hecho de que Heidegger, como vimos que ocurría con el concepto de «indicación formal», todavía atribuye una importancia central a la transformación del ser-ahí a partir de la comprensión. Asimismo, el título original del curso mentaba el problema de la individuación, esto es, la cuestión de la individualidad y singularidad del ser-ahí. Sin embargo, tal como ocurría en *Ser y Tiempo* con la teoría de la historicidad, cuando Heidegger se ocupa de lo público, aborda la cuestión de la identidad a partir del colectivo «nosotros», que adquiere paulatinamente una importancia cada vez mayor. Determinar «quiénes somos nosotros» lleva a la pregunta acerca de cómo delimitar la situación del «nosotros». A diferencia de *Ser y Tiempo*, donde se postulaba el carácter inexorablemente situado de todo ser-ahí y, en consecuencia, se indagaban las estructuras del ser-en-el-mundo del ser-ahí como tal, en este curso Heidegger avanza todavía más en la concreción de la pregunta, pues ya no inquiriere por la situabilidad del ser-ahí en sí, sino por su situación concreta, se pregunta por «nuestra» situación en este momento histórico determinado. Para ello recurre a los diagnósticos de cuatro célebres ensayistas del momento: Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler y Leopold Ziegler. Heidegger no se detiene a realizar un análisis detallado de cada uno de ellos, sino que se pregunta cuál es el suelo común a esos cuatro diagnósticos. El valor real que les otorga queda puesto de manifiesto, cuando una vez expuestos, afirma:

Esto es sólo una referencia sumaria y formularia de lo que hoy se conoce, de lo cual se habla y de lo que en parte ya ha sido nuevamente olvidado, interpretaciones que en parte son tomadas de segunda o tercera mano y organizadas en una imagen de conjunto, imágenes que eventualmente penetran en el periodismo más alto de nuestra época y –si se puede hablar así– crean el ambiente espiritual en el que nos movemos.¹⁹

Por tanto, lo que se pone de manifiesto en las interpretaciones expuestas sumariamente es lo que Heidegger entiende que es el catálogo de los lugares comunes del momento. Toda discusión acerca de la situación histórica concreta debe desembarazarse de ellos filosóficamente, esto es, establecer cuál es el principio filosófico al que recurren y vulgarizan

y, una vez hecho esto, pasar a la discusión con el origen mismo de esos diagnósticos. Heidegger repite que los planteos de la filosofía de la cultura «no nos alcanzan», es decir, no dan cuenta de nuestra situación. Sin embargo, la misma formulación del problema nos muestra que la discusión que lleva a cabo Heidegger supone que la formulación estereotipada o superficial de los problemas tal como se puede encontrar en las obras citadas de esos autores no implica que ellas, en su misma superficialidad, carezcan de un fondo de verdad, el cual es, evidentemente, la fuente de la que parten. La perspectiva a partir de la cual las cuatro interpretaciones mencionadas analizan la época es la oposición entre «vida» y «espíritu». Esta oposición, sostiene, no expresa componentes o partes del ser humano, sino que ambos significan orientaciones fundamentales de él. En el marco de los autores analizados por Heidegger, dicha oposición presenta a la «vida» como lo instintivo, como el fluir indetenible e inasible y al «espíritu» como la razón que clasifica, rigidiza y ahoga lentamente la espontaneidad vital. Las cuatro interpretaciones difieren en cuanto a la prognosis que realizan, sin embargo, –con excepción del caso de Scheler– coinciden en señalar la necesidad de reafirmar lo vital frente a las pretensiones del espíritu, que actúa como fuerza racionalizadora.

Heidegger interpreta esta pareja de opuestos como una traducción popular de la oposición nietzscheana entre lo dionisiaco y lo apolíneo. No obstante, no está interesado en determinar si esos diagnósticos son verdaderos, o si interpretan a Nietzsche de manera adecuada. En sentido estricto, afirma, nunca podrían ser correctos, ya que los cuatro pierden de vista la verdadera esencia del pensamiento nietzscheano. Con todo, no se detiene a exponer esa esencia, sino que su objetivo es mostrar el carácter estereotipado de la comprensión corriente de Nietzsche y para ello remite a algunos fragmentos póstumos, en los que Nietzsche explica el significado de «apolíneo» y «dionisiaco». Heidegger observa que, por una parte, el mismo Nietzsche es consciente de la importancia de esta oposición para su propio pensamiento, y, por otra, que a lo largo de su trayectoria irá modificando su significado. De aquí que a Heidegger le interese atenerse a la forma que ella alcanza en los últimos años del filósofo. Esta oposición, sugiere, mantiene en Nietzsche una forma abierta que se pierde y se endurece en los diagnósticos mencionados. Mientras que en éstos, «vida» tiene un significado positivo y «espíritu» uno negativo, «dionisiaco» y «apolíneo» se mantienen para Heidegger como instancias abiertas de significado variable. A pesar de que reconoce que el mismo Nietzsche concibe su propia tarea como «dionisiaca», es decir, como una justificación de la vida, lo cual acercaría la oposición originaria a la de las valoraciones implícitas en la dicotomía «vida/espíritu», no pierde la ocasión de señalar además que Nietzsche opone «Dionisio» al «Crucificado». Por ello, a Heidegger le interesa

¹⁹ *Ibid.*, p. 106.

enfatar que, si bien en Nietzsche la antítesis se presenta partiendo de lo dionisiaco como justificación de la vida en todos sus aspectos –incluso en los más aterradores– y lo apolíneo como la demanda de lo que simplifica y busca claridad, la plenitud de poder y la moderación, el espíritu griego, no obstante, no se agota en la contraposición de ambos, sino que es la formación de lo apolíneo a partir de un sustrato cultural dionisiaco. Lo apolíneo es una conquista de los griegos luchando contra su propia naturaleza «asiática».

La comprensión heideggeriana de la dicotomía nos la presenta contenida en una unidad más amplia: el espíritu griego, el cual es el producto, la conquista alcanzada por el desarrollo de ese antagonismo. La esclerosis de esta oposición en la filosofía de la cultura se descubre en el hecho de que ella ya sólo encuentra dos principios en lucha, uno positivo, el otro negativo, sin poder percibir que la relación entre ambos es más que una mera oposición. Esta pérdida de perspectiva con respecto al pensamiento nietzscheano lleva a que tampoco se perciba la última forma de la oposición, cuando a «Dionisio» se le opone el «Crucificado», ya que el Dios en la cruz es, a juicio de Nietzsche, equivalente a maldecir la vida, en lugar de justificarla. Heidegger remite al dinamismo de la oposición nietzscheana originaria porque encuentra en ella la posibilidad de pensar la época a partir de las intuiciones implícitas en esos conceptos. El problema, por tanto, es establecer un esbozo de la situación contemporánea a partir de las sendas abiertas por Nietzsche y que, a su vez, evite perderse en el puro presente, como ocurre con la filosofía de la cultura, lo cual Heidegger realizará a partir de la afirmación de que el misterio y el terror se han desvanecido en la existencia contemporánea.

La angustia y el tedio profundo

En la primera parte de este curso Heidegger lleva a cabo el desarrollo más minucioso de su teoría de los templos de ánimo, en parte expuesta en *Ser y Tiempo*. Con todo, hay un cambio notable con respecto a esta obra. Allí Heidegger afirmaba que entre todos los templos de ánimo, la angustia era un templo «señalado», ya que revelaba el carácter de «arrojado» del ser-ahí y permitía el acceso a su ser-relativamente-a-la-muerte, lo que implica que su carácter «señalado» no está ligado a ninguna configuración epocal determinada, sino a la estructura misma de su ser-en-el-mundo. En *Los conceptos fundamentales...*, la angustia pierde este carácter exclusivo frente al tedio profundo. La importancia del cambio reside en que éste no se dirige a mostrar únicamente que el tedio podría compartir con la angustia su carácter de templo de ánimo señalado, sino en que Heidegger busca descubrir, a través del examen del tedio profundo, el carácter del ser-ahí

contemporáneo, esto es, si se lo puede considerar como el temple de ánimo predominante en la época.

En «¿Qué es metafísica?», su conferencia inaugural en Friburgo, leída en julio de 1929 poco antes del inicio de este curso, remite a la experiencia del tedio profundo como reveladora de la nada, pese a ello sigue tratando el problema a través del primado de la angustia con respecto a los otros temples de ánimo. Tal como se presenta en esa conferencia, la argumentación heideggeriana podría hacer pensar en una extensión de los temples de ánimo relevantes para el carácter descubridor de la ontología, sin embargo, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* el interés principal de Heidegger en el tedio profundo está en su carácter descubridor con respecto a la propia situación del ser-ahí en la época contemporánea. Como la argumentación se realiza a partir de los mismos conceptos de la analítica existencial de *Ser y Tiempo*, la idea de que se trata de una extensión de la temática original parece plausible, pero en realidad ella es diferente ya que, si bien el tedio profundo se convierte en un acceso a la temporalidad, en la obra resulta ser tan o más revelador acerca de la circunstancia que afecta al ser-ahí que sobre la estructura del ser-en-el-mundo en sí. La angustia y el tedio profundo tienen en común, en primer lugar, como es evidente, su carácter de temples de ánimo, lo que significa que sólo se dan como formas del «encontrarse» del ser-ahí. Asimismo distancian al ser-ahí de la cotidianidad, producen indiferencia donde antes había interés y ocupación con lo que rodea (el «estar caído» del ser-ahí). La resolución es posible sólo a partir de esta indiferencia y distancia (la cual no es una objetivación, porque Heidegger la entiende esencialmente como la asunción del ser-ahí de su más propio poder-ser) y con ella, la historicidad y el gestarse-con de un pueblo en comunidad. Sin embargo, también son perceptibles las diferencias entre ambos. El tedio profundo es un «encontrarse» en el que sólo hay indiferencia pues no hay proyecto, no hay comprensión ni tampoco hay sentido, es la pura facticidad del «encontrarse».

En *Los conceptos fundamentales...* Heidegger afirma que debemos dejar de lado las formas superficiales del tedio para «despertar», para permitir que salga a la luz el tedio profundo. Lo mismo afirmaba acerca de la angustia en *Ser y Tiempo* y en «¿Qué es metafísica?» Pero el hecho de no retroceder ante la inminencia de ambos temples no significa que tengan una misma dirección. Claramente la angustia es en esas obras un temple de ánimo del ser-ahí, no una disposición de la época. El tedio profundo, al igual que la angustia, es evitado por los hombres, que se refugian en formas más superficiales de él, pero es claro, simultáneamente, que según Heidegger el tedio profundo es una característica del ser-ahí contemporáneo, es decir, de los tiempos que corren. La angustia aparece en *Ser y Tiempo* ligada a una característica «estructural» del ser humano como es la muerte, la cual es, según Heidegger, la posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad del ser-ahí. El tedio también permite acceder a la temporalidad y a la radical finitud del ser-

ahí, pero a diferencia de lo que ocurría con la angustia, el tedio aparece como un temple de ánimo destacado por encontrar un reflejo en la misma situación contemporánea. En «¿Qué es metafísica?» Heidegger ironizaba acerca de la posibilidad de que todos vivieran angustiados, explicando el carácter fugaz e intransferible de la angustia y negándole así un rasgo colectivo²⁰. Por el contrario, el tedio profundo, aunque se lo confunda con otras formas más superficiales, parecería ser un sustrato que se manifiesta en la época misma. Aún más, los temples de ánimo no son estados subjetivos, no ocurren en un sujeto, ni son una «propiedad» suya. El ser-ahí se encuentra bajo un temple determinado hasta que ese temple lo abandona, desplazado por otro. Esta naturaleza fundamental del «encontrarse» no puede explicarse bajo la relación de causalidad, ya que la sucesión de los temples entre sí no sigue ninguna regla. Elucidar el tedio profundo como nota característica del ser-ahí contemporáneo significa sacar a la luz la condición metafísica en la que vive. Si los temples de ánimo son caracterizados por Heidegger como esencialmente descubridores, lo que el tedio profundo descubre es la carencia de misterio del ser-ahí.

En el capítulo anterior indicamos las referencias culturales y políticas a las que remitía la angustia, no obstante, el análisis del tedio implica un involucramiento mayor de la metafísica heideggeriana con su propio tiempo, pues aun cuando la angustia puede relacionarse con el acontecimiento histórico relativamente cercano de la Gran Guerra, dentro de la configuración textual de *Ser y Tiempo* ella es presentada como la vía de acceso al poder-ser-sí-mismo. Al igual que el filósofo griego consideraba al asombro como la disposición de ánimo necesaria para adentrarse en la filosofía, en *Ser y Tiempo* la angustia lo es para el conocimiento del ser-ahí. Asimismo, en esta obra los temples de ánimo son elucidados a partir de la dicotomía «propiedad/impropiedad». La angustia abre el mundo en relación con la resolución, la cual posibilita el ser-propio. Los temples permiten comprender por qué el ser-en-el-mundo del ser-ahí nunca puede ser entendido como una relación *teórica*, sino como un «encontrarse» en el mundo que se abre.

En su obra principal Heidegger no se plantea el problema de un temple de ánimo que fuera predominante en el momento contemporáneo, sino que los temples son comprendidos como uno de los elementos estructurales de la ontología del ser-ahí. Hay una cierta ambigüedad en la presentación del concepto en *Ser y Tiempo*, ya que a pesar de entender a los temples de ánimo como estados no subjetivos, sino que colorean la forma en que el ser-ahí abre el mundo, Heidegger no llega a afirmar que los temples sean públicos, sólo los explica de forma que se descarte cualquier cartesianismo a la hora de comprenderlos, es decir, que no se los entienda como estados de la conciencia.

A partir de la obra que estamos analizando, transformará gradualmente su

²⁰ Martin Heidegger, «Was ist Metaphysik?», p. 115.

concepción original pues, si bien no abandona la noción sostenida en *Ser y Tiempo*, la búsqueda de un temple predominante en la época excede los marcos planteados por la ontología fundamental. Conceptualmente ello es posible a través de la relación entre el concepto de «temple» con el de ser-con. En los § 29 y 30 de esa obra, Heidegger no establece una relación explícita de los temples con el ser-con. Contraargumentar que el ser-con forma parte de la estructura del ser-en-el-mundo y que, por tanto, la relación está implícita en la elucidación que se hace de ella pasaría por alto que Heidegger se detiene especialmente en la relación del «encontrarse» con el «estar arrojado» del ser-ahí, el cual implica el nudo *factum* de que el ser-ahí tiene que ser y desconoce tanto el «de dónde» como el «hacia dónde». Este énfasis en la relación de los temples con el «estar arrojado» presenta al ser-ahí desde las condiciones que lo aíslan y lo separan de sus semejantes, no con las que se presentan como telón de fondo de una experiencia compartida. El ser-con también forma parte de la facticidad del ser-ahí, sin embargo, Heidegger no relaciona a los temples de ánimo con el ser-con-otro del ser-ahí. Por el contrario, en *Los conceptos fundamentales...*, el concepto de temple de ánimo está ligado de manera esencial al ser-con. Al descartar la posibilidad de considerar al temple de ánimo como un fenómeno meramente psicológico, Heidegger afirma que «el temple de ánimo no es un ente que aparece en el alma como experiencia, sino el cómo de nuestro ser-ahí-con-otro». Asimismo agrega: «es claro que los temples de ánimo no son algo que sólo es meramente presente (*vorhanden*), sino que ellos mismos son precisamente una forma fundamental y un modo fundamental del ser, y por cierto del ser-ahí (*Da-seins*), y ello siempre implica inmediatamente el ser-con-otro».²¹

Heidegger no se pregunta acerca de la época en forma directa. Su interrogación inquiriere por las características del ser-ahí contemporáneo y los rasgos que delinea son atribuidos a la época estableciéndolos como características del hombre contemporáneo. Por esta razón, la marca de la época que persigue Heidegger puede ser identificada con un *Zeitgeist* y, al convertirse los temples de ánimo en una traza del momento, reciben algo del significado de aquella noción hegeliana. Pero la dirección de la pregunta de Heidegger no coincide completamente con la concepción hegeliana: lo relevante del tedio profundo como temple de ánimo predominante en la época es que se oculta a quienes viven en él. El par oculto/desoculto es el eje sobre el cual Heidegger comprende el problema. El «estado de oculto» del temple es su característica más relevante, por ello sostiene que cuanto más se oculta un temple, más poderoso es. Si recordamos el párrafo citado en la página 165 queda más clara la diferencia entre el carácter público de un temple y el «ambiente espiritual» o «clima de ideas» de una época. Esta última noción remite a las «habladurías» de las que el

²¹ *Ibid.*, pp. 100-101.

«uno» se ocupaba, pero ellas no constituyen en sentido estricto un temple, sino que él permanece oculto, esto es, ellas mismas lo ocultan.

El carácter público del temple domina en la medida en que colorea las manifestaciones de una cultura sin dejarse ver por ello, sino que sólo una hermenéutica adecuada puede sacarlo a la luz y no confundirlo con otras formas más superficiales. En *Ser y Tiempo* la angustia no tiñe el modo de ser del ser-ahí contemporáneo, sino que ella permanece oculta como una posibilidad para los que no retroceden ante ella. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica* el tedio sí se presenta como el origen oculto de la situación en que «se dan las cosas» para el ser-ahí. De allí que en esta obra Heidegger aparece más interesado en indagar este carácter público de los temples, especialmente el del tedio, que en remitirlos a la estructura del ser-en-el-mundo. No obstante, ello no destruye la relación de los temples con el par «propiedad/impropiedad». La existencia impropia se deja llevar por las cosas, por ello no reconoce el tedio profundo, ni antes la angustia y las confunde con otras formas más superficiales del tedio y con el miedo, respectivamente. La angustia y el tedio profundo abren el mundo, porque permiten al ser-ahí alcanzar su verdadera situación, pero el lugar de cada uno de ellos en la estructura conceptual heideggeriana es diferente. Los desarrollos acerca de los temples de ánimo de *Los conceptos fundamentales...* son más ricos y detallados que los de *Ser y Tiempo*, con todo, la angustia no tiene la misma relación con la historia que el tedio profundo. Ella se presenta como aquel temple que vuelve posible al ser-ahí la comprensión de la posibilidad de su imposibilidad, mientras que la pérdida de sentido general que el ser-ahí descubre a partir del tedio profundo está conectada en forma mucho más directa con la facticidad histórica. Puede aducirse que la historicidad del ser-ahí no es posible sin la angustia, y que, por tanto, el gestarse-con de un pueblo, de acuerdo a como lo describía Heidegger en *Ser y Tiempo*, supone la angustia como temple de ánimo predominante. Sin embargo, no se plantea en la obra una relación entre los temples de ánimo y la historicidad. Los temples y el «encontrarse» sólo son analizados en una dimensión exclusivamente referida al ser-ahí, es decir, individual (o en términos de Heidegger, singular). Klaus Held sostiene que los temples de ánimo constituyen el punto de partida de la resolución y, por tanto, de la historicidad. Se puede aducir la siguiente afirmación en ese sentido:

[la] libertad del ser-ahí sólo es en la *propia liberación (Sichbefreien)* del ser-ahí. Sin embargo, la liberación del ser-ahí sólo acaece si cada vez él se resuelve con respecto a sí mismo, esto es, se resuelve por sí mismo como ser-ahí²²

En otros términos, la libertad para Heidegger sólo puede existir en actos concretos de liberación. El ser-ahí sólo puede ser libre si acepta la carga de su ser-ahí y para ello son

²² *Ibid.*, p. 223 (énfasis del original).

necesarios tanto la resolución como el temple que la posibilita, de allí la interpretación del temple de ánimo como condición de la historicidad. Este planteo, así formulado, no difiere del de *Ser y Tiempo*. Esta interpretación, no obstante, implica una comprensión *política* de la noción de temple de ánimo. El § 74 de esa obra, donde se expone la constitución de la historicidad, presenta su desenlace *político* ya que la realización plena de la historicidad se da, en *Ser y Tiempo*, como el gestarse-con de un pueblo. Siguiendo esta línea, debemos interpretar la elucidación de los temples de ánimo en *Los conceptos fundamentales...* como un paso más en ese mismo sentido político, ya que la noción de temple de ánimo explica en esta obra el carácter predominante de la época unido a una transformación de la existencia que juzga inminente.

El tema de la transformación de la existencia había sido expuesto en *Ser y Tiempo* bajo la rúbrica del «precurzar la tradición» por parte del ser-ahí, sin embargo, en *Los conceptos fundamentales...*, al retomar este tema Heidegger lo carga con una premura de la que carece en *Ser y Tiempo*. Por ello no puede comprenderse su elucidación de los temples de ánimo si se pierde de vista que ella es realizada en función de esta transformación de la existencia que Heidegger considera como una necesidad urgente y también de realización inminente. Se percibe mejor la forma en que la problemática de la «transformación de la existencia» va adquiriendo un carácter político si se atiende a que en *Ser y Tiempo*, Heidegger presenta al ser-ahí instalado en su poder-ser más propio a través de la singularización²³, esto es, su aislamiento, si bien la resolución del ser-ahí tiene que conformarse colectivamente en la historicidad; mientras que en el curso que estamos analizando, a qué se debe resolver hoy, en esta situación, el ser-ahí, aparece incierto. Ello no significa que la noción de «propiedad» haya desaparecido, más bien podría afirmarse lo contrario, ella sigue presente y orienta los análisis; pero, a diferencia de *Ser y Tiempo*, el problema se presenta ligado de manera inmediata a resolverse con respecto a una situación contemporánea que se presenta como apremiante. A medida que en la filosofía de Heidegger los motivos filosóficos ligados al protestantismo (como el del «estado de caído» del ser-ahí y el de su singularización o individuación) van perdiendo vigor, las cuestiones que los vehiculizaban son reinterpretadas paulatinamente de forma que adquieren un sentido cada vez más político, ya que la tendencia al aislamiento con respecto a la sociedad del ser-ahí en su «singularización» desaparece en función de una interrogación que ya no se realiza en los términos individuales de la filosofía de la existencia, sino bajo el carácter perentorio de la necesidad de una resolución, pero de carácter colectivo.

Durante el curso se repite la referencia de Heidegger al problema de «la transformación de la existencia». Ya lo señalamos al tratar el carácter de "indicaciones

²³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 445.

formales" que Heidegger atribuye a los conceptos filosóficos y se reitera en su crítica a Husserl

No es un capricho o una excentricidad de la filosofía que nosotros hoy no hablemos más de vivencias o de vivencias de la conciencia o de conciencia, sino que *estamos obligados a otro lenguaje a causa de una transformación de la existencia*. Más precisamente, esta transformación acaece con este otro lenguaje.²⁴

La temática de «la transformación de la existencia» comenzará a metamorfosearse a partir de este curso. Desde el planteo originario de *Ser y Tiempo*, donde se trata de recuperar al ser-ahí «caído» en la cotidianidad hacia su poder-ser más propio, el tema quedará enlazado a partir de este curso con la pregunta sobre la identidad, la cual es reformulada desde la interrogación puramente singular de *Ser y Tiempo* a la pregunta por «quiénes somos nosotros». Bajo esta forma la filosofía heideggeriana encontrará el modo de ocuparse de las dimensiones colectivas y públicas. En los textos posteriores la pregunta sobre la transformación de la existencia desaparecerá y será reemplazada por el tema del «nuevo inicio», al que tanta importancia dará en sus cursos sobre Hölderlin. De ese modo, las resonancias de la filosofía de la existencia, todavía fuertes en 1929/30, se irán apagando lentamente y la transformación de la existencia dejará de ser una cuestión referida a las posibilidades más propias del ser-ahí para convertirse en el problema del «nuevo inicio» y del cambio epocal esperado por Heidegger durante los años treinta, años que pueden ser considerados como la espera del «adviento» del nuevo inicio. Además de la experiencia de un temple de ánimo «contemporáneo», la otra noción que posibilita esa metamorfosis (la cual es, a grandes rasgos, la *Kehre*) es la de «instante». En *Los conceptos fundamentales...* repite la noción de «instante» de *Ser y Tiempo* pero ahora lo define como la resolución del ser-ahí por sí mismo. Más adelante, Heidegger retomará y reformulará la noción de instante, desligándola de la ontología fundamental, bajo la forma del *kairós*. La idea de que el instante es el tiempo indicado, el momento culminante para una realización, resuena tanto en *Ser y Tiempo* como en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. A partir del «instante» el ser-ahí ya no es algo meramente presente (*vorhanden*) junto a otras cosas, sino que está emplazado en el ente a través de la manifestación del horizonte temporal pleno²⁵. Todavía en 1929, Heidegger muestra tal entusiasmo con esta noción (diferenciándola del tratamiento original kierkegaardiano) que poco más adelante llega a afirmar que con la comprensión del instante comenzó una nueva época en la filosofía por primera vez desde la antigüedad²⁶.

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica* Heidegger convierte la pregunta originaria por los temples de ánimo, tal cual era formulada en *Ser y Tiempo*, en una pregunta

²⁴ *Die Grundbegriffe...*, op. cit., p. 298 (énfasis del original).

²⁵ *Die Grundbegriffe...*, op. cit., p. 224.

²⁶ *Ibid.*, p. 225.

sobre la época a través de dos preguntas:

Nuestra pregunta –¿se ha vuelto el ser humano hoy tedioso para sí mismo?–, sólo puede significar: ¿Es finalmente tedioso para el ser-ahí el ser humano actual como tal? Preguntamos por un tedio profundo, por uno, esto es, por uno determinado, esto es, por un tal de nuestro ser-ahí, no por el tedio profundo en general y universalmente.²⁷

El significado de la pregunta concierne a *nuestro ser-ahí, nuestra situación*. El tedio profundo sólo puede entenderse a partir de una situación particular. A diferencia de la angustia, que revelaba el carácter finito del ser-ahí como tal, el tedio profundo sólo puede determinarse desde la particularidad y, desde allí, comprender sus formas más superficiales.

Heidegger lo expone así

Si antes preguntamos así [de forma general] y diera la impresión de que en la anterior interpretación del tedio tuviéramos una receta objetiva del tedio frente a nosotros, eso, como ahora se muestra, era una confusión. Comprendemos el tedio profundo como tal sólo a partir de uno determinado, esto es, un tedio esencial, y por consiguiente de allí recibe su dirección y su luz toda interpretación de las formas superficiales. El conocimiento esencial es posible sólo desde y en la originariedad de un preguntar.²⁸

Debe atenderse a que Heidegger entiende por tedio esencial uno determinado. Su metodología, por tanto, no está repitiendo la metodología aristotélica de que se debe conocer en primer lugar lo primero para nosotros, esto es, lo más fácil de conocer y luego, lo primero en sí, lo más general. Por el contrario, en su elucidación del tedio Heidegger está dejando de lado un ascenso en la abstracción semejante. De allí su afirmación de que el preguntar originario sólo puede dirigirse a una situación concreta. No puede haber un tratamiento del tedio que abarque al ser humano de forma ahistórica. La concreción de la situación significa la situación de *nuestra* existencia, de *nuestro* ser-ahí, es decir, la concerniente a su contemporaneidad. La pregunta nunca se dirigió, en consecuencia, a elucidar estructuras del ser-ahí en general, intemporalmente, sino a la situación particular que Heidegger y su auditorio perciben como propia. De allí su exposición de los diagnósticos de la época al inicio del curso. El preguntar esencial responde a lo mismo que intentan responder aquéllos, pero se diferencia de ellos precisamente por lo que considera su esencialidad, esto es, en la capacidad de elucidación que le brindan los conceptos de la ontología fundamental puestos al servicio del esclarecimiento del ser-ahí coetáneo, esto es, del carácter de la época. De un salto hemos entrado en el ámbito de lo preguntado, precisamente gracias al poder descubridor de los templos de ánimo.

La cuestión concerniente al tedio profundo en el ser-ahí contemporáneo es abordada por Heidegger de un modo que recuerda a «¿Qué es metafísica?». Allí se afirma que el

²⁷ *Ibid.*, p. 242 (énfasis del original).

²⁸ *Ibid.*, loc. cit.

tedio profundo nos revela el ente en su totalidad. En *Los conceptos fundamentales...*, se sostiene algo similar, el tedio profundo nos entrega al rehusarse del ente en su totalidad, este rehusarse es, entonces, un total vacío. Sin embargo, en la conferencia inaugural Heidegger remitía a este carácter de revelación de la totalidad por parte de los templos para explicar la apertura que se revela mediante la angustia. En el curso, en cambio, se insiste en que el vacío que revela el tedio no debe entenderse como una pura nada, sino como una carencia, una necesidad²⁹. Éste es el punto central de la argumentación heideggeriana: se pregunta si estamos afectados por alguna necesidad, a lo que se responde con una clara alusión a la situación social resultante de la crisis económica

[...] por todos lados hay estremecimientos, crisis, catástrofes, necesidades: la miseria social actual, la confusión política, la impotencia de la ciencia, el socavamiento del arte, la falta de enraizamiento (*Bodenlosigkeit*) de la filosofía, la falta de energía de la religión. Ciertamente, hay necesidades por todos lados³⁰

Las necesidades se multiplican en la sociedad y Heidegger advierte los esfuerzos que se realizan para controlarlas y para satisfacerlas; aún más «[...] todos y todo está organizado contra las necesidades y toda organización tiene su programa.»³¹ El problema que se deriva de ello según Heidegger es que esta ambición social de controlar cualquier tipo de necesidad a fin de satisfacerla impide el surgimiento de una necesidad en su totalidad. «Totalidad» significa aquí lo contrario de una mera suma de individuos: que aparezca una necesidad en su totalidad significa que el conjunto de la sociedad esté determinado por ella, al modo de un horizonte al cual ella está sujeta. En el capítulo anterior habíamos visto el tratamiento que hace Heidegger en *Ser y Tiempo* de los dos modos del ser-con: el «procurar por» anticipativo-liberador (su forma propia) y el «procurar por» sustitutivo-dominador. También habíamos mencionado el análisis de Pierre Bourdieu, quien señala que el modo sustitutivo-dominador es un eufemismo de la ayuda social dispensada desde el Estado. La multiplicación de atenciones a las diversas necesidades que Heidegger describe alude al desarrollo del Estado social y la asistencia que éste brinda se asemeja a la descripción que hace del «procurar por» no liberador, el cual es rechazado por Heidegger señalando que es una forma de dirigirse al otro que no le permite disponer de su propio ser-ahí. Frente al convencimiento colectivo de que las necesidades deben ser satisfechas y que ello puede hacerse mediante el cálculo, Heidegger reclama que no es la necesidad lo que nos oprime,

²⁹ *Ibid.*, p. 243.

³⁰ *Ibid.*, loc. cit.

³¹ *Ibid.*, loc. cit. También Schmitt percibe este cambio de las relaciones entre Estado y sociedad, pero, a diferencia de Heidegger, que lo observa con inquietud y desconfianza, aquél lo considera inevitable. A su juicio demuestra el agotamiento de la concepción liberal decimonónica acerca del Estado. Schmitt nota que los ámbitos sociales que en el siglo XIX eran considerados «no políticos» y «neutrales» (religión, cultura, educación, economía) pasan a ser objetos de una «política» determinada por parte del Estado, esto es, pierden su situación neutralizada, cf. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 24.

sino que por el contrario nos oprime la ausencia de una opresión esencial de nuestro ser-ahí en su totalidad:

Preguntamos por un vacío total (*Leere in Ganzen*), por una necesidad que ciertamente no puede tener el carácter de las necesidades enumeradas. No esta miseria social, no aquella confusión política, no esta impotencia de la ciencia, no este socavamiento del arte, no esta falta de enraizamiento de la filosofía, no aquella falta de vigor de la religión; no es esto la necesidad, que esta o aquella necesidad nos oprima de algún modo, sino que lo más oculto y profundamente opresivo es más bien *la ausencia de una opresión esencial de nuestro ser-ahí en totalidad*³²

Ésta es la marca de la época según Heidegger: la ausencia de una opresión de nuestro ser-ahí en su conjunto equivale al vacío total. Esta disolución que Heidegger detecta no se refiere a las consecuencias de la crisis económica, sino que apunta a la desaparición del sentido de comunidad, lo que impide la «[...] unidad enraizada de una acción esencial»³³. Todos son sirvientes de programas, pero nadie es el «custodio» (*Verwalter*) de la interna grandeza del ser-ahí. ¿Puede sostenerse que esta descripción está motivada por el rigor de la crisis en la sociedad alemana? No debe descartarse que su magnitud provocara que Heidegger se planteara problemas que podrían parecer ajenos a su filosofía y que alejándolo de la metafísica pura lo abismaran en la coyuntura. Recordemos que Otto Pöggeler sostenía la coincidencia de una crisis personal en Heidegger junto con la crisis social y económica de 1929. Sin embargo, su crítica va más allá de la circunstancia específica de la crisis ya que retoma convicciones profundas que ya se habían presentado en *Ser y Tiempo*, especialmente en los párrafos dedicados a la «publicidad» (27, 35, 36 y 37). A diferencia de aquella obra, no obstante, la temática de la falta de una opresión esencial es nueva e indica que para Heidegger la crisis no ha hecho más que profundizarse, ya que esa falta denuncia un ahondamiento en la autosatisfacción indulgente que permite al hombre contemporáneo no hacerse cargo de su ser-ahí.

La crisis mentada por Heidegger se manifiesta en el plano socioeconómico, entre otros, pero su naturaleza es diferente, pues consiste en la confusión de las necesidades sociales con la falta de una necesidad esencial, ésa es la carencia que marca la época. Ella sólo es posible en el marco de la disolución de la comunidad y de todo sentido de pertenencia, como Heidegger se encarga de señalar refiriéndose repetidas veces a la falta de enraizamiento, tanto de la filosofía como de la acción común. Ello permite comprender la tarea de «despertar al terror» que Heidegger atribuía a la filosofía. El ser-ahí contemporáneo satisface sus necesidades mediante una manipulación técnica, lo que ha significado la desaparición de todo misterio. El ser-ahí contemporáneo, y por tanto la sociedad, carecen de «misterio», así como del terror que todo misterio convoca. Aunque Heidegger todavía no

³² *Die Grundbegriffe...*, op. cit., p. 244 (énfasis del original).

³³ *Ibid.*, loc. cit.

utilice el término, podría sostenerse que la sociedad que describe es, a su juicio, una sociedad nihilista, que cree que ha disuelto todo enigma en prescripciones técnicas y se muestra satisfecha de ello. Sin duda Heidegger siente nostalgia por el terror, esto es, por el terror que lo sagrado convoca en el hombre. La falta de una necesidad esencial es la característica de una sociedad tecnificada en todos sus aspectos, sólo el terror que ha desaparecido puede restaurar en el ser-ahí la conciencia de una necesidad que *convoca a la grandeza* y que no puede ser explicada en los términos técnicos de los programas ni de la ingeniería social. De allí la crítica de Heidegger a la política contemporánea:

Pues en todo este organizar, construir programas y ensayar hay en última instancia una universal y satisfecha dicha en la *falta de peligro*. Esta dicha en el fundamento de nuestro ser-ahí, a pesar de todas las variadas necesidades, hace que creamos que ya no se necesite más ser fuertes en el fundamento de nuestra esencia³⁴

La inflexión nietzscheana de la crítica de Heidegger se vuelve más clara. La incógnita que se presenta es explicar en qué puede consistir el peligro que Heidegger supone que la vida política debería tener. Creemos que sería errado entenderlo como una crítica al fundamento de la filosofía política moderna: el aseguramiento de la paz civil, pues Heidegger no se pregunta por el problema del orden como tal ni por sus condiciones. Se trata de una inflexión nietzscheana porque la crítica se dirige contra lo que considera que son las fuerzas que llevan al uniformismo³⁵ operantes en la política y en la sociedad europeas desde fines del siglo XIX y los enfoca a partir de la debilidad que resulta de su triunfo, que es la perspectiva desde la que Nietzsche trató estas cuestiones. Entre los tópicos literarios y políticos de esa época la crítica de la existencia burguesa, a la cual se la identifica con la mezquina búsqueda de seguridad y autocomplacencia, ocupará un lugar privilegiado, tanto a la izquierda como a la derecha. Esta búsqueda de seguridad se ha vuelto el fundamento del ser-ahí contemporáneo, como agrega Heidegger ironizando sobre ella y contraponiéndola a las crecientes demandas que ella misma genera debido a la crisis. El resultado de esta búsqueda universal de seguridad es que se acepte que «no se necesite más ser fuertes». Heidegger establece de este modo con bastante claridad un conjunto de oposiciones: seguridad/peligrosidad, programar/fortalecer, necesidades «sociales»/falta de una opresión esencial. El segundo término de las oposiciones expresa lo que Heidegger encuentra ausente en la sociedad contemporánea y que ella no hace más que profundizar en ese camino de debilitamiento, lo que queda manifiesto en la siguiente cita:

Nos afanamos sólo por capacidades que pueden ser inculcadas. El presente está

³⁴ *Ibid.*, p. 245 (nuestro énfasis).

³⁵ Sin duda, Heidegger entiende por ellas, como se verá en su evolución posterior, tanto el capitalismo como el marxismo. No es tan evidente, sin embargo, que deba asimilarse esta posición con un antiigualitarismo a secas, pues lo que preocupa a Heidegger son, precisamente, los efectos de esas fuerzas, tal como los describe en el mundo del «uno», esto es, el abatimiento de toda originalidad y el triunfo de la impersonalidad por la presión de la mayoría.

colmado de cuestiones pedagógicas. Sin embargo, nunca se podrá reemplazar el vigor y el poder a través de la acumulación de capacidades, sino que si algo se alcanza a través de esto es su ahogo³⁶

Si se unen ambas citas, es claro que la universal vocación técnico-pedagógica sofoca lo que Heidegger denominar «el fundamento de nuestra esencia», del cual espera su fortalecimiento, contra los aires de los tiempos. Estos fenómenos serán las notas características de lo que Heidegger designará unos años después como «nihilismo». La desaparición de todo misterio es sinónimo de nihilismo porque se disuelve todo sentido que vaya más allá de la mera acción técnica. El tedio profundo es el temple de ánimo del ser-ahí contemporáneo porque es el que corresponde a una situación en la que el sentido se ha disuelto. Este temple revela el vacío al que el ser-ahí está sometido, la carencia de una opresión esencial y la falta de una necesidad que no pueda ser abordada en un marco exclusivamente técnico. A juicio de Heidegger no hay nada de paradójico en que la falta de una opresión esencial no signifique la liberación del ser-ahí.

Lo político y la muerte de Dios

La forma en que estos temas aparecen vinculados en el curso revela que la fenomenología del tedio profundo es el camino elegido por Heidegger para abordar el problema nietzscheano de la «muerte de Dios». El tedio profundo constituye el rasgo que caracteriza al ser-ahí contemporáneo pues implica la pérdida general de sentido del mundo, y esta pérdida se manifiesta de forma más visible en la desaparición del misterio y del terror. En el aforismo 125 de *La Gaya Ciencia*, «El hombre loco», Nietzsche describe la muerte de Dios como un acontecimiento histórico. No se trata de que Dios nunca haya existido, sino que, por el contrario, durante siglos su presencia conformó el mundo espiritual de la humanidad europea y el coronamiento de esa cultura ha sido la desdivinización del mundo mediante la ciencia. La magnitud de este acontecimiento todavía no ha sido comprendida, afirma Nietzsche, por eso los hombres, habiendo matado a Dios, no son capaces de comprender las preguntas del «hombre loco», el que anuncia la muerte de Dios

¿Hacia adónde nos movemos nosotros, apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos continuamente?, ¿hacia atrás, adelante, a un lado y a todas partes?
¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo?, ¿no vamos errantes como a través de una nada infinita? ¿no nos absorbe el espacio vacío?, ¿no hace más frío?
¿No viene la noche para siempre, más y más noche?³⁷

³⁶ *Ibid.*, *loc. cit.*

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, trad. esp. *El gay saber*, p. 155.

El tedio profundo elucidado por Heidegger retoma esta noche anunciada por Nietzsche. La falta de una opresión esencial en el ser-ahí contemporáneo es análoga a la actitud de los hombres que escuchan al «hombre loco» nietzscheano, quienes se extrañan ante su anuncio y no tienen nada para decir. Del mismo modo, el ser-ahí contemporáneo carece para Heidegger de esa opresión ejercida por lo sagrado, por eso lo aquejan necesidades de la más variada índole, pero ninguna puede surgir como una necesidad en su totalidad porque unas y otras se suceden sin que ninguna tenga una importancia real. Tras la muerte de Dios la filosofía debe convocar al misterio porque éste se ha esfumado del mundo de los hombres. Esto se presenta como una opresión porque el ser-ahí no reacciona frente a la desaparición del misterio, sino que se afana en la mayor organización posible de las necesidades, profundizando el nihilismo. Ello ya había sido tratado por Nietzsche, cuando asocia la «muerte de Dios» con la búsqueda de seguridad

Donde la vida social tiene un carácter *menos violento*, las decisiones últimas (sobre las llamadas cuestiones eternas) pierden importancia. Piénsese que hoy un hombre tiene raramente que ver con ellas.³⁸

En este curso la cuestión de la «muerte de Dios» queda abierta, exponiendo Heidegger su necesidad y la necesidad de que el ser-ahí se resuelva a la demanda más extrema, esto es, a romper con la ocupación exclusiva en las necesidades para quedar abierto a aquella necesidad esencial acallada, pero todavía su respuesta aparece ligada a los lineamientos de la filosofía existencial, esto es, el ser-ahí debe resolverse a su necesidad más profunda, a su libertad, o, como también afirma, el hombre debe resolverse a lo que el ser-ahí en él le exige, todo lo cual no se aleja de la forma en que la «resolución» era tratada en *Ser y Tiempo*. De todos modos, el tema será retomado en el discurso rectoral en 1933 y a partir de ese momento quedará unido a la necesidad de reemplazar ese vacío dejado por la divinidad. Creemos que el problema de la «muerte de Dios» es uno de los núcleos principales de lo político en Heidegger, ya que su perspectiva no es restauradora: la «muerte de Dios» es un resultado inevitable de la cultura europea; en consecuencia, el problema es estar a la altura del acontecimiento, tal como «el hombre loco» apostrofaba a su auditorio, negándoles esa altura. Asumir esa condición de lo político implica para Heidegger, no obstante, que otra instancia tiene que volver a convocar el misterio y el terror ligados antes a Dios, es decir, la muerte de Dios no significa la imposibilidad de lo sagrado entre los hombres. A partir del desenvolvimiento de la *Kehre* en el pensamiento heideggeriano, esta temática quedará ligada a la del «nuevo inicio» y la instancia a partir de la cual Heidegger convocará a lo sagrado en tiempos de los dioses huidos será la patria a través de la palabra fundadora del poeta. Pero, a diferencia de lo que algunos intérpretes sostienen, «patria» no

³⁸ Friedrich Nietzsche, *IV Unzeitgemäßen Betrachtungen. Richard Wagner in Bayreuth*, § 3, citado por

significará exclusivamente «tierra natal», sino más bien, siguiendo a Hölderlin, *Germania*.

Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Ediciones Península, 1987, p. 76.

Capítulo 8

La autoafirmación de la nación alemana: El *Discurso Rectoral* y la *Lógica como pregunta por la esencia del lenguaje*

El *Discurso Rectoral* como obra política

A partir del discurso leído por Heidegger durante la toma de posesión del rectorado de la Universidad de Friburgo el 27 de mayo de 1933, la cuestión política se vuelve explícita en su filosofía. Es incorrecto suponer que la filosofía heideggeriana se politiza de manera repentina, sino que los temas que hemos venido rastreando en obras anteriores salen a la luz y son tratados tanto en el núcleo mismo del discurso rectoral como en el de las obras posteriores a esa fecha. Una objeción corriente a los estudios que tratan sobre lo político en la filosofía heideggeriana sostiene que no se puede poner a un mismo nivel la obra filosófica de Heidegger con el discurso rectoral, el cual no sólo sería una pieza de ideología producto de la circunstancia, sino que por su propio carácter de proclama carecería de cualquier tipo de consistencia filosófica. Sin embargo, tal posición debe ser rechazada de plano, aun aceptando que no se puede suponer que todo el conjunto de proclamas y documentos escritos por Heidegger durante el período de su rectorado¹ constituyan obras filosóficas del mismo nivel que su literatura anterior y posterior. Pero la razón para rechazar la consideración *a priori* del discurso rectoral como no filosófico consiste en que ese discurso tiene una ambición teórica mucho mayor que cualquier pieza conmemorativa semejante y que no sólo Heidegger utiliza parte del instrumental conceptual de *Ser y Tiempo* en él, sino que además siguió reivindicando sus contenidos hasta sus últimos días, como lo hizo en la entrevista publicada póstumamente por la revista *Der Spiegel*². Por eso no se lo puede descartar rápidamente como un intento de Heidegger de adaptarse a la circunstancia política del momento, porque, como veremos, en este discurso se tratan cuestiones ya vistas en los capítulos anteriores y se definen otras que dominarán la meditación heideggeriana posterior.

El discurso del rectorado plantea, además, el problema de las *intenciones* de

¹ Luego de la renuncia del rector Wilhelm von Möllendorf el 15 de abril de 1933, Heidegger fue elegido rector de la Universidad de Friburgo el 22 de abril, cargo en el que permaneció hasta el 23 de abril del año siguiente, cuando presentó su dimisión. La mejor exposición acerca de las vicisitudes del rectorado de Heidegger es la de Hugo Ott, *Martin Heidegger, op. cit.*, pp. 145-274.

² Cf. «*Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger* (23. September 1966)», compilada en: Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, (MHG, Band 16), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2000, p. 656-657, en la que acusa a quienes polemizan con el discurso de no haberlo leído a fondo.

Heidegger: qué se proponía realizar con la aceptación del rectorado ¿salvar a la universidad de Friburgo de su nazificación? (como afirma el propio Heidegger en el informe escrito para las fuerzas de ocupación francesas en 1945) ¿convertirse en el filósofo del partido, otorgándole un fundamento ideológico más sofisticado que el mero racismo y biologismo? Puede descartarse que la aceptación del rectorado por parte de Heidegger haya sido un acto de mero oportunismo, así como tampoco fue la entrada en la política de un profesor inexperto que se ve obligado a hacerlo presionado por sus pares (lo que afirma Heidegger en su informe de 1945 y repite en la entrevista del *Spiegel*). La reconstrucción historiográfica acerca del episodio es clara en cuanto a que Heidegger aceptó el rectorado con el pleno convencimiento de que era, en términos de su propia filosofía, el «instante» de actuar y que el nazismo ofrecía la solución autoritaria que a su juicio necesitaba la crisis alemana. Por otra parte, cabe agregar que, aun cuando hoy el discurso del rectorado se nos presente como una pieza esquemática y hasta rústica en cuanto a sus formulaciones políticas, sin duda fue el discurso más ambicioso, teóricamente hablando, de todos los producidos por los funcionarios que acceden al poder en 1933. Si queremos rastrear lo político en la filosofía de Heidegger y comprender el modo en que el concepto «nación» juega un papel central en esa cuestión, debemos dejar de lado cualquier referencia a sus «intenciones». La explicación que el mismo Heidegger da en 1945 y que repite en 1966³ es insostenible, pues es claro que sus acciones no se limitaron a contemplar cómo un grupo de colegas impulsaba su nombre contra su propio parecer y luego aceptaba el cargo para evitarle a la universidad males mayores⁴, sino que constituían una estrategia por parte de las fuerzas nacionalsocialistas de Friburgo para conquistar la universidad, a la que veían, no como opositora, pero sí como desafecta.

Como principio exegético, interpretaremos el discurso del rectorado partiendo de dos premisas metódicas: 1) no perder de vista que se trata de un discurso conmemorativo mediante el cual no se celebra simplemente la asunción de un nuevo rector en una institución, sino que el verdadero objeto de celebración es la *Gleichschaltung*⁵, la «coordinación» de la universidad (en este caso la de Friburgo) con el Estado nazi, por tanto, el discurso adquiere por ello mismo un carácter programático, siguiendo la línea «la nueva

³ Ella todavía hoy encuentra adeptos, como es el caso de François Fédier en su introducción a la traducción al francés de los escritos políticos de Heidegger. Cf. F. Fédier, «Revenir à plus de décence», en Martin Heidegger, *Écrits politiques 1933-1966*, Paris, Gallimard, 1995.

⁴ El economista Walter Eucken, opositor al nazismo y también profesor de la universidad de Friburgo, se quejaba el día anterior a la asunción de Heidegger que éste se sentía el filósofo nato y el conductor espiritual del nuevo movimiento, cf. Bernd Martin, «Martin Heidegger und der Nationalsozialismus – Der historische Rahmen», en B. Martin (Hrsg.), *Martin Heidegger und das «Dritte Reich»*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, p. 24.

⁵ Recordemos que este término, cuyo significado literal es «coordinación», era un eufemismo utilizado por los nazis para aludir a la supresión del pluralismo en las más diversas instituciones mediante los cambios de elencos directivos, forzados desde el Estado, por otros más afectos o pertenecientes al

universidad en el nuevo Estado», ya que la Universidad de Friburgo fue una de las primeras en incorporar el *Führerprinzip* a sus estatutos; 2) interpretar el discurso en sus propios términos, esto es, entenderlo como un documento filosófico-político, emergente simultáneo a la vez de una nueva realidad política y de la politización de una filosofía existente.

Puede replicarse que semejante interpretación implica suscribir la tesis de que Heidegger deseaba «guiar al Conductor» (*den Führer führen*). Sostenemos que esta tesis tiene una gran parte de verdad, si en lugar de entenderla como un mero gesto oportunista de Heidegger de llenar el lugar vacante del ideólogo del partido nazi⁶, es interpretada como una asunción plena de lo político en la reflexión heideggeriana sobre las condiciones que el mundo moderno y el desarrollo técnico y científico impone a la sociedad y al hombre y la necesidad de responder al problema planteado por Nietzsche con su proclamación de la «muerte de Dios» en el mundo actual, tema que captaba cada vez más el interés reflexivo de Heidegger. Como hemos visto, esa reflexión no comenzó ni terminó con el discurso del rectorado. La problemática política venía delineándose en sus obras desde antes y proseguirá luego de la experiencia del rectorado. La novedad del discurso rectoral consiste en el esfuerzo de Heidegger por amoldar sus propias ideas al vocabulario del nacionalismo alemán y, como ya señalamos, por ser el discurso no sólo de un filósofo, sino además de un funcionario (que por lo demás, contaba con ciertas expectativas de que ese cargo fuera el primero de una carrera oficial, como lo muestra sobradamente H. Ott). El fracaso de la experiencia política de Heidegger no afecta nuestra línea de investigación. Evidentemente muestra que había un desfase entre lo que Heidegger esperaba del nazismo, así como lo que creía que podría realizarse al frente de la universidad, y lo que el nazismo y la universidad realmente eran. Decimos que este fracaso se convierte en una cuestión secundaria para nuestros propósitos pues lo que nos proponemos es indagar en la obra de

partido.

⁶ Los nacionalismos de extrema derecha surgidos hacia el fin de la Primera Guerra Mundial no poseen una doctrina de pensamiento que pueda compararse a los clásicos del liberalismo y el socialismo, ya que se trata de ideologías esencialmente reactivas frente al peligro de revolución que consideran inminente. No debe olvidarse que el nazismo no tiene un cuerpo de ideas sistematizado, ya que el libro de Hitler *Mein Kampf* no sólo no lo es, sino que tampoco tiene un efecto significativo como folleto propagandístico. Alfred Rosenberg detentaba el lugar del «doctrinario» en el nazismo, pero con su obra *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* ocurre lo mismo que con *Mein Kampf*, carece tanto de efectos propagandísticos como de coherencia intelectual. Lo que diferenció al nazismo de las otras formas de fascismo europeo contemporáneas y se convirtió en su principal aglutinante ideológico, así como en su principal instrumento de movilización de masas fue su énfasis en el racismo y en el antisemitismo. Esta carencia fue detectada por varios intelectuales alemanes, que en los primeros años de la década del treinta se lanzan a proveer al nuevo régimen de fundamentos ideológicos más presentables, de cierta envergadura filosófica. Los casos más importantes, además del de Heidegger y el de Schmitt, son los de Alfred Baeumler, Arnold Gehlen y Hans Freyer. En el escrito presentado a las autoridades de ocupación en 1945, titulado «Das Rektorat, 1933-1934», Heidegger designa a los nazis como «gente impresentable» (*unmöglichen Leute*), refiriéndose al desprecio hacia ellos dominante en los círculos académicos y conservadores, cf. Martin Heidegger, «Das Rektorat, 1933-1934», en *id.*, *Reden und andere Zeugnisse...*, op. cit., p. 375.

Heidegger su tematización, ahora explícita, de la cuestión de la nación en la cultura alemana, tal como ella se convierte en el problema que debe ser elucidado para poder coadyuvar a la gestación del «nuevo inicio» anunciado por el propio Heidegger.

La universidad y la instauración de un «mundo espiritual» en el peligro

Es conveniente comenzar señalando todo aquello que en el discurso rectoral *no* aparece: no hay en él menciones a Hitler ni al partido nazi⁷, así como tampoco referencias a la «raza aria». La ausencia de estos tópicos de la retórica nacionalsocialista ha posibilitado que repetidas veces se haya sostenido la ajenidad de Heidegger con respecto al nazismo, incluso en la circunstancia del rectorado, indicando que, efectivamente, los temas del discurso rectoral son otros. Sin embargo, y retomando nuestro hilo conductor, la ausencia de los lugares comunes nazis no significa que los tópicos del nacionalismo no estén presentes en él. Estos tópicos, como veremos a continuación, no son una mera concesión a los poderes del momento, sino que constituyen la estructura argumentativa del discurso.

«La autoafirmación de la universidad alemana» establece dos paralelos, a partir de los cuales construye su argumentación: uno es el de las funciones académicas y las militares, por el cual se presentan las primeras con los riesgos y el lenguaje propios de las segundas; el otro es el paralelismo entre la Grecia clásica y la Alemania de 1933, aquí Heidegger desarrolla la cuestión del *inicio* (*Aufbruch*) y del *nuevo inicio*. La conexión entre ambas cuestiones se realiza mediante la exégesis de la noción de «pueblo» (*Volk*) y su «misión» (*Auftrag*).

En el discurso aparecen tendencias de la retórica heideggeriana, llevadas a una forma extrema, que le dan un tono diferente de los escritos anteriores. Hasta ese momento la prosa heideggeriana había tomado la forma expositiva propia del tratado, como en *Ser y Tiempo* o en *Kant y el problema de la metafísica*, o, como será cada vez más frecuente en Heidegger, la forma de un discurso que, por consistir en reelaboraciones de conferencias, tiene el ritmo y el tono del lenguaje oral, como se ve en «¿Qué es metafísica?». El tono del discurso rectoral, por el contrario, es marcial y enfático, sus formulaciones son rotundas y tienen el carácter de mandatos. Su tema es el replanteo de la naturaleza del inicio de la

⁷ De todos modos, esto debe moderarse. Al explicar el significado de «mundo espiritual», remite, por única vez, a las «fuerzas de la tierra y de la sangre» (*erd- und bluthaften Kräfte*). No se debe olvidar que «tierra» y «pueblo» son dos términos importantes en la filosofía inmediatamente posterior de Heidegger, por lo que sólo la referencia a la «sangre» obraría como una concesión al nazismo. Asimismo, hacia el final hay una referencia indirecta, pero claramente celebratoria del nazismo cuando habla del «[...] esplendor y la grandeza de este inicio [...]»; cf. Martin Heidegger, «Die Selbstbehauptung der deutschen Universität», en Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, *op. cit.*, pp. 112 y 117.

ciencia en Grecia en relación con la «esencia» de la universidad. Heidegger encuentra en ese inicio un mandato para el pueblo alemán y su exégesis responde más a un carácter imperativo que a un esfuerzo persuasivo. Hemos mostrado en los capítulos anteriores que no son ajenas al pensamiento de Heidegger las temáticas de la «lucha» y la nostalgia por la dureza, por eso hablamos de «tendencias». En *Ser y Tiempo* podemos encontrar, además de las cuestiones señaladas más arriba, expresiones que denotan esta voluntad marcial, incluso en párrafos donde no se desarrollan ese tipo de temáticas. Así en el § 65, Heidegger afirma que es necesaria una «*inquebrantable disciplina* en el cuestionamiento existencial»⁸. Con todo, la retórica de esas obras se mantenía dentro de los marcos referidos. El discurso rectoral, por el contrario, tiene un tono castrense cuyos tópicos provienen claramente de la obra de Ernst Jünger. Ello se comprueba, entre otras citas, en la forma en que Heidegger describe el papel del cuerpo de profesores:

[...] el cuerpo de profesores de la universidad debe avanzar hasta los puestos más extremos del peligro de la inseguridad permanente del mundo.⁹

Esta frase condensa de manera precisa la combinación que caracteriza al discurso: retórica de «novela del frente», carácter imperativo de la afirmación, identificación de lo académico y lo militar, énfasis en el peligro, así como frases ampulosas carentes de todo significado que no sea la misma reafirmación de la retórica utilizada, la cual, en sí misma, es la que denota contenidos ideológicos. Evidentemente, es absurdo preguntar cuáles son aquéllos «puestos más extremos» o en qué puede consistir el «peligro» mentado. Como vimos en el capítulo anterior, esta retórica ya tiene cierta sedimentación en las obras de Heidegger. Karl Löwith ironizaba acerca del discurso rectoral, afirmando que una vez terminado, el oyente dudaba acerca de si debía abrir los *Fragmentos* de los presocráticos o alistarse en las S.A.¹⁰

Sin embargo, el problema del discurso no se agota en la ambigüedad de sus formulaciones, provocada por la identificación entre las funciones académicas y las militares, sino, especialmente, por la utilización de la retórica de Jünger en un contexto donde ella pierde toda referencia concreta. El discurso rectoral se ve afectado por el mismo problema que aquejaba a la escritura de Jünger una vez que dejaba de lado la «novela del frente», con su contexto de combates y violencia, e intentaba incursionar en el ensayo con esa misma retórica bélica. El resultado lo resume apropiadamente Rainer Stollman, cuyas

⁸ Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 428 (énfasis del original).

⁹ Martin Heidegger, «Die Selbstbehauptung...», *op.cit.*, p. 112. Más adelante caracteriza a la comunidad académica como «comunidad de lucha de profesores y alumnos» (p. 116); el mundo espiritual del pueblo alemán es descrito como «del más íntimo y extremo riesgo» (p. 111); el estudiantado alemán debe «mantenerse firme en el destino alemán en su necesidad más extrema» (p. 112); por último, las facultades de la voluntad y del pensamiento, los afectos y las capacidades físicas «deben desarrollarse a través de la lucha, en la lucha incrementarse y como lucha permanecer resguardadas» (énfasis del original), (p. 116).

¹⁰ Cf. Karl Löwith, «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger», *Les Temps Modernes* 2 (1946), p. 351.

conclusiones también son válidas para el discurso rectoral: «*La lucha como experiencia interior*, de Ernst Jünger, libro célebre y difundido masivamente, está completamente libre del terror de [Stefan] George a la banalidad militar; se regodea en la trivialidad, en el *kitsch*»¹¹. La exposición permanentemente se vuelve exhortación y el vocabulario que sólo remite al «riesgo más extremo», a la «dureza», a la «inexorabilidad», al «destino» y a «mantenerse firme en medio de la adversidad» domina el discurso y cae en la banalidad, el gigantismo y en la idealización de la propia profesión, desde el momento en que se utiliza una oratoria guerrera para describir una tranquila actividad intelectual y se la quiere presentar como exporiéndose a riesgos que no son tales¹². De acuerdo con la cita anterior, los profesores están en una posición de combate, como en una «novela del frente», y *tienen el deber* de exponerse al máximo riesgo, como si formaran parte de las patrullas de asalto que describía Jünger. A su vez, la incertidumbre general de la vida es transformada en *inseguridad*, siguiendo el modelo de *El Trabajador*, de Jünger, que celebraba que en el nuevo dominio del trabajador no se excluirían la tecnificación, la inseguridad y el peligro¹³. Este repudio a la búsqueda de seguridad es una radicalización del rechazo al mundo cultural y social de la burguesía liberal, que Heidegger ya había expresado en su descripción del «uno» en *Ser y Tiempo*. La misma simbiosis entre lo académico y lo militar aparece en las referencias a los servicios estudiantiles. No es casual que Heidegger haya utilizado el término «servicio» (*Dienst*) para exponer la estructura trifuncional que propone, ya que, si bien éste existe en el alemán corriente (e incluso ya existía la expresión «servicio de trabajo»), el sentido de la tríada se basa en la misma premisa que la obra de Jünger, según la cual, dominio y servicio se identifican, postulando al ejército como modelo de toda articulación social¹⁴.

Una aproximación general al discurso afirmarí que éste se ocupa del lugar que debe tener la universidad en la nueva realidad del Estado nacionalsocialista. La asunción del partido nazi al poder es, como vimos, saludada por Heidegger como un nuevo inicio que debe marcar una ruptura radical con la universidad existente hasta ese momento. Pero su alcance es mucho más amplio, pues si bien presenta sus reflexiones dentro del marco referido, claramente lo excede, ya que los valores representados por la libertad académica vilipendiada por Heidegger son los del liberalismo¹⁵, a los cuales les contrapone una tríada

¹¹ Cf. Rainer Stollman, *Ästhetisierung der Politik. Literaturstudien zum subjektiven Faschismus*, Stuttgart, 1978, cit. por J. Vollmert, *Ernst Jünger: In Stahlgewittern*, op. cit., p. 113.

¹² Vimos en el capítulo anterior (§ «El filosofar y el terror») la predilección de Heidegger por este tipo de imágenes para caracterizar la filosofía y entenderla como lo «más peligroso e inseguro» porque es «última y extrema».

¹³ Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, op. cit., p. 56.

¹⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵ «La tan celebrada “libertad académica” es expulsada de la universidad alemana, pues esa libertad era inauténtica (*unecht*), ya que era sólo negativa», cf. M. Heidegger, «Die Selbstbehauptung...», op. cit., p. 113.

de «servicios» que el estudiantado debe cumplir, los cuales, en realidad, constituyen la imagen de una sociedad ideal. Asimismo, la referencia constante de la reflexión heideggeriana sobre la universidad es el pueblo. Comprender el significado de este término, así como el sentido de la «misión» del pueblo alemán, es el sentido último del discurso.

El papel que debe cumplir la universidad en el nuevo Estado es claro para Heidegger: la universidad es el lugar de formación de las *élites* dirigentes de la sociedad¹⁶. No obstante, más que interesarse por un problema de formación de recursos humanos o de establecimiento de una burocracia tecnocrática, las cuales serían cuestiones meramente técnicas, lo que a Heidegger le importa es la *guía espiritual* del proceso¹⁷. El discurso es una aplicación del *Führerprinzip* a la universidad, la cual, con ello reproduce el mismo tipo de estructura de mando vigente en el resto de la sociedad. Aceptar el rectorado de la universidad significa dirigirla *espiritualmente* (el énfasis es de Heidegger), a su vez la comunidad académica es caracterizada simplemente como «séquito» (*Gefolgschaft*). Sin embargo, aquél que está en la posición de «conductor» (*Führer*) es a su vez dirigido, pero ya no por otra persona, sino por una «misión espiritual» (*geistigen Auftrag*).

La palabra «voluntad» es utilizada profusamente por Heidegger en el discurso, lo que es coherente con su tono imperativo y rotundo. Se habla de «voluntad de esencia» y de «voluntad de ciencia». La «voluntad de esencia» de la universidad significa el querer arraigar de la universidad en la esencia del «destino» del pueblo alemán. La «misión espiritual» de la universidad está dada por su capacidad de institución y legislación de un «mundo espiritual» para el pueblo alemán. En el planteo de Heidegger, la universidad se convierte no sólo en el punto más alto de la cultura de un pueblo, ella es la creadora de la cultura que caracteriza a un pueblo. Heidegger subraya el término «mundo». Este término adquiere en el discurso nuevas connotaciones, si se compara su uso con el de *Ser y Tiempo*. En «La autoafirmación...» hay una identificación del término con la cultura alemana en su conjunto. En *Ser y Tiempo* este significado no estaba presente, ni tampoco como

¹⁶ «[...] el político y el profesor, el médico y el juez, el sacerdote y el arquitecto dirigen la existencia popular en el Estado (*das volkliche-staatliche Dasein*) [...]», *Ibid.*, p. 114.

¹⁷ Con respecto a los usos del término «espíritu» (*Geist*) en el discurso rectoral, Jacques Derrida sostuvo, en su obra *De l'esprit (Heidegger et la question)* (traducción española de M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1989), que la aparición de este término en el discurso revela que Heidegger no había llevado a cabo con la suficiente radicalidad la deconstrucción de la metafísica presentada en *Ser y Tiempo*. El esquema en que se basa esa hipótesis es el común a las filosofías estructuralistas, que ven en el abandono de lo que denominan «humanismo» la posibilidad de alcanzar una filosofía verdaderamente a la altura de los logros de las ciencias sociales. En el caso de la obra de Derrida, se desatiende el desarrollo concreto del pensamiento heideggeriano, centrándose exclusivamente en la declaración de Heidegger en *Ser y Tiempo* acerca de la conveniencia de evitar términos como «espíritu», «sujeto», «alma». Ello equivale a atribuir a Heidegger un estado ideal alcanzado en su obra más importante y una especie de recaída posterior (lo que facilita su colaboración con el nazismo) en los conceptos a deconstruir, cuando, por el contrario, Heidegger rechaza *Geist* si va unido al mundo de la intelectualidad liberal (como en el «uno»), pero no cuando él está enraizado en la historicidad particular de un pueblo, tal cual aparece en la obra de Heidegger tanto *anterior* como

sinónimo de «totalidad cultural», los nuevos sentidos que «mundo» recibe en el discurso. De todos modos, el término conserva el sentido originario de *Ser y Tiempo*: «mundo» como la totalidad de los plexos de sentidos.

El concepto de un «mundo espiritual» del pueblo alemán tiene varios significados que se superponen. En primer lugar, es la totalidad de sentido que define al «ser alemán», en segundo lugar, la capacidad de este pueblo de ser creador de cultura, esto es, de que la cultura alemana se vuelva la fuerza directora de la cultura europea. La universidad es la instauradora y legisladora suprema en ese ámbito. En el caso de Heidegger, esta atribución a la universidad del lugar central en una cultura es llamativa y parece denotar una reactualización de la concepción romántica de la cultura. Vimos cómo en *Ser y Tiempo* y en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* Heidegger rechaza los tópicos que caracterizan al mundo cultural urbano moderno, al cual considera como «no propio» (*uneigentlich*). Esta posición es coherente con ciertas formas de populismo cultural que Heidegger sostuvo, por ejemplo, en la alocución «¿Por qué permanecemos en provincia?»¹⁸, del mismo año que el discurso rectoral. Allí presenta al campesino como poseedor de una sabiduría que el hombre de ciudad no conoce, porque no es capaz de comprender el silencio como los hombres del campo. Asimismo, pocos años después, su célebre interpretación del cuadro de Van Gogh enfatizará los mismos temas: imagen arcaica e idealizada de la agricultura, carente de cualquier tecnificación, apego a la tierra, exaltación del campesino, resignación ante el destino, en suma, varios de los motivos que caracterizaban a la ideología *völkisch*.

Sin embargo, en «La autoafirmación de la universidad alemana», la cultura es entendida principalmente como la producción de una minoría, cuya expresión más elevada se encuentra en la universidad, y en ésta, en la filosofía como el único saber capaz de hacer preguntas que no se agoten en la mera especialización. A pesar de que insiste en que la universidad debe conservar y resguardar «las fuerzas de la tierra y de la sangre», el núcleo de la relación entre la universidad y la cultura no está en los impulsos provenientes desde el *Volk* hacia la universidad, sino en el carácter central que tiene ésta en la creación e instauración de una cultura, y dentro de ésta, el papel único de la filosofía, la cual debe repetir en Alemania la conformación de una cultura entera que renueve todo el saber existente, como ocurrió en la Grecia clásica. De esta forma, la «voluntad de esencia», el mandato que Heidegger atribuía a la universidad, se desdibuja. Su punto de partida es un juicio negativo sobre la cultura contemporánea (y sobre la universidad como parte de ella). A este «desarraigo», Heidegger opone la «voluntad de arraigo» en la «esencia» del pueblo.

posterior al discurso rectoral.

¹⁸ Martin Heidegger, «Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?» (1933), en Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt, Klostermann, 1983, pp. 9-13.

sin embargo, una vez enunciada, esa «voluntad de esencia» carece de cualquier determinación concreta, pues ni el mundo rural que se exalta, ni las «fuerzas de la tierra y de la sangre», ni tampoco ninguna otra instancia que remita a lo que Heidegger identifica como «esencias» del pueblo alemán son puestas en relación, de forma efectiva, con el rol concreto y específico que Heidegger atribuye a la universidad en el ámbito más general de la cultura, del «mundo espiritual».

Heidegger nunca elaboró una teoría de la cultura y trató de separar su filosofía de cualquier forma de diagnóstico cultural. Con todo, es evidente que su concepción de la universidad intenta otorgar nuevamente a la universidad humanística tradicional un lugar central en la cultura que el avance político de las masas (del cual los fascismos no son más que otra expresión), el desarrollo de una cultura de masas, y la transformación de la universidad en un centro de formación profesional e investigación científico-tecnológica tienden a hacer desaparecer en un conjunto de especializaciones y carreras profesionales, quitándole a aquella concepción de la universidad su sustento en la realidad social. El modo en que Heidegger entiende la relación entre la cultura y la universidad es el reverso exacto de lo que afirma acerca del «uno» en *Ser y Tiempo* y de la descripción que hace de la cultura en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Ambas obras caracterizan a la cultura contemporánea como impersonal, igualadora y falsa, en tanto representa el dominio del estado-de-intepretado, del modo de ser «impropio», desarraigado, carente de fundamento. En las dos se identifican el mundo de la cotidianidad y el de la ciudad y las formas culturales que les son propias de modo masivamente negativo, extendiéndose en su filosofía esta calificación a lo público en general¹⁹.

La respuesta de Heidegger a esa cultura que ve como degradada es que la universidad adquiera un lugar director en ella. En este sentido, no se aleja mucho de las concepciones corrientes desde principios del siglo XX entre los académicos alemanes, preocupados por los efectos de la rápida industrialización y modernización sobre la sociedad y la cultura alemanas²⁰. La transformación de la universidad tradicional, centrada en las humanidades y letras clásicas, en un centro de producción de investigadores y técnicos cada vez más especializados para una sociedad y una economía cada vez más complejas y diversificadas es rechazada por Heidegger, sin problematizarse de manera propiamente dicha ni la cuestión de la formación de profesionales para los diversos ámbitos sociales ni la de la finalidad tecnológica de la misma universidad a través de la investigación. Ante la inevitabilidad de este proceso en todas las economías desarrolladas, Heidegger opone, por

¹⁹ Al respecto, cf. el artículo de Klaus Held, «Authentic Existence and the Political World», *op. cit.*

²⁰ Acerca de las reacciones de los académicos alemanes con respecto a las transformaciones sociales provocadas por la modernización, cf. la obra clásica sobre el tema de Fritz Ringer, *The Decline of German Mandarines: The German Academic Community 1890-1933*, Hanover and London, University Press of New England, 1990.

un lado, un vago sentido social de la profesión, por otro, que ello se lleve a cabo de una forma militarizada, como veremos al ocuparnos del tema de los tres servicios. Con todo, este agregado es el que diferencia la posición de Heidegger de la de otros académicos, que desean un retorno liso y llano a la universidad humanística, pues Heidegger quiere ambas cosas a la vez: restaurar la centralidad de las humanidades y con ellas la de la filosofía y, simultáneamente, que la universidad pase a formar parte del proceso de movilización total de la sociedad mediante la militarización de sus funciones bajo la forma de «servicios» dirigidos desde el Estado.

De este modo, su concepción de la cultura presenta dos caras: una, que exalta al campesino, a «las fuerzas de la tierra y de la sangre» y otra que presenta a la cultura a partir de una concepción de cuño romántico, como obra de una minoría que presenta el grado de autoconciencia más alto de un pueblo. Heidegger une así un populismo cultural, cercano a la contemporánea ideología *völkisch*, con una concepción tardorromántica que traslada el acto de la creación cultural desde el genio a una minoría destacada. En los escritos inmediatamente posteriores, reservará el lugar que detentaba aquél en la estética romántica a las figuras del pensador, del poeta y del líder político, los cuales tienen en común el hecho de ser fundadores, esto es, llevar a cabo la tarea instauradora que Heidegger en el discurso todavía atribuye a la universidad. El problema de la fundación de la cultura es el que da al proceso su significado político último y lo que diferencia la posición de Heidegger de la de otros académicos e intelectuales que ven los mismos peligros y que, sin embargo, no avanzan tan lejos en el nihilismo de su diagnóstico.

La facticidad del pueblo alemán y su «misión»

La radicalización del nihilismo y de la falta de fundamento de la existencia humana y, en consecuencia, de la sociedad contemporánea, va de la mano, en Heidegger, con un interés creciente por la filosofía de Nietzsche; no obstante, las temáticas nietzscheanas que concitarán el interés de Heidegger se irán desplazando unas a otras. Estos desplazamientos no pueden comprenderse sin tener en cuenta el impacto que tuvieron las obras de Jünger «La movilización total» y *El Trabajador* sobre Heidegger. La interpretación de la filosofía de Nietzsche, especialmente de la voluntad de poder, como última figura de la metafísica de la voluntad, que Heidegger desarrollará extensamente en sus cursos sobre el filósofo a partir de 1936, tienen su origen en la lectura de Nietzsche que se deriva de Jünger.

En su escrito sobre el rectorado, Heidegger afirmó que en «La movilización total» y

El Trabajador se expresa una «comprensión esencial» de la metafísica de Nietzsche²¹. A partir de la utilización de la filosofía de Nietzsche por parte de Jünger para explicar el despliegue completo de la voluntad de poder en el futuro dominio del trabajador, Heidegger elaborará sus propias interpretaciones sobre el mismo tema, pero, de ahora en adelante, centrándose en las cuestiones de la «voluntad de poder» y de la «muerte de Dios» como núcleos temáticos de su lectura de esa obra. Este impacto y los desplazamientos resultantes se muestran más claramente si nos remitimos a las cuestiones sobre la filosofía nietzscheana que trata Heidegger en sus obras anteriores. En *Ser y Tiempo*, Heidegger se ocupa de Nietzsche hacia el final de la obra, en relación con su teoría de la historicidad, la obra referida es la *Segunda Consideración Intempestiva* y el marco de la interpretación es la discusión de Heidegger sobre la filosofía de Dilthey. Vimos que en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Nietzsche se vuelve objeto de discusión con la ensayística político-cultural acerca del carácter de la cultura contemporánea; así, de los problemas de la historia pasamos a la exégesis de la dualidad «apolíneo-dionisiaco» y la interpretación que hace Heidegger del carácter del ser-ahí contemporáneo a partir de la asunción del «tedio profundo», esto es, del horizonte de pérdida de sentido generalizada en la cultura actual.

En el discurso rectoral, Heidegger retoma esta cuestión citando la frase de Nietzsche «Dios ha muerto» y la interpreta a partir de sus propios conceptos de «facticidad» y del «estado de yecto» del ser-ahí en *Ser y Tiempo*. Recordemos que Heidegger define allí la facticidad del ser-ahí como «[...] el nudo *factum* de “que es y tiene que ser”. Lo que se muestra es el puro “que es”; el de-dónde y el adónde quedan en la oscuridad»²². Ello se comprueba en «La autoafirmación...», cuando Heidegger sostiene que la proclamación de la «muerte de Dios» implica tener que «tomarnos en serio este abandono del hombre actual en medio del ente»²³, extendiendo a toda la sociedad el alcance del estado-de-yecto. La nuda facticidad del ser-ahí es traspolada a la situación presente del pueblo alemán, que debe tomar la impronta de su historia y obligarse a lo «inexorable» de su «misión espiritual», es decir, su «ser y tener que ser». Esta tarea, calificada por Heidegger como «destino» que responde a un «lejano mandato», es una tarea exclusiva del pueblo alemán.

La desaparición de toda trascendencia no significa la cancelación de todo horizonte histórico. Al ateísmo tosco del positivismo finisecular y del materialismo histórico Heidegger no opone la restauración de la creencia religiosa, sino la exégesis del «destino» que él mismo atribuye a la nación alemana, esto es, la comprensión, a través de la filosofía, del «mandato» que resuena ya en el «lejano inicio» helénico. De este modo y a partir de este momento, la idea de nación alemana es el horizonte que da sentido a la acción histórica en

²¹ Martin Heidegger, «Das Rektorat, 1933-1934», en *id.*, *Reden und andere Zeugnisse...*, *op. cit.*, p. 375.

²² M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. de J. E. Rivera, *op. cit.*, p. 159.

la filosofía de Heidegger y se convierte en el sustituto de toda trascendencia. La posibilidad del acontecer histórico, el gestarse-con de un pueblo, ya no es remitida al ser-con «propio» de la «generación», como en *Ser y Tiempo*. El vacío horizonte de la facticidad humana, tal como es expuesto en esa obra, es insuficiente para el «acontecer» de un pueblo como «pueblo histórico». En un horizonte como el de las sociedades modernas, del que los dioses han huido, ya no hay posibilidad de historia. El «misterio» y el terror que todo misterio convoca, según afirma en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, no pueden ser neutralizados mediante meras soluciones técnicas de necesidades particulares. Heidegger juzgaba que lo opresivo de la situación en que se vivía era la falta de una «opresión esencial». A partir de 1934, la reflexión de Heidegger se centrará en la *Germania* de Hölderlin, una forma idealizada de la nación alemana, para preguntarse por este horizonte carente de misterio. Uno de los puntos centrales de la teoría de la historicidad en *Ser y Tiempo* es el «elegirse un héroe» por parte del ser-ahí. Ese es un acto propio de la resolución. La situación de 1933 nos muestra que esa elección ya ha sido hecha:

[...] queremos que nuestro pueblo cumpla con su misión histórica. Queremos ser nosotros mismos. Pues la fuerza joven y reciente del pueblo, que ya está pasando sobre nosotros, ya *ha decidido*.²⁴

El ser-ahí en su forma de ser «propia», según *Ser y Tiempo*, alcanza su poder-ser-total, esto es, su poder-ser-más-peculiar. Heidegger realiza en el discurso rectoral una decidida extensión del concepto de «propiedad» al conjunto de la sociedad. Lo que en las obras anteriores había sido una tendencia que nunca llegaba a realizarse del todo, ahora se convierte en el concepto central que da sentido al postulado de una «misión» que implique que el pueblo alemán llegue a ser un «pueblo histórico». «Ser-sí-mismo» es «ser nosotros mismos», «ser nosotros mismos» es el llevar a cabo, resueltamente, la «misión histórica», el poder-ser-total, ya no del ser-ahí, ni del estudiantado, sino del pueblo alemán como tal. En un mundo del que los dioses han huido, sólo puede enfrentarse ese *factum* con la «dureza» y el valor que exigía Heidegger, ésa es la «resolución» colectiva que deben adoptar los alemanes. Por esta razón, la «nación» es un sustituto de aquellos dioses huidos. La voluntad de poder desencadenada no hace desaparecer la posibilidad de la historia misma, ya que la posibilidad de la acción histórica sigue siendo posible a partir de la autoafirmación del «ser más propio» del pueblo alemán. Para Heidegger, en 1933, historia es el «gestarse-con» del pueblo alemán, llegar a ser su poder-ser, ser «pueblo histórico».

Al igual que el término «mundo», que mantiene el sentido de *Ser y Tiempo*, pero que pasa a significar, además, el «mundo espiritual» de los alemanes, la pregunta por el ser también aparece en el andamiaje del discurso rectoral y de ser «el preguntar que mantenía

²³ M. Heidegger, «Die Selbstbehauptung...», *op. cit.*, p. 111.

en vilo el filosofar de Platón y Aristóteles» (SZ § 1) y que ha sido olvidado, es decir, un acontecimiento *filosófico*, se convierte ahora en el anuncio de un *nuevo inicio*, un *cambio de época* que hará renacer la grandeza del primero dos mil quinientos años después. En el capítulo sexto examinamos cómo Heidegger repite esta misma estructura al considerar la historia de la filosofía; proclama que se debe volver a preguntar lo que mantuvo en vilo a Platón y Aristóteles, porque se ha vuelto «comprensible de suyo», inspirándose en la forma en que Lutero afirma que se debe volver a escuchar la Palabra de Dios, que se da por conocida, pero no lo es pues ha quedado sepultada debajo del andamiaje teológico inspirado en la filosofía griega, esto es, pagana. La filosofía debe revocar su pasado, de forma que encuentre en él sus posibilidades más propias. Volver a preguntar la pregunta por el ser es romper con el estado-de-interpretado, regido por el «uno», que deja la cuestión de lado como comprensible de suyo. Esta necesidad de un nuevo inicio de la filosofía adquiere ahora dimensiones planetarias, ya que no se trata sólo de volver a pensar aquello que dio origen a la filosofía griega para plantear nuevamente la cuestión del ser, sino que llevar a cabo ese inicio de nuevo es ponerse bajo su égida. El *inicio* sigue rigiendo los destinos de Occidente y es imprescindible comprender lo que significa para repetirlo, es decir, para llevar a cabo la «misión espiritual» del pueblo alemán, su carácter de «pueblo histórico», pues, como afirma Heidegger, «dado que la ciencia griega originaria es algo grande, el *inicio* de esta grandeza es *lo más grande de ella*»²⁵.

Heidegger traspone la idea de «propiedad» a la dimensión colectiva: el sí-mismo «propio» es, de ahora en adelante, el «nosotros» del pueblo alemán. En *Ser y Tiempo* el ser-ahí se pregunta por sí mismo cuando es «llamado» por la «conciencia» (§§ 56 y 57); en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, la pregunta por el sí-mismo se hace a partir del problema de si el ser humano se ha vuelto tedioso para el ser-ahí (§ 37); la pregunta que Heidegger se hará a partir del discurso rectoral es *¿quiénes somos nosotros?*, entendiendo por «nosotros» el pueblo alemán. Si puede llevar a cabo esta reinterpretación política de su propia filosofía, ello no tiene un carácter meramente arbitrario u oportunista. Los conceptos de la ontología fundamental son extendidos en su significado coherentemente, de forma que sea posible dar cuenta tanto de la nueva situación como del mandato que atribuye a esa nueva situación. En el devenir de la filosofía heideggeriana posterior a *Ser y Tiempo* manifiestamente van desapareciendo todos los elementos que respondían a la secularización de la teología luterana y que podían desembocar en una interpretación individualista de la ontología fundamental, así como los problemas ligados al legado teórico de la fenomenología husserliana, que remiten inevitablemente a *una* conciencia, esto es, a

²⁴ *Ibid.*, p. 117 (énfasis del original).

²⁵ *Ibid.*, p. 110 (énfasis del original).

un individuo aislado²⁶. Varios de los conceptos centrales de la ontología fundamental se mantienen, pero ya no son referidos en primera instancia a un ser-ahí, ni la problemática del sentido del ser vuelve a aparecer en sus reflexiones.

No es una casualidad que los años en que Heidegger lleva adelante la *Kehre* de su pensamiento coincidan con los que se da su marcha hacia su compromiso político. La reformulación de los conceptos de la ontología fundamental en clave nacionalista nos muestra una verdad posible de ellos. Esta reinterpretación fue posible por el abandono paulatino de otras temáticas, en primer lugar de la cuestión central de *Ser y Tiempo*: el «sentido del ser», que se convertirá en la cuestión de la «verdad del ser». Ya en aquella obra, pero sobre todo en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* Heidegger intenta establecer una caracterización general de la época a partir de los conceptos de la analítica existencial. En «La autoafirmación...» la idea de «propiedad» es utilizada por Heidegger para justificar el papel de los alemanes como «pueblo histórico», es decir, como el pueblo creador de historia en este momento del devenir occidental. El ser-ahí es capaz de alcanzar una existencia «propia» en la medida en que sea capaz de revocar su propio pasado. El pueblo alemán también debe alcanzar esa «resolución precursora», de forma que en su pasado occidental, más precisamente en la *repetición* de aquel inicio griego en un *nuevo inicio*, encuentre lo que le permite afrontar su «destino». El «destino» del pueblo alemán, su carácter de «pueblo histórico», estriba en la aceptación de esa «misión espiritual», que debe enfrentarse a la posibilidad del derrumbe de la cultura occidental. Así Heidegger anuncia que esa «misión» tendrá lugar:

[...] cuando la fuerza espiritual de Occidente fracase y éste se salga de su quicio, cuando la cultura espectral y muerta se desplome, y precipite todas las fuerzas en el desconcierto y las deje asfixiarse en la locura.²⁷

Al igual que el Jünger de *El Trabajador*, quien anuncia que el dominio del trabajador se construirá sobre las ruinas provocadas por el hundimiento próximo de las economías y las sociedades occidentales, Heidegger también está convencido de que Occidente se enfrenta a una disyuntiva en la que la catástrofe es inminente si no acuden a su salvación las únicas fuerzas que pueden evitarla, es decir, aquéllas que puedan generar un movimiento contrario al nihilismo. Heidegger coincide con *El Trabajador* en que Alemania

²⁶ No nos referimos a la crítica de la filosofía de la conciencia tal como se presenta en *Ser y Tiempo*, sino al abandono sistemático por parte de Heidegger de cualquier concepto que pueda remitir como base de análisis a un ser-ahí aislado, precisamente tal como se lleva a cabo en *Ser y Tiempo* con el problema del sentido del ser y de la temporalidad. No se debe interpretar que los cambios ocurridos en la filosofía heideggeriana obedecen exclusivamente al replanteo realizado por el propio Heidegger en la *Kehre*. Cuestiones como el carácter «señalado» de la angustia o la «caída» del ser-ahí desaparecen porque frente al problema del «inicio» y de la «misión» del «pueblo histórico» pierden toda significación en la reinterpretación «colectiva» de la ontología fundamental, ya que patentemente remiten a la teología luterana y al aislamiento del individuo con respecto a cualquier otra instancia.

²⁷ M. Heidegger, «Die Selbstbehauptung...», *op. cit.*, p. 117.

tiene una misión especial y única en Occidente, que es la de preservar esta cultura en una forma que no sea la anárquica y espectral que propone el liberalismo, es decir, sometida a fuerzas que no responden al origen de esa cultura, sino que se alejan cada vez más de él²⁸.

Sin embargo, puede decirse que el problema del que se ocupa Heidegger comienza donde termina *El Trabajador*. En esta obra Jünger describía la finalidad del dominio del trabajador: la estabilización de la sociedad a través del despliegue completo de la voluntad de poder. Jünger sostiene que el estado anárquico y la falta de dominio que el liberalismo propone no sólo implican la sumisión del Estado a la sociedad, sino también que esta última es incapaz de mantener cualquier orden estable debido al permanente aumento de la exigencia de rendimientos. A juicio de Jünger, la técnica debe llegar a un estado de equilibrio que permita al mundo abandonar el paisaje de «taller», esto es, dejar atrás la provisionalidad permanente. El dominio del trabajador, por tanto, además de ser estable, debe producir una especie de «estagnación» de la técnica, pero ello sólo podrá producirse una vez que este dominio se haya extendido por completo y que todas las actividades humanas se organicen como trabajo. Éste es, precisamente, el punto de partida del diagnóstico político de Heidegger, tal como se expresa en el discurso rectoral. El panorama del despliegue absoluto de la técnica es aquello que debe ser dominado. A diferencia de Jünger, que ve en ella uno de los rasgos del nuevo dominio, al cual exalta al mismo tiempo que se resigna a su avance (de allí que designe a su posición «realismo heroico»), Heidegger también espera que se llegue a ese estado de equilibrio sin que este despliegue de la voluntad de poder se convierta en la única fuerza directora del proceso, que es a lo que Jünger se resigna. Tanto Heidegger como Jünger creen que el momento exige de Alemania una misión única. Con todo, las diferencias son importantes: mientras que para este último Alemania será la introductora del nuevo dominio del trabajador y desde allí se extenderá a las demás sociedades, provocando en última instancia un imperialismo que al crear un nuevo orden hará desaparecer las viejas nacionalidades y con ella, la misma nacionalidad alemana, Heidegger cree que Alemania es la rectora espiritual de la nueva era que comienza y su misión es de índole metafísica: preservar el origen de la cultura europea en el «nuevo inicio». Alemania, como «pueblo histórico» puede evitar que llegue hasta su último término la catástrofe que ya se ha desencadenado y que puede llevar a Occidente a la ruina, en la medida en que la voluntad de poder no encuentre ya ningún dique a su expansión. Heidegger insiste en que para alcanzar ese fin los alemanes deben «querer ser ellos mismos». El poder-ser-total del ser-ahí en *Ser y Tiempo* es entendido como poder-ser-sí-mismo de todo un pueblo, que, si se *resuelve* a ello, llevará a cabo su «misión

²⁸ En base a esta consideración Heidegger planteará pocos años después, en el curso *Introducción a la metafísica* (1935), la «equivalencia metafísica» del liberalismo y el comunismo con respecto a la cultura europea amenazada.

histórica»²⁹.

Se comprende así el significado de la expresión *den Führer führen* (conducir al conductor) cuando se la refiere a los contenidos de este discurso. El papel que Heidegger se autoatribuye es el de líder de los guías espirituales. Ello se justificaría, a su juicio, porque a través de la filosofía las ciencias pueden salir de su especialización y encontrar un suelo común, que es la esencia de la ciencia. Es la filosofía la que pregunta por la esencia de la ciencia y en ese preguntar ella renueva el inicio de la ciencia griega. En ello consiste la «voluntad de ciencia». Es la filosofía la que desoculta a lo oculto y desconocido, pues tiene el «más peculiar poder de abrir lo esencial de todas las cosas»³⁰. La «muerte de Dios», no obstante, ya no deja lugar para las ilusiones. La filosofía es preguntar y ese preguntar, dice Heidegger, se convertirá en la suprema figura del saber, no el rápido responder (en obvia referencia a la ciencia moderna). Por ello, el preguntar inicial de los griegos ya no puede repetirse del mismo modo, como simple restauración: aquel «inicial *perseverar* admirativo [...] se transforma en un *estar expuesto, sin protección alguna, a lo oculto y desconocido* [...]»³¹. El preguntar, concluye Heidegger, obliga a mirar lo *absolutamente ineludible*. Los alemanes deben convertirse en los nuevos helenos que desafían la nada a la que se enfrentan, sin buscar consuelo al *factum* de que ya no sea posible ni la protección que daban los dioses huidos, ni el dejar de estar expuesto para encontrar abrigo en alguna confortadora teleología de la historia. Sin embargo, el paralelismo entre la Grecia clásica y la Alemania de 1933 que el propio Heidegger establece parece quedar fuera de este afán cuestionador, simplemente es su punto de partida y el horizonte a partir del cual sitúa el problema, no sólo de «La autoafirmación...», sino también de las obras de los años treinta. El sentido último del discurso rectoral es el anuncio de un cambio epocal inminente, en el que Alemania recreará en Occidente el papel que los griegos tuvieron hace dos mil quinientos años. Esta convicción siguió obrando en sus obras posteriores y no fue afectada por sus desavenencias prácticas con los nazis y que ellas provocaran su renuncia al rectorado.

La concepción trifuncional como orden justo

Heidegger define los tres «servicios» como compromisos (*Bindungen*) del estudiantado con la comunidad del pueblo. Ellos son su primera respuesta a un problema

²⁹ M. Heidegger, «Die Selbstbehauptung...», *op.cit.*, p. 117.

³⁰ *Ibid.*, p. 111.

³¹ *Ibid.*, *loc. cit.* (seguimos la traducción de Ramón Rodríguez, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Madrid, Tecnos 1989, p. 12 (todos los énfasis son nuestros).

que lo ocupará el resto de su vida: cómo crear formas de saber y de trabajo que no respondan al esquema puramente nihilista de la voluntad de poder y se dirijan a la realidad como a un «stock de mercancías». Heidegger declaró en 1945 que la obra de Jünger era la mejor descripción del mundo contemporáneo³². Los «servicios» llevan la impronta de *El Trabajador* desde su mismo nombre. Jünger afirmaba que en la nueva era del trabajo, dominio y servicio se identifican y que «[...] las instituciones singulares, las ciencias singulares, las actividades singulares [...]» deben ser «puestas en servicio» de forma que reciban una delimitación por parte del «carácter total» del trabajo³³. Las obligaciones del estudiantado alemán propuestas por Heidegger son un primer ensayo acerca de cómo debería estar organizada una sociedad semejante; por ello, a pesar de que las postula únicamente como deberes de los estudiantes, es claro que su carácter modélico les da un alcance para toda la sociedad. Sería un error suponer que Heidegger sólo está proponiendo un tópico ya existente en la propaganda oficial, pues si el «servicio del trabajo» ya existía desde la República de Weimar, es convertido en obligatorio por el régimen nazi recién en 1935. Eran las organizaciones estudiantiles nazis quienes desde 1933 exigían su obligatoriedad para los estudiantes. Sin duda, muestra un punto de coincidencia importante con el nazismo, pero ella se debe a una convicción profunda de Heidegger, producto de la lectura de Jünger y no a un mero oportunismo. Los tres servicios que postula ejemplifican aquella identidad de dominio y servicio, desapareciendo como propia de la etapa anterior cualquier cuestión ligada al ejercicio privado de la profesión³⁴, así como se proyectan teniendo al ejército como modelo de toda organización social, tal como Jünger demanda. Tanto la sociedad ideal del autor de *El Trabajador* como la del nazismo son sociedades movilizadas permanentemente, en sus dimensiones económica, política, etc., en este sentido, Heidegger no hace más que plegarse a las concepciones de «La movilización total», que los nazis bien podían reconocer como propias.

El punto que sí muestra una coincidencia de Heidegger con la propaganda oficial nacionalsocialista es la recepción de la dicotomía “trabajadores del intelecto– trabajadores manuales” (*Arbeiter der Stirn und der Faust*) en el esquema de los servicios. Si bien esta dicotomía es de antigua data y con el desarrollo del capitalismo industrial su utilización en las luchas políticas se intensifica, el nazismo prestó especial atención en mostrarse como

³² «Lo que Ernst Jünger piensa con las ideas de dominio y figura del trabajador y a la luz de ellas ve es el dominio universal de la voluntad de poder en la historia, vista planetariamente. En esta realidad está hoy todo, se llame comunismo, fascismo o democracia mundial.» Cf. M. Heidegger, «Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken», en M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse...*, op. cit., p. 375.

³³ Cf. Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, p. 233.

³⁴ «[...] el servicio del saber no podrá volver a ser la rápida y apática preparación para una profesión “distinguida” [...] El saber no está al servicio de la profesión, sino al revés: las profesiones hacen efectivo y administran ese supremo y esencial saber del pueblo sobre la totalidad de su existencia.» M. Heidegger, «Die Selbstbehauptung...», op. cit., p. 114 (énfasis y comillas del original).

una instancia superadora de la dicotomía. Allí es donde se comprueba la coincidencia de Heidegger con ese partido. El servicio del saber y el del trabajo son presentados por el nuevo rector como obligaciones estudiantiles, de forma que esa dicotomía sea superada mediante la experiencia de ambas tareas.

La otra fuente de la tríada de servicios heideggeriana es la clasificación altomedieval de los tres órdenes sociales: *oratores*, *bellatores*, *laboratores*. Adalberón de Laon y Gerardo de Cambray fueron los principales «teorizadores», a principios del siglo XI, de esta concepción feudal de la sociedad, la cual no sólo es una exposición de las tres funciones básicas de la sociedad agraria feudal, sino que además es una descripción de un orden ideal y justo, que se corresponde con el orden celestial³⁵. Los tres órdenes de la sociedad feudal representan los tres tipos de actividades que en ella se desarrollan: los *oratores*, que se dirigen al cielo con sus oraciones, tienen la función más alta. El segundo orden es el de los que protegen al resto de la población: éstos son los *bellatores* o guerreros. Por último, los de menor importancia, ya que en este último orden se encuentra la mayoría de la población: los *laboratores*, esencialmente, aquéllos que trabajan la tierra. Es muy probable que la formación teológica y escolástica de Heidegger haya tenido una influencia remota en el diseño de este orden trifuncional, sobre todo, porque en *El Trabajador* no hay una tripartición de las actividades sociales, ya que todas deben organizarse según la figura del trabajador, esto es, todas deben tener la forma de “trabajo” (de allí la identificación que hace Jünger entre el trabajador y el soldado del frente). Evidentemente, los tres servicios propuestos por Heidegger corresponden puntualmente a los tres órdenes medievales: el equivalente de los *laboratores* es el «servicio del trabajo», el de los *bellatores*, el «servicio de la defensa» y el de los *oratores*, el «servicio del saber». Al igual que el orden de los *oratores*, que era el más importante por ocuparse de las cosas divinas, su correspondiente en el esquema heideggeriano, el «servicio del saber» es la función más alta.

A pesar de que Heidegger afirma en el discurso rectoral que los tres servicios son «igualmente originarios» con respecto a la «esencia alemana»³⁶, dada la magnitud de la «misión espiritual» de la universidad, esto es, del «servicio del saber», con respecto al «destino» alemán, es claro que este último es el más importante de los tres³⁷. En este punto Heidegger se separa en parte del concepto de trabajo de Jünger. La mayor cuantía del

³⁵ Sobre el carácter ideal de esta tripartición, así como sobre el desarrollo de la cuestión de la división trifuncional en la Alta Edad Media, cf. Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Argot, 1983.

³⁶ Martin Heidegger, «Die Selbstbehauptung...», *op.cit.*, p. 114.

³⁷ En el reportaje de la revista *Der Spiegel*, de 1966, Heidegger lo confirma treinta años después: «el “servicio del saber” está por cierto en el tercer lugar de la enumeración, pero por el sentido está ubicado en el primer lugar. Hay que tener en cuenta que el trabajo y la defensa, como toda actividad humana, están fundadas en un saber y por él son iluminadas», M. Heidegger, «Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger» en *id.*, *Reden und andere Zeugnisse...*, *op.cit.*, p. 657.

servicio del saber implica que este último tiene que dar la pauta directiva a los otros dos. Con ello Heidegger no está afirmando simplemente que toda actividad laboral o militar necesita de algún tipo de saber que le sirva de guía, sino que está negando que el saber pueda organizarse completamente como trabajo, como quiere Jünger. El movimiento contrario al nihilismo que debe originar la filosofía implica, en consecuencia, que por su propia esencia el saber no puede, a juicio de Heidegger, ser entendido como una actividad cuyos rendimientos pueden ser cada vez mayores. Jünger subsume el saber en la tecnología. Heidegger propone una forma de saber suprema, la filosofía, que puede preguntarse por la tecnología y por el trabajo por fuera de los límites de éstos. Así como para Jünger ni el burgués ni el proletario podían erigirse como figuras contrarias a la del trabajador porque éste y su figura son *la alteridad completa* respecto de la sociedad burguesa a la que aquéllos pertenecen, la filosofía no puede ser organizada a partir del dominio del trabajo. En tanto saber esencial, es capaz de preguntarse por aquello que el trabajo por sí mismo no puede: el ser del ente, por eso el trabajo nunca sería capaz de subsumirla completamente. De todos modos, y más allá del carácter expeditivo de sus afirmaciones, Heidegger parece dudar acerca de las relaciones entre filosofía y trabajo, ya que si bien la cooriginariedad (*Gleichursprünglichkeit*) de los servicios con respecto a la esencia alemana no implica que el servicio del saber sea un análogo de los otros, en especial del servicio del trabajo, por otra parte, la importancia ontológica del trabajo será retomada por Heidegger en sus lecciones del año siguiente, tratando de comprender filosóficamente al trabajo y no, al modo de Jünger, entendiendo al saber como una forma más de trabajo.

La concepción trifuncional expuesta por Heidegger revela el mismo anhelo que Jünger por una sociedad inmóvil. En *El Trabajador* se postulaba la necesidad de que la técnica y la economía alcanzaran una fase de equilibrio, de forma que se dejara atrás el carácter provisional, el carácter de «taller» de la sociedad actual. Este deseo de alcanzar un punto final de la modernidad se presenta igualmente en Heidegger. La tripartición de funciones que propone apunta a hacer desaparecer la dicotomía público/privado, ya que el estudiante (y por extensión cualquier persona) se encuentra ligado a la comunidad nacional en cualquiera de las funciones en que se desempeñe. Heidegger había deplorado en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* la pérdida del sentido de comunidad en el presente, lo que impide la «[...] unidad enraizada de una acción esencial»³⁸. Los tres servicios propuestos son la respuesta para que la acción se desarrolle, de ahora en adelante, en forma unida y comunitaria y controlando el impulso anárquico del individuo privado. La dicotomía de Ferdinand Tönnies entre «sociedad» y «comunidad» se trasluce en

³⁸ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe...*, op. cit., p. 244.

esta exigencia de Heidegger, quien como era común en el pensamiento conservador alemán desde principios del siglo XX, y a diferencia de su sentido original, la utiliza de forma que adquiere un sentido valorativo antes que descriptivo. «Sociedad» se corresponde con los vínculos sociales propios del capitalismo moderno, regidos por relaciones contractuales libres, y «comunidad» es entendida como una concepción orgánica de lo social, en la que las divisiones propias de la sociedad moderna están subsumidas en instancias que las incluyen y contienen, evitando la dispersión centrífuga del individualismo³⁹.

La recurrencia al ideal medieval de orden revela una concepción orgánica de la sociedad, en la que desaparece el grupo que Jünger más fustiga en *El Trabajador*: la burguesía. En esa obra, Jünger insistía en que la libertad que se deriva de la Declaración de los Derechos del Hombre siempre fue mal comprendida en Alemania y que no había dudas de que los alemanes en el siglo XIX fueron «malos burgueses»⁴⁰. La trifuncionalidad propuesta por Heidegger asume ese mismo diagnóstico: en la nueva sociedad no habrá lugar para el individualismo burgués, por eso es necesario «enraizar la unidad de acción esencial». En el esquema heideggeriano, el lugar de la burguesía podría ser ocupado por los miembros del «servicio del saber», dado que es el grupo que, como el mismo Heidegger reconoce, tiene las capacidades para dirigir al conjunto de la sociedad a través de sus saberes profesionales. Sin embargo, ya vimos que Heidegger no tolera que la profesión sea un signo de «distinción», es decir, que permita diferenciarse individualmente mediante el prestigio académico y social adquirido, sino que se está, valga la redundancia, al servicio del saber y ese saber «lleva forzosamente [al pueblo] a su Estado, al que pertenecen las profesiones»⁴¹.

De este modo, Heidegger, al igual que, como vimos, ocurría en los casos de Ernst Jünger y de Carl Schmitt, recurre al Estado para poder alcanzar ese «sentido de comunidad» y esa «unidad de acción», los cuales, de otro modo, entrarán en una irremisible decadencia. En consecuencia, cabe preguntarse cuál es el aporte del Estado a la sociedad de modo que se alcance el sentido de comunidad buscado. La respuesta es la identificación del Estado con la nación. En los tres casos el Estado lleva a cabo una acción unificadora y armonizadora de la sociedad y esa acción es entendida como una autoafirmación de la nación frente a presiones exteriores e impulsos centrífugos provenientes del interior. Lo que se busca es la unanimidad y se identifica a la comunidad con una unidad de sentimientos e ideas, opuesta a la pluralidad de la sociedad burguesa. Jünger exigía el «unísono» que encontraba en el funcionamiento de la sociedad norteamericana. Schmitt y Heidegger, con

³⁹ En los capítulos anteriores expusimos el uso similar de la dicotomía que hace Carl Schmitt. Hemos visto que en *El concepto de lo político* designa como «comunidad» la situación provocada en la sociedad alemana por el estallido de la guerra en agosto de 1914.

⁴⁰ Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, *op. cit.*, p. 11.

⁴¹ M. Heidegger, «Die Selbstbehauptung...», *op. cit.*, p. 114.

mayor distancia frente al funcionalismo a la vez admirado y temido por Jünger, quieren que la nación, representada por el Estado, se convierta en la instancia que garantice la unanimidad de la que la sociedad, librada a sus propios medios, no hace más que alejarse. En el caso de Schmitt se busca la «homogeneidad» del pueblo y su «aclamación» del líder carismático, en el de Heidegger, la puesta en marcha del «nuevo inicio» en el marco de una configuración social organizada de forma cuasi militar y en la que las diferentes funciones no se convierten en diferencias de clases sociales. Con ello no afirmamos que Heidegger niegue toda estratificación social, por el contrario, el esquema de los tres «servicios» asume como inevitables esas diferencias. Pero, a diferencia de una sociedad de clases, las relaciones entre estos grupos tienen que darse en el marco de la comunidad nacional, es decir, no son relaciones de antagonismo ni hay entre los grupos disputas acerca de justicia distributiva.

No obstante, si se atiende al curso de 1929/30, se comprueba que la posición de Heidegger respecto a la relación de la sociedad con el Estado ha variado. Al exponer lo que Heidegger juzga como necesidades esenciales, frente a las que son atendidas efectivamente⁴², señalamos su inquietud y desconfianza frente a la ampliación de la intervención del Estado en distintas esferas; asimismo, indicamos que Schmitt veía con más simpatía esa transformación, encuentra que ello significa el cambio de las relaciones entre el Estado y la sociedad y considera inevitable que los ámbitos sociales que en la visión liberal decimonónica eran considerados como «no políticos» pasen a ser objetos de una «política» determinada por parte del Estado. La actitud de desconfianza de Heidegger en 1929 y la exigencia de que el estudiante esté vinculado al Estado bajo tres formas diferentes en 1933 muestran una transformación importante en el pensamiento de Heidegger. La cuestión del Estado y del poder eran problemas inexistentes para la filosofía heideggeriana. Vimos que las inflexiones políticas que pueden encontrarse corresponden más bien a la postulación de un tipo humano determinado como ideal o de la exaltación de valores ligados a los sectores revolucionario-conservadores al modo de Jünger. Sin embargo, Heidegger nunca se había planteado la cuestión del Estado. Es a partir del discurso rectoral que el problema aparecerá por primera vez en sus textos.

En la naturaleza del «servicio del saber» se trasluce la forma en que Heidegger piensa el Estado. Señalamos más arriba que Heidegger considera que los detentadores de saberes profesionales actúan de guías del pueblo. A su vez, sostiene que «las profesiones hacen efectivo y administran ese supremo y esencial saber que el pueblo tiene sobre la totalidad de su existencia»⁴³. En este punto se percibe mejor que la propuesta heideggeriana no es meramente un conjunto de obligaciones de los estudiantes, sino que es

⁴² Cf. *supra*, p. 194.

un esquema de la división funcional del conjunto de la sociedad. Las profesiones, en su papel de guías del pueblo, son *administradoras* del saber, ya que él es un saber del pueblo. Por esta razón es que vincula a las profesiones con el Estado, ellas le pertenecen, en tanto no tienen otro carácter que el de efectivizar y administrar el saber del pueblo.

El «mundo espiritual» que funda la universidad es, según Heidegger, un mundo popular, ya que es el pueblo el poseedor de ese saber. Con la calificación de «popular» retoma el esquema que habíamos expuesto más arriba: el poseedor de ese saber es el pueblo, pero él no se deriva directamente del pueblo. Heidegger fuerza un poco sus conceptos, de forma que el populismo que plantea no termine descalificando a la propia universidad como productora de un saber «alejado del pueblo», que es, como se sabe, el reproche populista usual a la cultura alta. El siguiente párrafo revela un cierto *tour de force* de la voluntad conciliatoria entre saber universitario y saber popular, la cual se produce en la persona de los mismos estudiantes:

La voluntad esencial del alumnado tiene que esforzarse por llegar a la suprema claridad y disciplina del saber y, exigiendo y decidiendo, integrar el saber que ya tienen sobre el pueblo y su Estado en la esencia de la ciencia⁴⁴

Los estudiantes ya tienen un saber «popular», un saber sobre «el pueblo y su Estado». Ese saber es elevado a ciencia en la universidad. Sin duda, Heidegger atribuye este saber sobre el pueblo a los estudiantes, porque los profesores, al haber convertido a la ciencia en su práctica profesional, han elevado a ciencia aquél mismo saber que también ya poseían. Con todo, la conciliación se presenta algo apresurada. Por lo demás, éste es el único pasaje donde Heidegger presenta en forma concreta el «enraizamiento» de la ciencia en el saber popular. Un poco más arriba, habíamos visto, se hablaba del «supremo y esencial saber del pueblo sobre la totalidad de su existencia», sin embargo, lo hace de forma tal que en él se insistía más en el carácter de «administradoras» de las profesiones que en su origen popular. Por ello afirma que el «[...] pueblo alemán [...] se conoce a sí mismo en su Estado»⁴⁵, que se convierte así en una instancia de conciliación entre los diversos grupos y autoconocimiento del pueblo. Las profesiones (y con ellas la universidad) y el pueblo, todos son reenviados al Estado como forma en la que reciben su lugar y se conocen a sí mismos en su esencial carácter popular.

La identificación que hace Heidegger entre pueblo y Estado tiene un aire hegeliano, ya que presenta la relación entre ambos bajo la forma de la autoconciencia. Pero, a diferencia de Hegel, que ve al Estado como la realización de la idea y el verdadero fundamento de la realidad política y social, Heidegger ve en el Estado a la autoconciencia

⁴³ M. Heidegger, «Die Selbstbehauptung...» *op. cit.*, p. 114.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 108.

del pueblo alemán. El Estado es la forma en que este pueblo se conoce a sí mismo, es decir, que es capaz de responder a la pregunta *¿quiénes somos nosotros?* La pregunta por el sí-mismo transforma el esquema hegeliano imponiéndole la pregunta de la analítica existencial e invirtiéndola, ya que no es el espíritu el que llega al autoconocimiento a través de sus realizaciones objetivas de su propia racionalidad, sino que el Estado es la respuesta que el propio pueblo alemán puede alcanzar acerca de sí mismo. La pregunta *¿quiénes somos nosotros?* será el interrogante con el que Heidegger trate la cuestión de la nación dentro del marco de su filosofía. El pueblo se autoconoce a través de su Estado, pero ese autoconocimiento no está dado allí, simplemente. Es necesario realizar la exégesis adecuada, de forma que salga a la luz no sólo qué es el sí-mismo (*Selbst*), sino también qué significa para la «esencia alemana».

La Lógica como pregunta por la esencia del lenguaje: el sí-mismo y la identidad del «pueblo histórico»

No bien renunció al cargo de rector en la universidad de Friburgo en abril de 1934, Heidegger dictó un curso en el semestre de verano de ese mismo año. En él se abocó al análisis del sí-mismo en relación con la «determinación esencial» del ser-ahí, la historia, a partir de la cual reformula la cuestión anterior como pregunta por el ser de un pueblo. Según informa el editor del texto, el nombre original del curso era «El Estado y la ciencia», pero, al iniciar las conferencias lo cambió por el de «Lógica»⁴⁶, aparentemente, como una forma de desafío a las autoridades. Este título suena algo desconcertante y su desarrollo lo vuelve todavía más. Si bien Heidegger aclara que no se propone tratar acerca de estudios formales de deducción, sino que busca ocuparse de la esencia del lenguaje a partir de la lógica, ello es más una declaración de propósitos que una realización concreta. Una serie de preguntas encadenadas guiarán su reflexión y muy rápidamente pasa de las preguntas sobre la lógica y el lenguaje a las preguntas sobre el hombre, la temporalidad y la historia, cuyo desarrollo será el que concentrará el grueso del curso.

Siendo la experiencia frustrada del rectorado un hecho tan reciente en ese momento, podría esperarse que ello hubiera provocado algún tipo de reflexión al respecto por parte de Heidegger. Es evidente que, dado el contexto político, esa reflexión nunca se presentaría como una crítica abierta a las autoridades; asimismo tampoco podría esperarse un cambio

⁴⁶ El curso fue editado por Günter Seubold sobre la base de la transcripción de un asistente y publicado con el título *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1998). Se estima que los apuntes originales de Heidegger para las lecciones se perdieron.

de posición inmediato por parte de Heidegger en relación con el nazismo, al cual le había dado su apoyo entusiasta un año antes, pero sí, quizás, un replanteo de sus esperanzas iniciales. Al igual que ocurría con el discurso del rectorado, Heidegger no expresa su posición particular acerca de la política en general, sino sólo sobre los temas que concitaban su interés, pues son los que considera como necesitados de un fundamento filosófico; no obstante, a su juicio esas cuestiones tienen un carácter fundamental, por tanto, se desprenden de sus ideas sobre ellas consecuencias de alcance político mucho mayor. Tomando en cuenta todas estas consideraciones, el pensamiento de Heidegger parece no haber sufrido ningún cambio a partir de su fracasado intento político. Los temas que desarrolla en este curso tienen una conexión directa con el discurso del rectorado y en cierta forma son una aclaración de temas que en él eran mencionados pero no explicados. Esencialmente trata del sí-mismo (*Selbst*) y de los conceptos que en *Ser y Tiempo* están relacionados con él: la resolución, la temporalidad y la historicidad.

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

Resolución y revolución

En una digresión acerca de la universidad se encuentra la única alusión del curso a su frustrada experiencia política. Es llamativo que repetirá sus ideas acerca de la situación de la universidad en ese momento posteriormente en su informe de 1945 sobre el rectorado y en el reportaje de 1966. Su posición acerca de los acontecimientos se definió muy rápidamente y nunca se modificó, ni sobre lo que había ocurrido, ni acerca de sus propuestas para la reorganización universitaria. Las opiniones de Heidegger sobre esta cuestión son de mucha importancia para nuestros análisis, porque, como vimos, sus posturas políticas están ligadas de manera directa a sus ideas acerca de la universidad. Su argumentación al respecto se mantendrá invariable desde que la expone por primera vez en

este curso:

Se ha originado una situación curiosa: de un lado están los que se preocupan por proporcionar a este edificio un techo con pararrayos lo más grande posible [...] del otro lado están quienes afirman lo nuevo, pero no abandonan lo anterior, dan un paso adelante y dos atrás. En ambos lados no hay una auténtica decisión.⁴⁷

Según Heidegger, los que defendían el *statu quo* (en alusión a la mayoría del cuerpo de profesores, cuya actitud era más tradicional y menos entusiasta respecto del nuevo movimiento, de allí la actitud defensiva que describe Heidegger) terminaron aliándose con los que supuestamente propugnaban lo nuevo, de forma que se impidiera cualquier cambio real en la universidad. Como muestra esta cita, al igual que las investigaciones historiográficas sobre su actividad política, Heidegger siempre aparece apoyando a los grupos más radicalizados, que consideran que con la toma del poder en enero de 1933 sólo se ha dado el primer paso y exigen que el nazismo lleve a cabo una revolución completa. Estos grupos estaban representados por la fuerza paramilitar de los nazis, las S.A. y sus dirigentes. Al analizar su propio concepto de «resolución», Heidegger lo ejemplifica glosando la situación en la universidad, abundando en comentarios acerca de la falta de verdadera «resolución» en los grupos dirigentes, para llegar a la conclusión de que, por más que ocurrieron cambios, no hubo, en sentido estricto, ninguna resolución ni decisión en ese ámbito. Incluso aparecen afirmaciones con un cierto tono desafiante hacia las autoridades:

Es un error afirmar que hubo una reacción en la universidad alemana. No hay ninguna reacción, porque no hay ninguna revolución y ello no es así porque no se haya comprendido por dónde se debe empezar. Cierta gente no quiere una revolución de ninguna manera; naturalmente, podría resultar que con ella se revelaran como altamente prescindibles⁴⁸

En el ámbito universitario, el existencial «resolución» (*Entschlossenheit*) significa para Heidegger llevar a cabo la revolución pendiente. El blanco principal de los ataques de Heidegger sigue siendo el cuerpo de profesores, que no le prestó el apoyo que esperaba

⁴⁷ M. Heidegger, *Logik als die Frage...*, op. cit., p. 75. En 1945, Heidegger afirma lo siguiente: «Lo que me hizo dudar hasta el último día en aceptar el rectorado fue la conciencia de que necesariamente encontraría una doble oposición con mi proyecto, contra lo “nuevo” y contra lo “viejo”. Entretanto, lo “nuevo” se presentó bajo la forma de la “ciencia política” [eufemismo de los nazis para aludir al adoctrinamiento político], cuya idea se fundaba en una falsificación de la esencia de la verdad. Lo “viejo” era el esfuerzo de permanecer en la especialización, fomentar su progreso y volverla útil en clase; rechazar como abstracta y filosófica toda reflexión acerca de los fundamentos esenciales o, a lo sumo, tolerarla sólo como un ornamento exterior, pero no efectuarla como reflexión y desde esta ejecución pensarla y pertenecer a la universidad», cf. «Das Rektorat 1933/34», en *Reden und andere Zeugnisse...*, op. cit., pp 373-4 (énfasis del original). En el reportaje de 1966 afirma: «[...] “La autoafirmación de la universidad”, eso va contra así llamada “ciencia política”, en ese entonces exigida en el partido y por el estudiantado nacionalsocialista [...] pero la autoafirmación debería al mismo tiempo plantearse la tarea positiva de recuperar un nuevo sentido desde la reflexión sobre la tradición del pensamiento europeo-occidental, frente a la organización exclusivamente técnica de la universidad». Cf. «Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger», en *Reden und andere Zeugnisse...*, op. cit., p. 656.

para sus reformas.

La posición política de Heidegger se comprende mejor si se atiende a que el grupo de profesores que tomará la dirección de la universidad luego de su rectorado y al cual tanto critica, es el que cuenta con el apoyo de las autoridades nazis. El radicalismo de sus exigencias le quitaron el apoyo del mismo partido al cual exige la realización de la revolución en la universidad. No debe perderse de vista que Heidegger enmarca todas sus críticas a la situación existente en la universidad en la falta de una verdadera revolución. Nunca llega tan lejos en sus afirmaciones de modo que se pueda suponer que ellas tienen un alcance mayor que el propiamente universitario; con todo, si se tiene en cuenta que durante la primera mitad de 1934 (simultáneamente con este curso) el enfrentamiento interno dentro del partido nazi llega a su punto más candente, las afirmaciones de Heidegger sobre la universidad cobran un sentido mucho más drástico, pues se suman a un reclamo que sectores como las S.A. también hacían a la dictadura recientemente instalada⁴⁹. Heidegger exigía en la universidad un cambio que no se limitara a su uniformización por parte del partido nacionalsocialista (lo cual no repudia en absoluto), sino que implicara además una adhesión interior de los miembros de la comunidad universitaria al nuevo orden:

El rector puede hoy presentarse en público con el uniforme de las S.A. en lugar de usar la vestimenta tradicional. ¿Ha probado con ello que la universidad se ha transformado? Ello disimula completamente que en el fondo todo permanezca como antes. Podemos ajustarnos completamente a las nuevos deberes y disposiciones y sin embargo cerrarnos al acontecer propio (*eigentlichen Geschehen*)⁵⁰

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

⁴⁸ *Logik als die Frage...*, op. cit., p. 76.

⁴⁹ Recordemos que esta disputa tenía como eje principal el reemplazo del ejército por las S.A., que se constituirían en un «ejército popular». Ella se saldó de manera sangrienta la noche del 30 de junio de 1934 (la «Noche de los cuchillos largos»), cuando los máximos dirigentes de las S.A. fueron detenidos y fusilados sumariamente en Múnich.

⁵⁰ M. Heidegger, *Logik als die Frage...*, op. cit., p. 74.

«propiedad» para elucidar una concepción del «pueblo» y del «nosotros» acorde a la nueva situación, ampliando el significado que ella tenía en *Ser y Tiempo*.

Las peculiaridades de la situación

La reflexión sobre la temporalidad (esencialmente, el análisis de los tres éxtasis del ser-ahí, tal como es expuesto en su obra principal), que dominará el pensamiento heideggeriano durante la década del veinte, sigue siendo, todavía, su núcleo en estos primeros años de la década del treinta. Del mismo modo que ocurría en *Ser y Tiempo*, en el curso *Lógica* la temporalidad y la historicidad son pensadas en estrecha relación. De todos modos, la meditación sobre la historia y el «acontecer» ocupará un lugar cada vez mayor respecto de la exposición de la temporalidad del ser-ahí en el desarrollo de su reflexión. Todavía no utiliza el término «*Ereignis*», como en las obras de fines de la década del treinta, sino el de «*Geschehen*», pero el sentido de este último término como «acontecimiento propio» lo preanuncia. En este curso realiza una exposición sumaria de los tópicos principales de la teoría de la temporalidad de *Ser y Tiempo* y desarrolla especialmente el carácter de «ser histórico» del ser humano. De este modo, la relación entre la «propiedad» y la historicidad, que era el tema del § 74 de esa obra y uno de sus puntos centrales, vuelve al centro de su reflexión, pero con modificaciones importantes en relación con aquella exposición.

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

Un rasgo de la época es el «estado de pereza histórica» (*Zustand der geschichtlichen Faulheit*). En su exposición acerca del carácter histórico del «nosotros», Heidegger afirma que el afán objetivador de la historiografía moderna impide y destruye nuestra relación con la historia. Ello encuentra su expresión en la frase: «todo ya ha pasado»⁵¹. El resultado de la ciencia histórica es, según Heidegger, «cómodo»: permite dejar de lado todo lo extraordinario en la historia escudándose en que «todo ya ha pasado». El principio metodológico del historicismo era la objetivación del pasado como «puro

⁵¹ *Ibid.*, p. 114.

pasado». Considerarlo como algo muerto sin conexión con el presente sirvió a los historiadores para afirmar la superioridad de su saber frente a otros enfoques del pasado, pero en realidad, sostiene Heidegger, con ello no se hace más que confirmar la impotencia de una época, que, gracias al mayor conocimiento histórico disponible, sólo puede acercarse al pasado como si visitara un museo. Heidegger cree que en esta situación hay algo paradójico, ya que mientras que en ninguna época la «pereza histórica» es tan grande como en el presente, tampoco en ninguna otra el «acontecer histórico» yace tan abiertamente como en esta época.

La filiación de esta crítica del sentido histórico es manifiestamente nietzscheana y Heidegger ya la había expuesto en sus líneas generales en el § 76 de *Ser y Tiempo*⁵², pero sin enfatizar, como en la *Lógica* la «pereza histórica» de la época. El aplanamiento del pasado y la ceguera frente a lo extraordinario son actitudes típicas de la historia «crítica», la misma que Nietzsche fustigaba. Al explicar la historicidad del ser-ahí en *Ser y Tiempo*, Heidegger fusiona las formas «monumental» y «anticuaria» de la historia, pues la posibilidad de «repetición» sólo es posible cuando lo que es resguardado como el «haber sido» (*Gewesen*) se proyecta en el futuro. En la *Lógica* mantiene esta misma concepción y afirma que debemos comprender «[...] la historia ya no como un objeto, sino como [un] acontecer (*Geschehen*), como nuestro ser, del pueblo»⁵³. La «pereza histórica» es una forma colectiva de existencia «impropia»; consiste en que la ambición por recrear y repetir hazañas del pasado se diluye en un criticismo que disuelve toda tradición, todo legado y toda historicidad sin ofrecer nada a cambio, perdiéndose la relación con el propio pasado y conformándose con la mediocridad del presente.

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

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

⁵² Allí Heidegger afirmaba que «[...] el surgimiento de un problema del "historicismo" es el más claro indicio de que el saber histórico tiende a enajenar al ser-ahí de su historicidad propia», *Ser y Tiempo* (trad. J.Rivera), *op. cit.*, p. 411 (SZ :523).

⁵³ *Logik als die Frage...*, *op. cit.*, p. 116.

esto es, a través de nuestro ser⁵⁴

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

No es casual que hoy la seguridad sea reclamada precisamente por los así llamados Estados vencedores, especialmente por Francia, la potencia burguesa *par excellence*. La nota característica de la victoria real consiste, por el contrario, en que se da seguridad, lo que significa que se puede otorgar protección, porque se la posee de sobra⁵⁵.

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

⁵⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁵ Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, *op. cit.*, p. 55.

situación concreta de los alemanes⁵⁶, el «nosotros» de la pregunta por el ser del hombre tiene la misma referencia: permite comprender el ser de los alemanes.

El nuevo orden, según Jünger, implica que un conjunto de fuerzas nuevas y elementales, canalizadas a través del «trabajo», se apoderen del mundo conocido y lo transformen completamente. El texto que citamos corresponde al § 15 de *El Trabajador*, en el cual trata acerca del surgimiento de una nueva época con el estallido de la guerra y de la imposibilidad de retornar a la seguridad que caracterizaba la vida del siglo XIX, la época burguesa por antonomasia. Teniendo en cuenta la impronta jüngeriana que habíamos detectado en el discurso rectoral, es factible suponer que la «prueba» que menciona Heidegger es una alusión a la convicción, que comparte con ese autor, de que el nuevo orden que ambos detectan será un orden que incluya lo extraordinario y que el peligro no estará excluido en él, sino, como afirma Jünger, *engendrado* por él. La retórica marcial del discurso rectoral, como hemos visto, instaba a ocupar los puestos más extremos en el peligro.

A partir de ambos textos de Heidegger se configura una imagen de la época coincidente con la descripción de Jünger. La «prueba», por tanto, consiste en la capacidad de los pueblos de soportar el despliegue técnico (en el caso de Jünger) y de la voluntad de poder (en el caso de Heidegger). Ambos dan por sentado que la guerra desencadenó un proceso que exigirá a los pueblos afanes y sacrificios desconocidos, así como un abandono de las formas institucionales existentes (lo que para ese entonces en Alemania ya había ocurrido)⁵⁷. Evidentemente, no se puede suponer que sólo predicen la reanudación de la guerra –aunque es manifiesto que tampoco la rechazan–, pues ya señalamos que los problemas del orden europeo surgido en 1919 eran cada vez más evidentes. Nos interesa señalar que Heidegger comparte plenamente el diagnóstico de Jünger acerca del inicio de una nueva época en la cual regirá un nuevo tipo de poder dictatorial y fuertemente nacionalista y que ella transformará la realidad de un modo no comprensible a partir de las ideas liberales y de sus correlatos filosóficos. Frente a esta coincidencia, Heidegger no se conforma con las explicaciones de índole sociológica y política del ensayista y quiere encontrar el fundamento metafísico de la situación y una respuesta de la misma condición que no repita las viejas formas de pensamiento que, a su juicio, son las causas últimas de la situación.

Preguntarnos quiénes somos nosotros hoy, en 1934, afirma Heidegger, puede hacerse más ventajosamente que antes, pues «[...] ahora estamos en un tiempo del nosotros (*Wir-Zeit*)», por el contrario, el tiempo pasado volvía todavía más difícil su

⁵⁶ Cf. más arriba, p. 191.

⁵⁷ Jünger caracteriza así la situación: «[m]uchos indicios permiten reconocer que nos encontramos a las puertas de una edad en que podrá hablarse otra vez del dominio efectivo, del orden y la

realización, ya que el «tiempo del liberalismo [es] el tiempo del yo (*Ich-Zeit*)»⁵⁸. El liberalismo tiene sus raíces en una concepción del hombre que determina su ser como el ser de una cosa, en el sentido del ser meramente presente (*Vorhandensein*). Cuando discute la primacía del yo como conciencia al explicar qué es el hombre, Heidegger no agrega nada a lo que ya había expuesto en *Ser y Tiempo*, sin embargo, en esa obra no deduce, al menos explícitamente, ninguna consecuencia política de su crítica a la filosofía de la conciencia. La novedad consiste en su intento de demostrar que la crítica a la gnoseología tiene un significado político que escapa hasta a los mismos enemigos del liberalismo. La incapacidad para llevar adelante la crítica hasta sus fundamentos últimos provoca el reproche político de Heidegger:

La lucha contra el liberalismo se realiza con frases gastadas en lugar de una auténtica revolución de todo el ser y el saber. Por lo tanto, no hay que asombrarse que las recaídas sean más frecuentes donde más fuerte se grita. Nuestro pensamiento cotidiano se hunde cada vez más en los fundamentos no superados del liberalismo.⁵⁹

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

El sentido político del saber originario

subordinación, del mando y la obediencia.» Cf. Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, op. cit., p. 235.

⁵⁸ M. Heidegger, *Die Logik als die Frage...*, op. cit., p. 51.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 149.

Hemos señalado ya que la intervención activa de Heidegger en política coincide cronológicamente con el giro que toma su propia filosofía. En estos mismos años tiene lugar su profundización del concepto ontológico de verdad. Lo expone en una serie de escritos que van desde el § 44 de *Ser y Tiempo* hasta su replanteo en relación con la libertad en *La esencia de la verdad* (conferencia leída por primera vez en 1930, publicada en 1943 después de numerosas reelaboraciones). Hay un paralelismo entre su toma de posición política y el pasaje a la segunda etapa de su pensamiento. No puede afirmarse que él se deba únicamente a un supuesto oportunismo o a una «mala interpretación» de su propia filosofía. La meditación del curso *Lógica* examina el concepto del sí-mismo y de lo «propio», de acuerdo a como eran tratados en *Ser y Tiempo*, remitiendo explícitamente a la «manifestabilidad» (*Offenbarkeit*) de la verdad como el rasgo definitorio del «saber originario». La *Kehre* muestra así que no tiene un carácter apolítico, sino que la búsqueda de Heidegger de un lenguaje que no esté lastrado por la metafísica lo lleva a un rechazo en bloque de todo concepto relacionado con la filosofía moderna.

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

Se trata, ciertamente, de suscitar la disposición y la capacidad para la acción correcta (*richtigen Handeln*), para el establecimiento de metas verdaderas (*rechten Ziele*). Precisamente por eso instamos a un saber originario, a la verdad en el sentido de la manifestabilidad, que nos emplaza (*einführt*) y nos liga a este ser. Para ello es la tarea suprema: volver eficaces (*wirksam machen*) en nosotros formas de pensar que nos pongan en la situación para plantear la pregunta por las cosas esenciales y hacerlas comprensibles⁶⁰

El saber originario, en tanto exposición de la temporalidad, trata de nuestro ser futuro, por ello es político en su sentido más íntimo. En el capítulo anterior expusimos el sentido de «indicación formal» que tienen los conceptos de Heidegger, ello es válido también para la conceptualización posterior, aunque prácticamente haya abandonado el vocabulario de sus obras más tempranas. Sin embargo, su afirmación de que la pregunta por el ser del hombre afecta nuestro ser sólo puede comprenderse a partir del carácter de «indicación formal» de

los conceptos ya expuesto. Pensar las cosas esenciales, esto es, comprender la «manifestabilidad» de la verdad no es una mera contemplación. Ella nos liga en tanto nuestro preguntar sea lo más radical posible, insiste Heidegger, por tanto, sólo puede haber capacidad para la acción y para el establecimiento de metas verdaderas si se han abandonado los supuestos metafísicos que lastran al pensamiento moderno. Las disposiciones y capacidades que deben ser despertadas no son un mero establecimiento de fines prácticos en forma instrumental, sino la acción que se deriva de la comprensión originaria.

El «instante», nombre que Heidegger da al presente «propio» del ser-ahí, tiene su expresión colectiva en la resolución que posibilita la comunidad auténtica. Su acción corresponde a lo que llama «acción correcta», el «salto» provocado por la resolución. La reflexión se propone elucidar un ámbito esencial de la política. Así como en «La esencia de la verdad» se pregunta por la apertura que posibilita la verdad como concordancia, encontrándola en el carácter de «abierto» del ser-ahí, su *ec-sistencia*, en la *Lógica* (y en los cursos sobre Hölderlin) esta «aperturidad» es el ámbito que posibilita la historia. La originariedad que busca Heidegger en su reflexión sobre el sí-mismo y la comunidad no puede separarse de aquello que permite la «manifestabilidad» de la verdad, de otro modo se retornaría a la dicotomía entre teoría y praxis, la cual, a su juicio, sólo puede ser derivada y nunca originaria. En consecuencia, el saber originario determina el ámbito en que se constituye la política [lo que en *Ser y Tiempo* llamaba «ser-con» y ahora denomina «comunidad auténtica»] como disposición para suscitar la «acción correcta». Como veremos más adelante, ella tiene un resultado político concreto: la recuperación del sentido de comunidad, cuya pérdida en el presente deploraba.

El saber originario, que comprende la verdad en el sentido de la «manifestabilidad», piensa el sí-mismo en relación con la auténtica comunidad (*echte Gemeinschaft*). Ni el yo, ni el nosotros, por sí solos, pueden constituir el fundamento de la comunidad. Heidegger se pregunta por la comunidad auténtica porque considera que la separación del individuo con respecto a la comunidad no es más que otro de los efectos de la metafísica cartesiana del sujeto. La exposición de la esencia de la comunidad y la de la esencia del ser humano no se diferencian, ya que se trata, como ocurría en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, de sacar a la luz las *Grundstimmungen*, los temples de ánimo que constituyen las determinaciones más básicas de nuestro ser. Como mostramos en el capítulo anterior, Heidegger no se plantea en su argumentación si los temples pueden tener una dimensión pública, simplemente la da por sentada a partir de *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Asimismo, en los capítulos anteriores habíamos visto los problemas de la

⁶⁰ *Ibid.*, p. 122.

filosofía heideggeriana para conciliar los impulsos «protestantes» de *Ser y Tiempo* (que hacían hincapié en el aislamiento del ser-ahí y en la ruptura de todos los lazos de la cotidianidad a partir del ser-relativamente-a-la-muerte) con el ser-con «propio».

A riesgo de ser repetitivos, debemos resaltar que el ser-relativamente-a-la-muerte no produce una ruptura *fáctica* de los lazos del ser-ahí con la cotidianidad, no quiebra sus relaciones sociales. Pero, por otro lado, el sentido de este existenciario implica que el ser-ahí debe hacerse cargo del hecho que sólo él puede enfrentar; en consecuencia, esta individuación, esta singularización, producida por la relación peculiar del ser-ahí con la conciencia anticipada de su muerte significa que, desde el punto de vista del ser-ahí aquellos lazos sean relativizados. Esta relativización, por tanto, es el primer paso para la modificación de aquellos lazos. Evidentemente, las relaciones sociales en que las personas están insertas no desaparecen por el hecho de que tomen conciencia de ellas, sin embargo, una vez que sale a la luz, esa misma conciencia pasa a formar parte de las relaciones mismas y puede llegar a modificarlas. La modificación del ser-ahí a partir del ser-relativamente-a-la-muerte no es neutra con respecto a las relaciones en que el ser-ahí está inserto, de otro modo, sería incomprensible la relevancia del existenciario. El ser-relativamente-a-la muerte tiene un efecto análogo a la *epoché* husserliana, en ambos se rompe la relación usual con la cotidianidad, tanto la conciencia (en el caso de Husserl) como el ser-ahí (en el de Heidegger) se *ponen fuera* del entramado que constituía sus nexos de sentido habituales (aunque en el caso de Husserl ello no tiene consecuencias existenciales). Una vez que el ser-ahí ha comprendido ser el fundamento de una nada, está en la disposición adecuada para la resolución (*Entschlossenheit*). Al igual que la resolución en *Ser y Tiempo* permitía alcanzar su posibilidad más «propia» al «elegirse» el ser-ahí a sí mismo, en la *Lógica* parte del sí-mismo para describir la resolución que convierte a un conjunto de hombres en un pueblo. Heidegger denomina en este curso «acontecer» (*das Geschehen*) a lo que en *Ser y Tiempo* había llamado el «gestarse-con», pero básicamente repite la estructura de la explicación. El ser-con «propio» y el «gestarse-con» definían el surgimiento del «pueblo», de lo histórico en sentido pleno. Como se hace evidente a partir de lo expuesto, la importancia del «instante» en la resolución sigue siendo la misma en ambas obras de Heidegger.

La comunidad auténtica

A diferencia de las obras anteriores que analizamos, en las que Heidegger deploraba la falta del sentido de comunidad, cuando en el curso *Lógica* ilustra el *factum* del sí-mismo, expone un ejemplo en el que se bosquejan los rasgos de una comunidad auténtica.

Queremos citarlo en toda su extensión:

El jefe de una compañía en el frente la hace formar y dice que durante la noche se llevará a cabo una peligrosa misión de reconocimiento. Se requieren voluntarios y se presentan veinte. De ellos escoge uno, dos, tres, cuatro, etc.; separa meros números. Estos veinte han formado para recibir las órdenes más detalladas. Ahora son este «nosotros», cuando formen nuevamente serán un «nosotros» completamente distinto, un «nosotros» sobre el cual no se había hablado. Están tan indeterminados como sólo algo puede estarlo; deben quitarse todas las insignias, para no poder ser reconocidos, están unidos a aquéllos que al día siguiente quizás no estén presentes. En el momento del recuento por el jefe este «nosotros» está unido en bloque. El número, que parece tan evidente, es aquí impotente, aun cuando en cierto sentido es una determinación necesaria. El lenguaje prueba una sabiduría superior, en tanto que no necesita el «vosotros» como plural, sino como algo completamente diferente.⁶¹

El ejemplo tiene semejanzas notables con un episodio de *Tempestades de acero*, en el que Jünger relata que le ordenaron llevar a cabo una peligrosa misión nocturna de reconocimiento en las trincheras francesas. Se pidieron voluntarios y como alférez, él mismo era el encargado de seleccionar los hombres. Especifica que lo hizo siguiendo su principio de siempre: elegir a los que tenían «buena cara». Agrega que algunos de los que no fueron seleccionados estuvieron a punto de llorar al saberlo. Detalla también los preparativos, como el despojarse de las insignias y cualquier elemento que brindara información al enemigo, así como la tensa espera con la conciencia de que quizás no se vería el día siguiente⁶². El ejemplo de Heidegger coincide con el relato de Jünger en la situación descrita, en la elección meramente superficial de los voluntarios (en uno el jefe sólo elige «números», en el otro, los que tenían «buena cara»), en el profundo sentimiento de unidad de los soldados y en la vigilia de la muerte próxima. Hemos explicado el significado político de la novela del frente y de la obra de Jünger en estos años. El carácter patriótico y aleccionador del episodio es transparente. El ejemplo de Heidegger tiene las mismas características. Pese a que su propósito inicial es sólo negar que el sí-mismo sea el género de las personas gramaticales, el ejemplo, en realidad, quiere demostrar no sólo que el sí-mismo tiene un alcance más amplio que ellas, sino que constituye aquello a partir de lo cual pueden definirse.

Sería quizás exagerado hablar de «holismo», ya que con su ejemplo Heidegger busca mostrar una situación paradigmática antes que demostrar una teoría social, pero es evidente que considera que sólo una vez establecido un conjunto mínimo de lazos de solidaridad entre los hombres, el cual subyace a las relaciones «conscientes» del individuo, es posible considerar la existencia de éste con los atributos que le son propios. El todo que forma la comunidad no se forma, al modo contractualista, a través del concurso de los

⁶¹ *Ibid.*, p. 47.

⁶² Cf. Ernst Jünger, *Tempestades...*, *op. cit.*, pp. 195-197.

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

De este modo vemos que incluso hasta la reunión más superficial de hombres cualquiera posee el carácter del sí-mismo y que nosotros, precisamente, a través de la acentuación del Yo destruimos la unidad originaria.⁶³

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

A pesar de que Heidegger no llega a calificar a la comunidad como auténtica⁶⁴, es evidente que el grupo así constituido lo es, porque sus integrantes han «precursado» su propia muerte, enfrentándola, «eligiéndose su héroe» y eligiéndose a sí mismos en esa resolución. Podría incluso sostenerse que ese conjunto de soldados descrito por Heidegger

⁶³ M. Heidegger, *Logik als die Frage...*, op. cit., p. 48.

⁶⁴ Poco después del ejemplo afirma, aclarando el carácter del «nosotros» que busca: «[...] el «nosotros» en el cual nos mantenemos con la pregunta ¿quiénes somos nosotros mismos?, el

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

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

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

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

«nosotros», también en el sentido de la comunidad auténtica [...], *ibid.*, *op. cit.*, p. 51.

Y agrega:

[...] el «nosotros» [...] en el sentido de la comunidad auténtica no tiene la primacía sencilla e incondicionalmente y ello también en relación con la comunidad. Hay cosas que para una comunidad son decisivas y esenciales y precisamente esas cosas no se generan en la comunidad, sino en la energía dominada y la soledad de un individuo⁶⁵

El problema que habíamos examinado en el capítulo 6 vuelve a aparecer. El concepto de «propiedad» implica por su propia lógica el aislamiento del ser-ahí. En *Ser y Tiempo* la exposición de la temporalidad se realiza esencialmente desde la estructura de ser del ser-ahí individual, por el contrario, el gestarse de la comunidad auténtica era bosquejado suscintamente. En la *Lógica* la dirección de la investigación es la inversa: los problemas de la temporalidad y del ser-histórico son elucidados primordialmente en función de la idea de comunidad auténtica. Heidegger expresa sus reparos frente a la disolución completa del individuo en la comunidad y el predominio absoluto del «nosotros» porque ello podría convertirse en un aplanamiento o, como señala, en una mera masificación de los individuos y no en una comunidad. El concepto del «uno» en *Ser y Tiempo* implicaba esto mismo, el imperio del impersonal. Las cosas «decisivas y esenciales» se generan en el individuo. La originalidad, lo extraordinario deben ser preservados de la uniformización, de otro modo no estamos en presencia de una comunidad auténtica.

Este problema muestra las dificultades de la analítica existencialista toda vez que quiere aprehender una dimensión colectiva. La «unidad originaria», condición de la comunidad auténtica, es posible por la misma estructura ontológica del ser-en-el-mundo del ser-ahí. Pero ella debe ser *alcanzada* por los miembros de la comunidad, pues el ser-ahí cotidiano está *caído*, como vimos en el capítulo 6⁶⁶. De otro modo, la «unidad originaria» no puede diferenciarse del «uno», es decir, de la pérdida del sí-mismo en el impersonal. La elucidación de la «unidad originaria» se vuelve casi imposible para Heidegger, quien ejemplifica, pero no encuentra los términos para sacarla de la inefabilidad⁶⁷, porque de lo que se trata es de recuperar al sí-mismo (y por ende, a la «comunidad auténtica»), de su olvido, de su caída. Las dos tendencias contradictorias que habíamos señalado en *Ser y Tiempo* vuelven a presentarse: la búsqueda de singularización, que extrema el aislamiento, y la búsqueda de un fundamento de la comunidad alternativo al individualismo de la

⁶⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁶ «El ser humano está también en la pérdida de sí mismo en sí mismo y en su esencia, ahora él sólo está *caído* en la no esencia (*Unwesen*) de su esencia», *ibid.*, *op. cit.*, p. 55 (énfasis del original).

⁶⁷ Así, para diferenciar su concepto de la «comunidad auténtica» de la autoexaltación nazi del «nosotros» y de la vida comunitaria en campamentos por sí misma, Heidegger afirma: «La edificación futura (*künftige Ausgestaltung*) nos pondrá frente a tareas aún desacostumbradas y nos obligará a encontrar los auténticos límites internos de una comunidad. Hay cosas que son decisivas para un campamento, pero, por cierto, lo esencial no se origina en el campamento y desde el campamento, sino *antes*», *ibid.*, *op. cit.*, p. 51-52 (énfasis nuestro).

sociedad y la filosofía modernas.

¿Qué es un pueblo?

La pregunta que había sido el punto de partida de Heidegger *¿quiénes somos nosotros mismos?* es respondida así:

[...] nosotros queremos la voluntad de un Estado que por sí mismo no quiere ser más que la voluntad de dominio y la forma de dominio de un pueblo sobre sí mismo. Nosotros como ser-ahí nos comprendemos de manera propia en la pertenencia al pueblo, estamos en el ser del pueblo, somos este mismo pueblo [...] nuestro ser-sí mismo es el pueblo.⁶⁸

La respuesta de Heidegger a la pregunta por la identidad colectiva, *¿quiénes somos nosotros mismos?*, es: nosotros somos un pueblo. Sin embargo, señala que a pesar de la inmediatez y simplicidad de la respuesta, ella no resuelve el problema, pues «pueblo», al igual que «ser», se dice de muchas maneras. El procedimiento tradicional hubiera sido: enumerar los significados, separar lo que es divergente y luego tomar lo que es común a todos. Este forma de analizar el tema, sostiene Heidegger, conduce a representaciones del pueblo completamente vacías, como «unión de hombres» u «organismo» o «ser vivo». Por el contrario, Heidegger encuentra que en los sentidos cotidianos de «pueblo» pueden distinguirse tres como principales: a) pueblo como cuerpo (*Körper*); b) pueblo como alma (*Seele*); c) pueblo como espíritu (*Geist*). A partir del examen de los sentidos del término, Heidegger realiza una fenomenología del pueblo, intentando alcanzar la «esencia» del pueblo. Aunque ella no puede determinarse por un término medio de esas significaciones, cada una de ellas nos muestra un aspecto significativo del pueblo. No son definiciones formales del pueblo, sino que en los significados usuales de la palabra «pueblo» se reúnen diversos sentidos que permiten alcanzar una unidad determinada que está oculta. El primer significado, pueblo como «cuerpo», se refiere al conjunto de la población, en tanto el cuerpo del pueblo está integrado por la población de un país. Heidegger encuentra que esta representación tan usual tiene algunos problemas si se entiende por «pueblo» el conjunto de habitantes delimitado por las fronteras del Estado. De acuerdo a este sentido, los miembros del pueblo fuera de ellas no pertenecerían al pueblo. Heidegger menciona a los «alemanes del extranjero» (*Auslandsdeutschen*), esto es, a los alemanes que viven en territorios que Alemania cedió de acuerdo a las cláusulas del tratado de Versalles. El caso más importante lo constituían los alemanes de los Sudetes, en la frontera con Checoslovaquia. La segunda dificultad que encuentra en este sentido de «pueblo» es que si éste es sinónimo de la

⁶⁸ *Ibid.*, p. 57.

población de un país, se está tomando como parte de ella «[...] a aquellos que étnicamente son extraños a la estirpe, no pertenecen al pueblo»⁶⁹.

Los dos problemas aducidos por Heidegger reflejan las ideas nacionalistas. El primero, porque gracias a la agitación permanente sobre la situación de las minorías alemanas en los países limítrofes (uno de los temas favoritos de los grupos nacionalistas prácticamente desde el inicio de la República de Weimar), el gobierno de Hitler obtuvo una revisión de las fronteras fijadas en Versalles en 1919⁷⁰. El segundo es todavía más complejo en cuanto a sus connotaciones. Heidegger no hace referencia a los extranjeros viviendo en suelo alemán, sino que utiliza tres términos caros al nacionalsocialismo: «*völkisch*», «*Stamm*» y «*Art*». El sentido de «*völkisch*» no es simplemente «popular», sino que se refiere, de manera inmediata a lo nacional, pero connotado racialmente. Un diccionario coetáneo lo definía así: «nacional, con énfasis en los valores propios de la raza y la nacionalidad»⁷¹. El mismo Heidegger aclara su significado cuando, unas líneas más abajo indica que el término «pueblo» (*Volk*) también se usa a menudo como sinónimo de «raza» y agrega: «por ejemplo, en la locución “*völkische Bewegung*”» (Movimiento *völkisch*). Un poco antes, entre otros ejemplos del uso de «pueblo» y sus derivados, Heidegger define «*völkisch*»: «El movimiento *völkisch* quiere restituir al pueblo la pureza de su estirpe racial (*Stammesart*)»⁷². El movimiento *völkisch* es cronológicamente anterior al nazismo, pero éste se ve a sí mismo esencialmente como *völkisch*⁷³. El órgano oficial del partido nazi se llamaba *Völkischer Beobachter* (El Observador *Völkisch*). El núcleo de la ideología *völkisch* es la superioridad de la raza aria, y en ella de los alemanes como su forma más alta y pura⁷⁴.

En el análisis de Heidegger, el sentido de la expresión «extraños a la estirpe»

⁶⁹ «[...] *die, völkisch genommen, stammesfremd sind, zum Volk nicht gehören.*» *Ibid.*, *op. cit.*, p. 65.

⁷⁰ Recuérdese que la existencia de zonas con porcentajes importantes de habla alemana en la frontera con Checoslovaquia fue utilizado por la política exterior nazi como pretexto para anexar esos territorios primero, y Checoslovaquia entera, después.

⁷¹ *Der Volks-Brockhaus. Deutsches Sach- und Sprachwörterbuch für Schule und Haus*, Leipzig, 1940⁹, cit. por Cornelia Schmitz-Berning, *Vokabular des Nationalsozialismus*, Berlin/New York, De Gruyter, 2000, p. 645.

⁷² M. Heidegger, *Logik als die Frage...*, *op. cit.*, p. 61.

⁷³ Incluso Hitler consideraba que el nazismo le había dado al término su verdadero significado: «[...] sólo el trabajo del N.S.D.A.P. (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*) [...] ha hecho de este concepto [*völkisch*] una palabra con un contenido sustancial. Los otros partidos y asociaciones carecían de toda noción de lo que el pueblo alemán precisaba. La prueba más contundente de ello es la superficialidad con que sus bocas se apoderan de la palabra “*völkisch*”. Cf. Adolf Hitler, *Mein Kampf* (1924/25), p. 515, cit. por Reinhart Koselleck en su artículo «Volk, Nation, Nationalismus, Masse» en Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 7*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, p. 409.

⁷⁴ Otros temas de importancia eran el culto de la naturaleza y la exaltación de la vida campesina (la nueva raza aria sería, como afirmaba el título del libro de W. Darré, ministro nazi de agricultura, una «nobleza de la sangre y el suelo»), entendida como «enraizamiento» y correspondencia íntima entre el individuo, el suelo nativo y la comunidad (el *Volk*).

(*stammesfremd*) es el de racismo *völkisch* y no una referencia a los extranjeros residentes, ya que se explora sobre este segundo «problema» a partir de un examen del concepto de raza, de allí la referencia a los *stammesfremd*, los que no pertenecen a la etnia. Heidegger afirma que, con todo, «raza» también tiene varios significados y distingue entre «*rassige*» (de casta, excelente) y «*rassisches*» (racial), incluso ve en esta polisemia un signo de que «pueblo» y «raza» están relacionados (*zusammenhängen*). En consecuencia, es evidente que cuando Heidegger habla de los «extraños a la estirpe» quiere decir con esta expresión lo mismo que los adeptos al movimiento *völkisch*: los judíos, a pesar de que no hay ninguna referencia antisemita en el texto. No obstante, Heidegger relativiza el sentido *völkisch* de «raza», el cual sólo atiende al sentido «racial» del término y entiende por «raza» «*das Rassige*». Heidegger resalta el carácter coloquial y de uso entre los jóvenes de este término al ejemplificarlo con «*rassiges Auto*» (un auto bello y rápido)⁷⁵. Con su modificación del significado de «raza», Heidegger modera el biologismo y naturalismo del racismo nazi. No obstante, su posición es muy ambigua⁷⁶, ya que las dificultades que encuentra en el concepto de «pueblo» como «cuerpo» se deben a su rechazo a equiparar «pueblo» con «población», pues entiende que hacerlo impediría captar la totalidad del fenómeno. Por tanto, es él mismo quien remite a los temas del nacionalismo *völkisch* en su búsqueda de una esencia del pueblo. Asimismo, es el propio Heidegger el que señala que el vínculo entre «pueblo» y «raza» no es casual, dando por sentada alguna relación esencial y abriendo así la puerta al biologismo que quiere después atemperar. Por otro lado, señalamos que este recuento de significados es una aproximación fenomenológica al tema, para después poder alcanzar el concepto esencial del pueblo. El sentido del examen de significados que lleva a cabo es encontrar sus puntos débiles y cegueras, de forma de poder captar qué es lo que pierden con respecto a la totalidad del fenómeno. Totalidad de significados cuya unidad originaria sólo saldrá a la luz a partir de su propia ontología de la historicidad del pueblo, como lo propone a lo largo del curso.

Un segundo significado de «pueblo» es entenderlo como «alma». «Alma» designa los usos, costumbres y sentimientos que dan a un conjunto de habitantes y a su territorio una impronta particular. La existencia cotidiana de la comunidad recibe la marca de los sucesos temporales que se repiten cíclicamente: nacimiento, matrimonio, muerte y cambio de las estaciones. Ella las realiza de acuerdo a la repetición que le es propia. La parábola que traza la conducta básica de la existencia comunitaria se expresa en este concepto de

⁷⁵ M. Heidegger, *Logik als die Frage...*, op. cit., p. 65.

⁷⁶ Esta ambigüedad se ve reforzada, como en un ir y venir, cuando unas páginas más atrás, al preguntarse por la manera de delimitar el «nosotros», juzga insuficientes todas las aproximaciones al fenómeno que se apoyen en características tanto de tipo externo, por ej., geográficas, como las de tipo interno, por ej. características *biológicas* o fundadas en nuestra historia vital (*Lebensläufe*) porque no alcanzan nuestro ser-aquí. Cf. *Logik als die Frage...*, op. cit., p. 56.

pueblo. Heidegger no formula ningún reparo frente a esta concepción, ya que designa aquellas características de la existencia social que siempre reivindicó como «propias» frente a la forma de ser «impropia». Casi no desarrolla este concepto, pero es claro que su nota específica es su carácter cíclico. Todos los sucesos que nombra son aquellos que se repiten según el ciclo de la vida y, asimismo, son aquellos que las canciones y fiestas tradicionales celebran. En la existencia urbana el ciclo pierde su carácter relevante frente a la repetición de la misma rutina. La vida rural, por el contrario, asigna tareas específicas para cada estación. La referencia que Heidegger mienta con este concepto de «pueblo» es la vida campesina, asentada en la repetición de las mismas tareas, las cuales constituyen sus costumbres, usos comunes que no buscan diferenciarse, sino apegarse a lo transmitido, pues «alma» es entendido como conducta. Percibía esta forma de vida como el «alma» de una comunidad, frente al desarraigo urbano, en una valoración próxima a la ideología *völkisch*.

El tercer sentido de «pueblo» es el de «espíritu». Las significaciones anteriores describían un conjunto de hechos (más allá de si se acepta o no su descripción) cuyo *status* es prepolítico. «Pueblo», en ambos, designaba una totalidad o una esencia, ahora, en cambio, Heidegger se pregunta por la capacidad de acción del pueblo. Esta significación designa la voluntad política del pueblo, su capacidad para tomar decisiones que lo afectan en su totalidad. Heidegger reconoce que pueblo entendido como «alma» constituiría una definición demasiado estrecha, pues quedarían fuera del pueblo «[...] los muchos [que viven] en los edificios traseros de la gran ciudad, para los que ni una vez hay un temporal [...]». A su vez, también hay que contar en el pueblo a «[...] los muchos que por cierto no se cuentan a sí mismos en el pueblo, que toman al pueblo con usos y costumbres sólo como una pieza del stock (*Bestandstück*), como un objeto de placer en un veraneo»⁷⁷. En el primer concepto de «pueblo» éste se distinguía de los extraños a él, en el segundo significa el conjunto de la comunidad que vive según pautas determinadas. Para exponer este tercer concepto, Heidegger describe una situación previa: la división de la sociedad en estratos (*Schicht*) diferentes. Usualmente, se utiliza el término «pueblo» para designar sólo a una parte de la sociedad, sus estratos inferiores. En toda sociedad, explica, se puede encontrar esta división en diferentes estratos, tanto en la sociedad moderna como en la estamental. La división en un pueblo tiene lugar según medidas y perspectivas que pueden tomarse de la cultura mundial, pero la fuerza de resolución de un pueblo debe restituirle su propia ley. «[...] donde se trata de articulación, orden legal propio (*eigengesetzliche Ordnung*), decisión, pueblo [se entiende] como lo que es histórico, capaz de conocimiento (*erkenntnismäßiges*),

⁷⁷ *Ibid.*, p. 66.

capaz de voluntad (*willensmäßiges*), lo espiritual: pueblo como *espíritu*»⁷⁸. En este concepto de «pueblo» se hace hincapié en la autoafirmación del propio pueblo. Heidegger contrapone el tomar medidas y perspectivas de la cultura mundial al establecer un orden legislador propio, correspondiente a la propia ley. El «espíritu», así entendido, es la capacidad de un pueblo de crearse un mundo cultural propio. En el discurso rectoral, Heidegger urgía a la creación de un «mundo espiritual». La voluntad esencial de la universidad era quien instituía ese mundo espiritual «del más íntimo y extremo riesgo», que es el único que garantiza al pueblo su grandeza. El «[...] "espíritu" no es la sagacidad vacía, ni el juego de ingenio sin compromiso, ni el ejercicio ilimitado del análisis intelectual, ni, por cierto, la razón universal, sino que espíritu es la resolución (*Entschlossenheit*) templada originaria y sapientemente por la esencia del ser»⁷⁹.

A pesar de que no las rechaza en bloque, Heidegger propone «darles la espalda» a estas representaciones del pueblo, ya que no logran comprender la esencia del pueblo en una forma más determinada. Los tres significados son insuficientes, porque parten de un símil con el ser humano. Se quiere encontrar en el pueblo un cuerpo, un alma y un espíritu, como si fuera un hombre en una escala mayor. De todos modos, no debe perderse de vista que los reparos formulados por Heidegger en cada caso arrojan cierta luz acerca de las significaciones positivas que él encuentra en cada una de las acepciones analizadas, por tanto, el examen fenomenológico de los sentidos de «pueblo» no es una catarsis para desembarazarnos de significados erróneos, sino una primera aproximación a un fenómeno que sólo podrá salir a la luz una vez que se alcance la fuente unitaria de esos significados, los cuales, tomados separadamente, son unilaterales, pero no falsos. Con todo, el concepto de pueblo como «espíritu» es el que más cerca está de expresar las notas a partir de las cuales Heidegger define al pueblo. Las determinaciones que analizó volverán a aparecer reformuladas en términos de la analítica existencial, aplicados a la elucidación de la esencia del pueblo.

Indudablemente Heidegger quiere dejar atrás toda comprensión «antropomórfica» del pueblo. La insuficiencia del símil entre un hombre y un pueblo se debe a que no sirve ni siquiera para comprender qué es el hombre, ya que éste no puede entenderse como un compuesto de cuerpo, alma y espíritu. Sin embargo, el abordaje fenomenológico de Heidegger, especialmente su énfasis en la historicidad, si bien no lo destina al racismo, sí permite un tipo de abordaje al problema de la nación y la identidad colectiva, cuya raigambre fenomenológica lo conduce a un esencialismo que encuentra pocas instancias que delimiten el encadenamiento conceptual, con las consecuencias que estamos mostrando. Las objeciones que Heidegger levantaba contra los sentidos de «pueblo» que examinaba

⁷⁸ *Ibid.*, p. 67 (énfasis del original).

traslucen los caracteres de esa esencia buscada, de acuerdo a como se nos había presentado el problema al exponer su examen del sí-mismo.

Es claro que la estructura del ser-en-el-mundo del ser-ahí, de acuerdo a su exposición en *Ser y Tiempo*, se contradice con una determinación biologista del ser-ahí, la cual carecería de todo significado en ese contexto. Los forcejeos de Heidegger con el biologismo se explican porque filosóficamente lo rechaza, pero acepta las consecuencias políticas de las posturas nacionalistas, como hemos visto ya y como se muestra todavía más claramente en su examen de los conceptos de «pueblo». La gran mayoría de las fuerzas nacionalistas de la política alemana tenía al biologismo racista como uno de los fundamentos principales de sus ideas. El biologismo parte de la supuesta evidencia de que algunos seres humanos son superiores a otros y busca su justificación en términos pseudocientíficos, transformando un rasgo de orden cultural (el cual estaba muy lejos de ser evidente o generalizable) en una cualidad biológica y propia de todo el grupo referido. Esta «superioridad» no puede ser más que de orden cultural y normalmente así era presentada. La recurrencia a imágenes basadas en el lenguaje de la biología, como «debilidad» o «degeneración», no implica que ellas tuvieran algún correlato real, pues se partía de la base que aquellos que eran discriminados ya presentaban esos síntomas por su supuesta naturaleza, esto es, por la etnia a la que pertenecían, por tanto la supuesta superioridad era siempre de orden cultural.

No hay dudas de que la filosofía de Heidegger no permite una justificación semejante, sino, todo lo contrario. El carácter de apertura al ser del ser-ahí vuelve imposible dentro del marco de la analítica existencial cualquier determinación esencialista del ser humano como la defendida por los ideólogos racistas. Sin embargo, Heidegger no acepta que la apertura signifique la posibilidad de *abandonar* la pertenencia al pueblo, pues ella no es un aditamento exterior e intercambiable, sino que nuestro propio ser está en juego en ella. Por esta razón, al preguntarse por el pueblo, interroga los caracteres de la esencia del pueblo. El hecho mismo de preguntarse por una esencia semejante, por natural que pareciera dentro del horizonte de ideas de la época, y en especial de la fenomenología, conduce a la búsqueda de una instancia metafísica que se corresponda con la identidad colectiva. La pregunta por las condiciones que posibilitan la conformación de un grupo de hombres tiene que resolverse, a su juicio, en un sentido primordial y originario. La investigación empírica sólo puede ocuparse de aquello que no es más que una consecuencia de ese fondo originario, sobre el cual se recortan luego los individuos. Ese trasfondo que opera aun cuando los individuos no sean conscientes de su influencia es la tradición (*Überlieferung*). El «haber sido» (*Gewesen*) y la tradición son correlativos, la

⁷⁹ M. Heidegger, «Die Selbstbehauptung...», *op. cit.*, p. 112.

comunidad que puede comprenderse a sí misma como «comunidad auténtica» no se ha perdido a sí misma y es histórica en el sentido no historiográfico del término, es decir, su pasado es operante en ella y desde él se dirige al futuro.

Heidegger subraya lo recibido frente a la posibilidad de la adquisición, ya que ella sólo puede consistir en llegar a ser lo que se es. Sostiene que la afirmación «*nosotros somos el pueblo*» sólo es posible gracias a la decisión. Nuestra pertenencia al pueblo es inmediata, nuestro propio ser es el pueblo. No podemos describirla, sólo atestiguarla. En esta conciencia de pertenencia estamos en el «instante», ella nos presenta nuestra propia facticidad de seres pertenecientes al pueblo. La imposibilidad de una descripción de esta facticidad significa que «*nosotros somos el pueblo*» tiene el mismo sentido que «*nosotros existimos*» (*Wir sind da*): no mienta un conjunto de hombres meramente presente (*vorhanden*), sino que la comunidad, al igual que el ser-ahí, se caracteriza por su «apertura». No se llega a la pertenencia al pueblo por medio de la reflexión, su inmediatez se nos descubre como propias del instante y de la decisión: nosotros somos nosotros mismos, somos quienes somos, gracias a la decisión, y eso es el pueblo. Pero la decisión no se dirige al yo ni al ego de la filosofía, sino al sí-mismo. La decisión aísla a los seres humanos entre sí en su grado máximo y ello ocurre, incluso, en decisiones que sólo pueden afectar a una comunidad, como en el establecimiento de una amistad. Una amistad sólo puede originarse en la propia firmeza (*Selbstständigkeit*) de cada uno, que es, según Heidegger, lo contrario del egoísmo (*Ichsucht*). La amistad no tiene que ver con una proximidad puramente exterior, sino que, paradójicamente, en la separación máxima que provoca la decisión se realiza la «consonancia» (*Einklang*); «esta consonancia es, en el fondo, siempre un misterio»⁸⁰. De todo lo anterior se infiere que la pertenencia al pueblo es la pertenencia a la tradición, la posibilidad de la consonancia con la comunidad. Ello implica la imposibilidad de que la decisión comporte pertenecer a otro pueblo:

Dijimos que el «*nosotros*» es un «*nosotros*» que tiene el carácter de la decisión (*entscheidungsmäßiges*). Ahora bien, en nuestra voluntad de ningún modo está emplazada la posibilidad de que nosotros no pertenezcamos al pueblo; en absoluto ello puede ser decidido por nuestra resolución (*Beschlußfassung*). Pues ello está siempre ya decidido, más allá de nuestra voluntad, a causa de nuestro origen (*Abstammung*), sobre el cual nosotros mismos no hemos decidido. Quizás se pueda decidir la pertenencia a un Estado, pero la pertenencia a un pueblo nunca⁸¹

Nuestra facticidad es descubrimos ya existiendo, nuestra pertenencia al pueblo es igual de fáctica, toda vez que nos preguntamos por nosotros mismos, nos encontramos ya existiendo en un pueblo. La decisión que hace posible este «*nosotros*» que es el pueblo, es, en última instancia, un *reconocimiento*, una decisión de todo el pueblo acerca de su propio ser sí-

⁸⁰ M. Heidegger, *Logik als die Frage...*, op. cit., p. 59.

⁸¹ *Ibid.*, op. cit., p. 60.

mismo. Reconocernos a nosotros mismos como aquellos que somos.

De este modo, Heidegger transforma la pertenencia a un pueblo en una cuestión ontológica del ser-ahí. El «encontrarse» perteneciendo a un pueblo siempre ocurre ya antes de toda decisión posible sobre ello, lo cual es indudablemente verdadero. Pero, simultáneamente, Heidegger no atiende al hecho de que este autorreconocimiento de mí mismo como miembro del pueblo tiene que estar acompañado de otro: sólo pertenezco a una comunidad en la medida en que los otros miembros de la comunidad me reconocen como tal. Cuando no se da este reconocimiento mutuo, no soy miembro, por más que pueda argumentar que mi origen es el mismo que el del resto de la comunidad. No se ve por qué el hecho de «encontrarme» ya existiendo en un pueblo determinado sería más originario que el reconocimiento mutuo como miembro dentro de la comunidad. No puede contraargumentarse que el *factum* de «encontrarme» ya existiendo como miembro de la comunidad es imposible si los demás no me reconocen como tal, pues Heidegger no toca el tema en absoluto. La «consonancia» que encuentra como condición de toda amistad podría ser asimilada a este reconocimiento mutuo. Sin embargo, ella es subsumida en el «misterio» y la inefabilidad, y la pertenencia al origen termina monopolizando el tratamiento del problema. Al abordar la cuestión de la identidad colectiva, Heidegger transforma el origen en algo absoluto, que vale por sí mismo como una instancia frente a la cual el ser-ahí no puede más que prosternarse. Hay, a juicio de Heidegger, un deber de fidelidad hacia él que vuelve imposible transformar la relación del ser-ahí con él. Por el contrario, la evidencia histórica demuestra que una persona puede cambiar de país, integrarse a otra comunidad y ser reconocido como tal, esto es, cambiar la pertenencia a un Estado y *también* la pertenencia a un pueblo, si ello ocurre o no, se dará en forma empírica; Heidegger niega de manera tajante siquiera la existencia de la situación como posibilidad *existencial* efectiva del ser-ahí, volviendo a la nacionalidad un *existenciario*, ya que forma parte de la estructura del ser-en-el mundo del ser-ahí⁸². Esta negación es una consecuencia del nacionalismo de Heidegger y de su énfasis creciente desde *Ser y Tiempo* en la tradición recibida (que es la única que puede ser decidida por el ser-ahí y por la comunidad, y en una decisión que para ser tal tiene que reafirmar la fidelidad y la pertenencia) frente a la posibilidad de cambios en la identidad, tanto individual como colectiva.

⁸² De acuerdo a lo expuesto, desde el punto de vista de Heidegger sobre la cuestión de la nacionalidad, se podría replicar que el cambio de ciudadanía y la nueva pertenencia a otro Estado sólo pueden ser considerados exteriormente, indicando así que el cambio de ciudadanía no puede convertirse en cambio de nacionalidad y que quien lo haga permanecerá siempre como extranjero en su nueva tierra, pues la pretensión de que ha recibido una nueva nacionalidad no sería más que una confirmación de las ilusiones de la concepción liberal (centrada en el yo) que supone que ella es

El acontecer del pueblo en la historia

Heidegger advierte que discernir el concepto de «pueblo» nos pone frente a un dilema: es posible que conceptos como «pueblo» o «Estado» sólo puedan comprenderse históricamente, correspondiendo a un ser histórico en cada caso, y, por el otro, el hecho de que no podemos renunciar a un concepto determinado y unitario del pueblo. Para encontrar una respuesta a esta disyuntiva, debe ahondarse la pregunta por la identidad: en lugar de preguntar qué es un pueblo, se debe preguntar *¿quién es este pueblo que somos nosotros mismos?*

Dejar de preguntar «qué» y preguntar «quién» transforma el sentido de la pregunta; sólo preguntando por el «quién» podemos ganar el sí-mismo, lo cual significa, de acuerdo a lo que expusimos, que tanto el *quién* como el *ser* del pueblo tienen el carácter de la decisión (*entscheidungsgemäß*). El tratamiento de la cuestión por parte de Heidegger repite, a escala del pueblo, las mismas preguntas que la analítica existencialista. La pregunta por el *quién* sólo puede tener sentido si es referida al ser humano. No lo tendría preguntarse si una planta es lo que es. Por el contrario, preguntarse *¿somos el pueblo que somos?* es inevitable y urgente, pues es muy posible que en realidad no se sea lo que se es. A esta sospecha Heidegger asocia que el uso actual del lenguaje trasluce una inseguridad que «[...] remite a un peculiar desarraigo de nuestro ser, en el cual permanecemos enredados [...]»⁸³. El desarraigo es, por la negativa, un elemento esencial para comprender lo histórico, lo que proporciona la clave para comprender el ser del pueblo.

Comprender el ser histórico de un acontecimiento implica abandonar la concepción de la historia como mero transcurrir del tiempo, como pasaje desde una dimensión (el futuro) a otra (el pasado). Una concepción tan elemental, que sería aceptada por el historicismo pues obedece a su intención objetivadora, tendría como resultado que cualquier secuencia de hechos pueda ser considerada como histórica. Sin embargo, es claro, afirma Heidegger, que por más que se hable de procesos temporales en la naturaleza y que, en consecuencia, se remita a un pasado, ello no es suficiente para entender esos hechos como pertenecientes a la «historia». Historia en sentido propio es el «acontecer». Heidegger rechaza la equiparación de procesos naturales, que son un mero transcurrir, con el acontecer histórico, que sólo puede estar orientado hacia el futuro proyectándose desde el pasado. La ampliación del concepto «historia» hasta volverse sinónimo de todo transcurrir temporal es lo que Heidegger caracterizaba como pérdida del sentido de historicidad. A su juicio, ella es la característica capital de la época: su «pereza histórica». El desarrollo de la historiografía y su acercamiento «crítico» a la historia contribuye a reforzar esa concepción del tiempo

meramente una cuestión de elección voluntaria.

histórico como «puro pasado». Para ilustrar el carácter histórico de un acontecimiento frente al mero transcurrir de los procesos físicos, Heidegger toma un ejemplo bastante peculiar:

¿Qué ocurre con el giro de una hélice? Ésta puede estar girando todo el día y sin embargo con ello no acontece propiamente nada. Ciertamente, cuando un avión lleva al *Führer* desde Munich hasta Venecia para visitar a Mussolini, entonces acontece historia. El vuelo es un acontecimiento histórico, pero no el recorrido de la máquina, por más que el vuelo sólo puede ocurrir, en tanto la máquina marche. Y desde luego no sólo es historia la entrevista de ambos hombres, sino que el avión mismo entra en la historia y quizás en el futuro sea exhibido alguna vez en un museo. El carácter histórico no depende del número de revoluciones de la hélice, que han pasado en el tiempo, sino del acontecer venidero que resulte de este encuentro de ambos *Führer*⁸⁴

Evidentemente, Heidegger no lleva a cabo una descripción «fenomenológica» de la situación mentada y la ideología del texto se presenta indisimuladamente. No obstante, y no queremos hacer una defensa de Heidegger con ello, no debe perderse de vista que si en lugar del encuentro de ambos dictadores, hubiera utilizado como ejemplo un encuentro entre Churchill y Roosevelt, no nos preocuparíamos por la ideología del texto⁸⁵. El acontecer histórico tiene lugar cuando el hecho en cuestión establece una proyección de sentido hacia el futuro. El girar de una hélice implica el transcurrir del tiempo. Sus primeras revoluciones están en el pasado si se las compara con las últimas, sin embargo, ni unas ni otras son historia en sentido propio porque ellas no constituyen un acontecimiento. La historia pertenece al ser del hombre en tanto es acontecer, no en tanto fluir del tiempo hacia el pasado. Heidegger señala que el encuentro mentado es histórico porque depara un «acontecer venidero». La consideración histórica persigue el tiempo pasado, pero no en tanto pasado, sino en su devenir, por eso lo pasado no es lo que ya fue, sino lo que todavía permanece y actúa. Nos dirigimos al pasado desde el presente, y en relación con la proyección de ese sentido que «ha sido» hacia el futuro. Frente al empirismo ingenuo del historiador que cree conocer el pasado desde el presente, Heidegger enfatiza que el presente está proyectado hacia el futuro y que sólo desde él adquiere sentido. Pero en el

⁸³ M. Heidegger, *Logik als die Frage...*, op. cit., p. 82.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 83.

⁸⁵ Por una razón de fechas, un encuentro entre Roosevelt y Churchill como mandatarios todavía no era posible, simplemente queremos advertir sobre la estructura de la argumentación, más allá de las instancias con que Heidegger las ejemplificó. Por lo demás, cabe señalar que la entrevista que menciona Heidegger estuvo lejos de ser cordial y no obedeció a ninguna coincidencia de ideas entre ambos dictadores. Su causa fue la intervención de la Alemania nazi en el asesinato del canciller austríaco E. Dolfuss, el cual, a pesar de dirigir una dictadura de extrema derecha, se oponía a la unificación entre su país y la Alemania nazi, contando con el estrecho apoyo de la Italia fascista para ello. El asesinato de Dolfuss fue entendido por Mussolini como una peligrosa provocación y ordenó la movilización de las tropas alpinas, con el fin de atacar a los alemanes si invadían Austria. Hitler se dirigió a Venecia para calmar los ánimos y componer relaciones. En esa situación, los «acontecimientos venideros» correspondían más a los deseos de Heidegger de que ocurriesen que a alguna política común (como ocurrirá recién en 1936 con ocasión de la Guerra Civil Española). Obviamente, no se le puede negar a Heidegger que la entrevista deparó acontecimientos venideros, y por tanto, históricos, aunque no en el sentido beneficioso que Heidegger les atribuye.

curso *Lógica* Heidegger incluye una dimensión histórica de la que en las obras anteriores no se había ocupado: «"hacer historia" significa: crear el espacio y el suelo por primera vez»⁸⁶. En esta definición hay una novedad con respecto al tratamiento del problema de la historia en *Ser y Tiempo*. Allí no se plantea el problema del espacio en que tiene lugar la historia ni tampoco el problema del inicio, por ello, la cuestión de la constitución de la tradición no se vuelve problemática:

El ser-ahí en cuanto venidero existe de un modo «propio» en la apertura resuelta de una posibilidad que él ha elegido. Retornando resueltamente a sí, está repitentemente abierto para las posibilidades «monumentales» de la existencia humana. El saber histórico que brota de esta historicidad es «monumental». En cuanto está-siendo-sido, el ser-ahí está entregado a su estado-de-yecto. En la apropiación repitente de lo posible está bosquejada, a la vez, la posibilidad de la conservación venerante (*verehrenden*) de la existencia que ya existió, existencia en la que se hizo manifiesta la posibilidad ahora asumida. Por consiguiente, en cuanto «monumental», el saber histórico «propio» es «anticuarial».⁸⁷

En el saber histórico «propio», Heidegger fusiona los modos «monumental» y «anticuarial», como los correlativos a los éxtasis de «futuro» y de «pasado», esto es, el ser venidero (que llega a ser) y el haber-sido (ser como ya siempre era) del ser-ahí. En el curso *Lógica* Heidegger mantiene esa misma correlación del proyectarse temporal del ser-ahí. El «saber originario» del que habla en este curso es el saber histórico «propio», pero, en la *Lógica*, además, entra en consideración la cuestión del espacio en que se abren esas posibilidades «monumentales», a diferencia de *Ser y Tiempo*. La razón del cambio está en que la pregunta del curso *Lógica* por la historicidad tiene como fin último elucidar el ser de un pueblo, mientras que en *Ser y Tiempo* la temporalidad del ser-ahí es el tema dominante. El paso desde una consideración que atiende primordialmente al ser-ahí en su aislamiento a una que se ocupa de un pueblo obliga a Heidegger a preguntarse por el espacio. Los § 22, 23 y 24 de esta obra tratan sobre la espacialidad del ser-ahí, pero en la segunda sección de la obra, cuando se ocupa específicamente de la temporalidad como sentido del ser del ser-ahí, ya no se pregunta sobre la espacialidad de la historicidad.

La insuficiencia del enfoque de *Ser y Tiempo* al intentar alcanzar la dimensión colectiva se percibe en la dedicación creciente de Heidegger a la elucidación de términos como «suelo» y «tierra», es decir, los que remiten a la espacialidad de un pueblo, una vez que su pregunta se dirige al sí-mismo y al ser de un pueblo. Al preguntarse por el ser de un pueblo, la dimensión de la *territorialidad* se vuelve ineludible, sobre todo porque Heidegger, como vimos en sus referencias acerca del Estado, lo identifica con el pueblo. En el capítulo 6 habíamos señalado que a pesar del énfasis con que Heidegger sostiene en su obra capital que la temporalidad del ser-ahí se determina desde el futuro y que es «venidero» porque a

⁸⁶ M. Heidegger, *Logik als die Frage...*, op. cit., p. 85.

su ser le pertenece el ser-relativamente-a-la-muerte, debemos recordar también que el ser-ahí es su pasado y que su relación con su haber-sido es la de «hacerse tradición», algo que el ser-ahí *debe* hacer a partir de la «veneración» de la existencia ya sida.

[...] hacerse cargo del estado-de-yecto significa para el ser-ahí *ser en forma propia como él ya siempre era*. Pero hacerse cargo del estado-de-yecto sólo es posible en tanto que el ser-ahí venidero puede ser su más«propio» «como él ya siempre era», es decir, su «haber-sido». Sólo en la medida en que el ser-ahí es, en general, un «yo he sido» puede venir futurientemente hacia sí mismo, volviendo hacia *atrás*. Siendo venidero en forma «propia», el ser-ahí es propiamente *sido*.⁸⁷

En *Ser y Tiempo* la tradición no se relaciona de manera directa con la nacionalidad ni con el pueblo, sin embargo, el texto deja traslucir una *Stimmung* tradicionalista. El uso de la locución «conservación venerante» con respecto a lo haber-sido implica que la relación con nuestra tradición tiene que encontrarse en una disposición celebratoria y reverencial. Esta «conservación venerante» va más allá de posibilitar la «repetición» y que el ser-ahí «elija su héroe». La unidad de la temporalidad del ser-ahí explica que al ser venidero es «propiamente» «haber sido» (*gewesen*), al igual que el saber histórico «propio» es «monumental» en cuanto «anticuarial», esto es, en cuanto resguarda las posibilidades que el ser-ahí ya siempre es. En el curso *Lógica* «hacerse tradición» tiene un sentido fuerte que es, como vimos, de pertenencia e identidad. El haber-sido contiene un mandato, pues el ser-ahí se dirige a él «venerantemente» y no, por ejemplo, interrogativamente, críticamente, etcétera. A partir de esta disposición, la pregunta por el ser de un pueblo queda enmarcada en parámetros fuertemente tradicionalistas, los que se transforman en nacionalistas una vez que la reflexión heideggeriana quiere abordar la relación entre la tradición y la identidad colectiva. A ello debe sumársele el fuerte impacto que el momento político e ideológico obra sobre él. De allí que el «suelo» (*Boden*) y la «tierra» (*Erde*) adquieran una importancia creciente en los escritos de Heidegger de estos años.

También en el curso *Lógica* Heidegger señala al tiempo como la dimensión esencial de la historia, pero no en el sentido obvio del transcurrir, sino en el de que la historia sólo acontece a partir de un espacio del que toma parte el hombre, porque sólo el hombre es histórico⁸⁸. No se «hace» historia en el sentido de producción, como si la historia fuera una cosa, sino en el del acontecer de un pueblo. Un pueblo «hace historia», sin embargo, la historia no es hecha por un pueblo, sino que el pueblo es hecho por la historia. La apertura

⁸⁷ M. Heidegger, *Ser y Tiempo* (trad. J. E. Rivera, modificada), *op. cit.*, p. 411 (SZ: 524).

⁸⁸ *Ibid.*, p. 343 (SZ: 431) (todos los énfasis del original).

⁸⁹ Incluso afirma que la pregunta por el tiempo es la pregunta más general posible, por tanto preguntar por el acontecer histórico incluye todas las determinaciones esenciales del ser humano. «En tanto que este preguntar por el tiempo no concluye en un vacío determinar de conceptos, todo lo que está fundado en la esencia originaria del tiempo –Historia, Pueblo, Hombre, Lenguaje– también es comprendido por este acontecer del tiempo», cf. M. Heidegger, *Logik als die Frage...*, *op. cit.*, p. 120.

de un ámbito de sentido en el espacio saca a éste de la mera naturaleza y lo vuelve histórico, lo convierte en el suelo de un pueblo, en «suelo natal». Sin esta apertura de un horizonte histórico en un espacio determinado por la acción de un pueblo no podemos hablar propiamente de historia. Se percibe la sobredeterminación nacionalista del pensamiento de Heidegger en que al preguntarse por la espacialidad de lo histórico y descubrir con razón la necesidad de que exista una dimensión espacial del proyectarse que constituye la historia, esta dimensión, antes que ser reconocida sólo como un horizonte del acontecer histórico, trasmuta rápidamente en «enraizamiento». De allí la insistencia de Heidegger en deplorar el «desarraigo» como falta de historicidad y nota de los tiempos y la facilidad con que expresiones como «suelo del preguntar» se convertirán en «suelo natal» en sus escritos inmediatamente posteriores. La apertura de este horizonte lleva a la cuestión de la fundación y del inicio. Heidegger no tratará el problema en este curso, pero volverá sobre estas consideraciones en su conferencia sobre el origen de la obra de arte.

En el curso *Lógica*, Heidegger vuelve a diferenciar el pasado (*Vergangenheit*) del «haber sido» (*Gewesenheit*) siguiendo la misma argumentación que en *Ser y Tiempo*, no obstante, el «haber sido» como advenir (*Zukunft*) de nuestro ser «propio» es elucidado por Heidegger a partir de la relación entre la esencia y la inesencialidad⁹⁰. La inesencialidad no permite surgir a la esencia, pues ella misma es la apariencia de una esencia y «[...] responde a nuestro afán de notoriedad, hechiza nuestro hacer y dejar, incluso con aparentes buenas intenciones»⁹¹. Podemos ganar nuestra esencia, dice Heidegger, sólo desde lo que es esencial en el «instante histórico». Hacemos experiencia de ello sólo en el *cómo* y en el *para qué* de nuestra decisión por nosotros mismos (*Selbstentscheidung*). El «instante» es la forma de saber «propio» sobre nuestro ser: «nuestra condición de ya arrojados (*Vorausgeworfensein*) en el advenir es el advenir del «haber sido»: *ella es el tiempo originariamente único y propio*»⁹². Esta unidad se comprende como el «esenciarse» (*wesen*) del «haber sido», *ello ocurre como tradición (Überlieferung)*, en tanto está siempre más allá de todo lo actual y momentáneo. Heidegger concluye con que la tradición no es un *stock* de conocimientos, sino el carácter más íntimo de nuestra historicidad. A través de ella somos «entregados» (*ausgeliefert*) al advenir. «Sólo somos venideros, en tanto asumimos el haber sido como tradición»⁹³.

⁹⁰ «Das Wesen» y «das Unwesen». Adoptamos la traducción de ambos términos que realizan A. Leyte y H. Cortés en «La esencia de la verdad» (Martin Heidegger, *Hitos*, op. cit., p. 164) conferencia escrita por Heidegger en la misma época que este curso.

⁹¹ *Logik als die Frage...*, op. cit., p. 117.

⁹² *Ibid.*, p. 118 (énfasis del original).

⁹³ *Ibid.*, p. 124.

La estructura del acontecer histórico del pueblo

Heidegger estudia las determinaciones de este proyectarse del ser histórico. Sólo podemos hacer experiencia del tiempo «propiamente» si traemos a la experiencia nuestro ser en nuestra determinación. La constitución básica del ser histórico está templada de acuerdo a un todo conformado por la misión (*Auftrag*), el envío (*Sendung*) y el trabajo (*Arbeit*). A la unidad originaria del tiempo en sus éxtasis le corresponde la unidad del todo de la determinación histórica. Las tres determinaciones se temporizan como éxtasis: la misión, referida al futuro, el envío, al pasado y el trabajo al presente. El instante o presente histórico se origina, afirma Heidegger, como trabajo desde el envío y la misión, al igual que el presente se origina desde el advenir y el haber sido⁹⁴. La misión, en la proveniencia de su envío, se determina como *trabajo de un pueblo*⁹⁵.

De acuerdo a los conceptos de la analítica existencial que ya expusimos, «misión» y «envío» no presentan grandes incógnitas, toda vez que el mismo Heidegger los asocia con el «advenir» (*Zukunft*) y el «haber sido» (*Gewesenheit*). En cambio, la novedad la constituye la introducción del concepto de «trabajo» con determinación del ser histórico del ser-ahí y de un pueblo. Ya señalamos la impronta de la obra de Jünger en esta coyuntura de la reflexión de Heidegger. En este curso ofrece el contrapunto metafísico de la caracterización de la época expuesta en *El Trabajador*. Recordemos la concepción puramente funcionalista de aquella obra, en la que «trabajo» designa el despliegue ilimitado de la técnica y el aumento de los rendimientos en todas las actividades humanas hasta convertir al trabajo en un modo de vida que no tiene antítesis en el marco de la sociedad actual, ya que nada se le opone y todo se conforma paulatinamente según su principio⁹⁶. En la concepción de Jünger el trabajo es un modo de vida que devora todos los otros, ya que los recrea según su propio principio. Nada puede oponérsele porque nada puede presentarse como diferente a él. Jünger subraya que el trabajo no es una actividad técnica, sino a la inversa, la técnica expresa el modo de vida del trabajo. Jünger hace una puntualización fundamental: la técnica proporciona los medios para transformar la faz del mundo, pero los medios por sí mismos no pueden llevar a cabo esa transformación, la realiza la voluntad que está detrás de los medios⁹⁷. El instrumental técnico es sólo la proyección del modo de vida «trabajo». Frente a

⁹⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁹⁶ «El espacio de trabajo es ilimitado, al igual que la jornada de trabajo comprende 24 horas. Lo opuesto al trabajo no es algo como el descanso o el ocio, sino que desde esta perspectiva no hay ningún estado que no sea comprendido como trabajo. Como ejemplo práctico de ello se debe mencionar la forma en que hoy son practicadas las actividades recreativas por los hombres. Estos esparcimientos [...] muestran un clarísimo carácter de trabajo [...]», cf. Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, op. cit., p. 87.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 86.

esta concepción del trabajo como expresión más completa de la voluntad de poder, Heidegger presenta al trabajo como un existenciario:

En el trabajo y a través de él, el ente se nos vuelve manifiesto por primera vez en sus regiones determinadas, y como trabajador (*Arbeitender*) el hombre sale de sí (*entrückt*) en la manifestabilidad del ente y su ensambladura (*Gefüges*). Este éxtasis (*Entrückung*) no es ningún adicional injertado al yo, sino que este éxtasis pertenece a la esencia de nuestro ser.⁹⁸

Al trabajador de Jünger, un ser esencialmente manipulador de los medios técnicos, se opone el «trabajante» de Heidegger, quien abre el ser en el trabajo. A través de él el ente se manifiesta y se realiza la relación del ser humano con él. De allí que la desocupación alcance para Heidegger una categoría metafísica, pues se vuelve vacío al éxtasis hacia las cosas y, por tanto, se da un vaciamiento de la relación del ser-ahí con el ser⁹⁹. El trabajo da al ente la impronta del cumplimiento de nuestro envío (esto es, de nuestra tradición) y del hacer efectiva nuestra misión. Paradójicamente, Heidegger no considera al trabajo como un medio ni tampoco como una realización ligada a un saber específico (al modo del artesano). El carácter de apertura del trabajo en el ente puede entenderse como un desocultamiento de éste, en tanto es una forma de manifestabilidad. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger afirmaba que el ser-ahí es, por su propia estructura ontológica, ser-con-los-otros. En la *Lógica*, el trabajo es el fundamento de la posibilidad del ser-con y del ser-para-otros. El trabajo como tal transpone (*entrückt*) al ser-ahí en el ser-con. Aunque en ambos textos el ser-con forma parte del ser-en-el-mundo del ser-ahí, en el segundo esa inmediatez está ahora mediada por el trabajo, el cual, en tanto es elevado a la categoría de un existenciario, permite que el ser-con siga formando parte de la estructura ontológica del ser-ahí. Al igual que en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, el ser-con está determinado por un temple. Pero a diferencia de aquella obra, en la que el temple prevaeciente era el tedio, en la *Lógica*, el trabajo, como fundamento del ser-con, está templado por la *alegría*, la cual es el temple fundamental del trabajo auténtico.

Al exaltar la importancia de la alegría del trabajo (*Arbeitsfreudigkeit*), Heidegger está siguiendo estrechamente la propaganda nazi. La principal organización de recreo para trabajadores del *DAF* (Frente de trabajadores alemanes, el organismo nacionalsocialista que reemplazaba a los sindicatos disueltos) se llamaba *Kraft durch Freude* (El vigor por la alegría), más conocida en la época por su sigla *KDF*. En la propaganda se enfatizaba que a través del *KDF* se superaba la concepción del trabajo puramente técnica y materialista propia de los tiempos anteriores a la dictadura nazi por otra que descubriera e hiciera visibles los valores ideales de la producción¹⁰⁰. Esta concepción no técnica del trabajo

⁹⁸ M. Heidegger, *Logik als die Frage...*, op. cit., p. 154.

⁹⁹ *Ibid.*, loc. cit.

¹⁰⁰ *Ibid.*, loc. cit. Sobre el *KDF*, Cf. Cornelia Schmitz-Berning, *Vokabular des Nationalsozialismus*, op.

parecería ser el reverso de la de Jünger. Frente a la voluntad de dominio que no reconoce límites y para la cual todo puede ser medio, el abrirse del ente en la impronta del envío se presenta como la cumplimentación de una actividad cuasi contemplativa. Heidegger entiende al trabajo como hacer presente (*Entgegenwärtigung*) al ente. Sostiene que el enfrentamiento con el ente, propio del presente originario, esto es, del trabajo, nos somete a su historicidad y nos eleva al temple de la lucha, del asombro y de la veneración¹⁰¹. La identificación última del trabajo con la lucha nos vuelve a ubicar en el mundo de Jünger, en el cual el paradigma del trabajador es el soldado del frente, mostrando que la concepción heideggeriana del trabajo no se opone a la de Jünger, sino que la complementa como su fundamento¹⁰².

Llegamos así a determinar el ser del hombre mediante la «condición de expuesto» (*Ausgesetztheit*), el «éxtasis», la «tradicición» y la «misión». El cómo y el quién nos permiten comprender cuál es el ente que puede soportar esta forma de ser. No puede ser ni un sujeto ni un conjunto de sujetos (esto es, de hombres entendidos al modo del liberalismo), sino el pueblo, el ente originariamente único capaz de sustentar ese conjunto que constituye la determinación histórica. «Libertad» y «Estado» adquieren una nueva significación, acorde con la estructura ontológica del acontecer histórico expuesto. La libertad no es la independencia del hacer y del dejar, sino la cumplimentación de la necesidad del ser. Dijimos que el tema central del curso era la elucidación del sí-mismo, la cumplimentación mentada por Heidegger es la aceptación del ser histórico (de ser lo que ya se es) y la conversión de esa necesidad en el dominio de un orden dispuesto por un pueblo. La cura (*Sorge*) de la libertad del ser histórico es *autorización* (*Ermächtigung*) del poder del Estado como la *ensambladura* esencial de un envío, de una tradición histórica. La libertad es, así, libertad para la tradición, para el «haber sido». Ello se realiza en un decidirse histórico, o lo que según Heidegger es lo mismo, *venidero-sido* (*zukunftigewesenes*). El Estado es así la cumplimentación de un dominio que se origina en el envío y en la misión y que llega a ser en el trabajo y en la obra.

Del mismo modo que ocurre con la «alegría» como temple, la «autorización» como cura de la libertad es un modo de otorgar categoría ontológica a términos de la coyuntura política. Ellos significan para Heidegger mucho más que una mera cuestión política del

cit., pp. 437-438.

¹⁰¹ *Logik als die Frage...*, *op. cit.*, p. 154.

¹⁰² Debemos evitar el anacronismo de atribuirle a Heidegger posturas que *todavía* no tiene. Sin dudas, en *La pregunta por la técnica* y en otros escritos de la década del cincuenta, Heidegger completará su concepción de la tecnología y del trabajo, identificándola con el *Gestell* o «estructura de emplazamiento», la cual es la forma en que el ser se manifiesta en nuestra época. Pero en 1933-34, Heidegger tiene una posición ambigua frente al fenómeno: tiene reservas cada vez mayores frente a los resultados de una descripción como la de Jünger y, simultáneamente, considera que el trabajo es un existencial, el éxtasis del presente histórico por excelencia.

momento. La revolución nacionalsocialista, a su juicio, sólo puede explicarse si comprendemos que el ser-ahí y el «pueblo histórico» tienen la misma estructura de ser: el ser de ambos es *ser resuelto*. El discurso rectoral estaba atravesado por la idea de «propiedad», al igual que la elucidación del acontecer histórico del sí-mismo en la *Lógica*. Heidegger explica en estas obras tanto la estructura como el contenido de esa resolución. No puede suponerse que sea una mera casualidad que Heidegger haya elegido el término «autorización» para explicar su noción de libertad. La «ley de plenos poderes», la última ley que votó el parlamento alemán y que dio marco legal a la construcción del poder absoluto por parte del partido nazi se llamaba en alemán, precisamente, *Ermächtigungsgesetz*¹⁰³. El Estado recibe una dignidad ontológica ligada a la verdad del ser, por lo cual es el ser histórico de un pueblo. Podrían descartarse ambos conceptos como mero oportunismo, sin embargo, es evidente el intento de Heidegger por llevar a cabo una especificación rigurosa de ambos a partir de su propia ontología. El carácter de «servicio» presentado en el discurso rectoral como obligación derivada de la propia esencia del saber y de la pertenencia a la comunidad es así la nueva concepción de libertad sostenida por Heidegger.

La «veneración» del «haber sido» mentada en *Ser y Tiempo* se transforma en los conceptos de «envío» y «tradición», que dan fundamento al ser histórico, el ser del pueblo, del cual el Estado es la expresión. El Estado nacionalsocialista encuentra así una sanción metafísica de su propio poder, en tanto es, a juicio de Heidegger, el ser sí-mismo «propio» elegido por el pueblo en el «elegirse a sí mismo», ligado a su tradición histórica. De este modo se explica el hecho de que Heidegger identifique la resolución y el instante con el acontecer histórico. La resolución es *el* acontecer señalado y sólo es tal cuando no hay necesidad de repetirla. La existencia histórica de un pueblo se conforma en la resolución por la cual un pueblo, eligiéndose, elige «ser como ya siempre era». Los tres significados de «pueblo» antes examinados encuentran su fundamento. Sólo en el marco de la autoafirmación de un pueblo en la resolución fundante pueden los fenómenos antes descritos encontrar su sentido y no lo tienen separadamente del acto por el cual un pueblo se resolvió. Las referencias a la estirpe (pueblo como cuerpo), al legado de costumbres (pueblo como alma) y a la capacidad del pueblo de crear un ámbito cultural y político propio (pueblo como espíritu)¹⁰⁴ reciben el fundamento de la resolución, la cual, dice Heidegger, es un acontecer señalado y el acontecer es tradición¹⁰⁵. En el discurso rectoral Heidegger afirmaba que el pueblo alemán *ya había decidido*. De este modo, la elucidación del ser

¹⁰³ Fue sancionada el 24 de marzo de 1933.

¹⁰⁴ Debemos reiterar que cada uno de los tres sentidos del término «pueblo» no son la «expresión» de una sustancia, sino que *son* el pueblo desde un «escorzo» particular, de allí que, tomados aisladamente, carezcan de la fuente unitaria de sentido (la referencia a la estructura del acontecer histórico) que impide convertir a una característica en la diferencia específica.

¹⁰⁵ M. Heidegger, *Logik als die Frage...*, *op. cit.*, pp. 77 y 125.

histórico de un pueblo es reflexión sobre el sentido de lo que ha ocurrido en Alemania con el advenimiento del nazismo al poder. Heidegger explica el sentido de lo que juzga como un acto de autoafirmación nacional, que *ya ha sido realizado por el pueblo*.

El curso *Lógica* concluye con una breve referencia a la cuestión del lenguaje. La exposición anterior resuelve la incógnita que planteaba la estructura del curso. Señalamos que no era evidente la relación de continuidad que Heidegger establecía entre la lógica, el lenguaje, la pregunta por el sí-mismo, la pregunta por el ser de un pueblo y la pregunta por la temporalidad. Una vez que estos temas han sido desarrollados, Heidegger completa su exposición retornando a la cuestión del lenguaje, tomando como perspectiva la relación entre el ser del hombre y el lenguaje. Si la relación entre la pregunta por la lógica y las restantes preguntas no quedaba del todo elucidada en el curso, la relación del ser del hombre con el lenguaje que plantea, por el contrario, es completamente coherente con la exposición que realizó Heidegger. Indicamos que el título original del curso habría sido «El Estado y la ciencia» de no mediar la renuncia de Heidegger al cargo de rector y que, como forma de desafío a las autoridades tituló su curso «Lógica», reafirmando su independencia intelectual frente a las presiones políticas. Una vez que se atiende a su desarrollo, el contenido concreto del curso parece estar mucho más cerca del primer título que del segundo. Sin embargo, la lógica entendida como estudio de las formas de deducción no tiene cabida en el desarrollo de la interpretación, ya que el título mismo la entendía como pregunta por la *esencia* del lenguaje. La transformación de la lógica postulada por Heidegger al inicio del curso no es más que la exigencia de partir desde la ontología del ser-ahí que él mismo había llevado a cabo en sus obras anteriores. Desde esta perspectiva se interroga por la esencia del lenguaje, pregunta que, en consecuencia, queda supeditada a las preguntas que ya examinamos. La pregunta por la esencia del lenguaje es así la conclusión de las preguntas por el sí-mismo, el pueblo y el Estado. Por ello el lenguaje es entendido por Heidegger como «[...] el predominar de los medios conformadores y preservadores de la existencia histórica del pueblo»¹⁰⁶.

La hermosura del valle y lo amenazante de la montaña y del mar embravecido, el ensimismamiento de la planta y la timidez del animal, la premeditada velocidad extrema de la máquina y la dureza de la acción histórica, el entusiasmo refrenado de la obra creada y la fría valentía del preguntar sapiente, la resistente austeridad del trabajo y la reserva del corazón; todo eso es lenguaje[...] ¹⁰⁷

La amplitud de la descripción podría hacer creer que, si el lenguaje es todo, entonces no es nada. Lo que Heidegger quiere dar a entender es que la manifestabilidad de la verdad, la forma en que el ente se abre al ser-ahí tiene lugar en el lenguaje. El lenguaje es el ahí

¹⁰⁶ «[...] *das Walten der weltbildenden und bewahrenden Mitte des geschichtlichen Daseins des Volkes*», *ibid.*, *op. cit.*, p. 169.

¹⁰⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 168-169 (énfasis del original).

donde el ser del ente se manifiesta, por ello una montaña puede ser amenazante y el trabajo austero, no como *expresión* de otra cosa, sino como el *ahí* en que el ser es. El lenguaje es el ámbito en el cual la existencia histórica se manifiesta, en la cual llega a ser. Sin embargo, Heidegger realiza una aclaración que corona el sentido de lo que desarrolló en el curso: la existencia histórica de un pueblo. En el lenguaje se manifiesta el mundo espiritual de un pueblo, el lenguaje constituye el conjunto de prácticas, saberes, creencias cuyo carácter, desde el punto de vista de Heidegger, es intransferible. Ese mundo espiritual llega al ser, como señaló antes, por obra de la historia. Pero a su vez, la tradición, el envío y la misión, conforman esa existencia de forma que la existencia del pueblo es una existencia *histórica*, en ella se origina una tradición. La resolución que el pueblo elige realizar es la fidelidad hacia esa tradición confirmada y resguardada en el lenguaje. El lenguaje es el *lugar* de la fundación. El mundo espiritual de un pueblo tiene un inicio, dado por una obra que lo funda. Por ello Heidegger afirma que la poesía es el lenguaje esencial y originario, el lenguaje de la fundación. En la poesía adviene un mundo espiritual por primera vez. De allí, que el curso siguiente es el inicio de una serie de cursos de Heidegger sobre la poesía de Hölderlin. Su reflexión acerca de la poesía de Hölderlin encuentra su motivo desencadenante en sacar a la luz el mundo espiritual de lo que ella funda y el mandato histórico contenido en ella: la existencia histórica del pueblo alemán, el nuevo «pueblo histórico» después de los griegos.

Capítulo 9

Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin».

La interpretación del *George-Kreis* y el redescubrimiento de Hölderlin

A partir del semestre de invierno de 1934, Heidegger iniciará una serie de interpretaciones de la poesía de Friedrich Hölderlin. El curso que analizaremos, *Los himnos de Hölderlin «La Germania» y «El Rin»*¹, es el primero de una prolongada ocupación con la obra del poeta que continuará hasta los años cincuenta. A pesar de la animosidad con que Heidegger trata a la crítica literaria sobre Hölderlin en su exposición, no puede comprenderse su interpretación de Hölderlin sin detenerse en la elaborada por el poeta Stefan George y los miembros de su círculo y sin examinar la exégesis de Hölderlin contemporánea del curso. Durante el nazismo se veneró a Hölderlin como el poeta alemán por antonomasia, pero ello fue en gran medida el resultado de un proceso de redescubrimiento de su obra que comienza hacia principios del siglo XX y que se caracteriza por construir una imagen de Hölderlin en cierto modo ajena a los temas del romanticismo. Ella se vio reforzada con el descubrimiento de los himnos tardíos del poeta por parte de Norbert von Hellingrath, los que serán interpretados en un sentido cada vez más nacionalista durante los años de entreguerras. Esta transformación y exaltación oficial del poeta llegará a su cenit en 1943 con la publicación de un volumen colectivo de homenaje con motivo del centenario de su muerte². De acuerdo a ello, podemos definir nuestro objeto de investigación en este capítulo como una interpretación de la imagen de Hölderlin construida por Heidegger en este curso.

Se ha señalado repetidas veces que los estudios modernos sobre Hölderlin comienzan con la interpretación de Stefan George y su círculo (Friedrich Gundolf, Norbert

¹ *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, curso del semestre de invierno 1934-1935, editado por Suzanne Ziegler (Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1989²). Además, en el semestre de invierno de 1941-1942 dictó el curso sobre el himno de Hölderlin «*Andenken*» (*Hölderlins Hymne «Andenken»*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1992²) y en el semestre de verano de 1942, el curso sobre el himno «*Der Ister*» (*Hölderlins Hymne «Der Ister»*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1993²). Asimismo, en 1937 publicó la conferencia «Hölderlin y la esencia de la poesía», en 1944 aparecieron primera vez las *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, las cuales fueron ampliándose con artículos escritos posteriormente hasta alcanzar su edición definitiva en 1971, que comprende artículos escritos entre 1936 y 1968.

² Paul Kluckhohn (Hrsg.), *Hölderlin. Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1943. El volumen fue la primera publicación de la Hölderlin-Gesellschaft, fundada para la ocasión. Además de Heidegger, participaron autores como H.-G. Gadamer, Walther Otto y Friedrich Beissner (luego director de la edición de Stuttgart de las obras completas del poeta). A pesar de que la intención con que se compiló la obra era claramente apologética, el editor se cuidó de invitar a algunos de los más destacados investigadores de la obra de Hölderlin.

von Hellingrath, Max Kommerell, entre otros)³, que revaloriza las traducciones de Píndaro hechas por el poeta, descubre sus himnos tardíos, ensalza el *pathos* heroico y abandona la psicopatología como instrumento para el estudio de su obra. Hacia principios de la década de 1890, George reunió en torno de sí un grupo de jóvenes que se reconocían como sus «discípulos», el *George-Kreis*. El poeta dirigía este grupo autocráticamente, oficiando de guía espiritual. Su círculo propugnaba una vida estética y heroica; rebeldes frente al realismo de su tiempo y dedicados a renovar la poesía alemana, querían purificar la lengua literaria y devolverle sensualidad sonora y el espíritu del clasicismo griego.

El círculo tenía un cierto aire esotérico y funcionaba como una secta de iniciados, aunque no demasiado secreta, pues su existencia era conocida. George estaba especialmente interesado en los rituales y estableció ceremonias en las que oficiaba como sumo sacerdote. El esoterismo del círculo está ligado a un esteticismo extremo de aire neopagano, el cual es, en realidad, una celebración de los valores aristocráticos y viriles del clasicismo frente al mundo industrial de las masas. Un vago anticapitalismo y una manifiesta oposición a las ideas de la cultura liberal y burguesa rodeaba tanto los escritos como las ceremonias cuasi secretas del *Kreis*. Publicaba una revista de circulación muy restringida, *Blätter für die neue Kunst*, que apareció con algunos altibajos hasta 1919. El carácter de la relación discipular propugnada por George se asienta en la concepción de que el poeta es un ser privilegiado porque a él le es revelado el destino humano. El modelo de esta idealización exacerbada del poeta es Dante, a quien George tradujo y difundió. Hölderlin fue interpretado a partir de esta concepción del poeta y la literatura, lo cual facilitó la identificación entre la obra y la persona. Ello transformó, asimismo, la naturaleza de la exégesis, pues si Hölderlin fue presentado como un visionario, la interpretación de su obra debía hacer desaparecer el discurso de la exégesis para dejar que ella hablara por sí sola. La formulación más elaborada de esta concepción del poeta se encuentra en la obra publicada en 1928 por Max Kommerell, *El poeta como guía en el clasicismo alemán*, que se cierra con Hölderlin, a quien se le atribuye una vaga jefatura espiritual, prefiguración de la del propio George⁴.

La acción del *George-Kreis* fue fundamental para el redescubrimiento de la obra de Hölderlin, que hasta ese momento era considerado como una figura de segunda fila del romanticismo. Sin embargo, la conciencia de George acerca de la importancia de Hölderlin se fue formando gradualmente. Un supuesto de su interpretación es considerar al poeta romántico como un antecesor suyo; por desproporcionada que parezca esta idea, ella fue

³ Citamos los nombres de aquellos miembros cuya labor fue significativa para la historia de la crítica de la obra hölderliniana. También pertenecieron al círculo, aunque con diferente proximidad a George, Ludwig Klages, Hugo von Hofmannsthal y Klaus von Stauffenberg, autor del atentado contra Hitler del 20 de julio de 1944.

⁴ Max Kommerell, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, Frankfurt, Klostermann, 1982³.

eficaz para provocar el renacimiento del interés por la obra de Hölderlin. En 1900, George todavía no había alcanzado la que será su imagen definitiva del poeta y su valoración era la usual hasta ese momento en Alemania, como lo prueba la antología de la poesía alemana que compiló junto con Karl Wolfskehl, en la cual Hölderlin no ocupa un lugar importante⁵. La reconsideración posterior motivará el interés por Hölderlin de sus discípulos, quienes emprendieron la primera edición crítica de las obras del poeta bajo la dirección de N. von Hellingshagen, lo que dio un fuerte impulso a la difusión de su poesía y a los estudios sobre ella⁶.

La revalorización de Hölderlin se produce simultáneamente a la acentuación de los rasgos nacionalistas de la obra de George. Su primera época, hasta 1900, estaba dominada por un culto del clasicismo y de Goethe. Hacia 1902, George abandona toda idea de alguna función posible del poeta en la sociedad y de allí en adelante se vuelca cada vez más hacia la espera de la llegada del *neues Reich*, del cual será su anunciador; transformación en la que fue decisiva la experiencia de la Primera Guerra Mundial. Asimismo, los rasgos contemplativos de su esteticismo se acentuarán: el discurso poético observa la vida desde la muerte y se vuelve memoria ejemplar, sin que de ello resulte otra cosa que el duelo; la muerte heroica en la guerra es un destino privilegiado, porque es una muerte que vale la pena ser vivida, lo que la vuelve fin en sí misma. También se transforma su concepción del artista; desde la visión inicial antinaturalista y cercana al parnasianismo, la figura del artista se irá modelando sobre la silueta del guerrero y héroe, todo ello unido a un individualismo radical que tiene como blanco predilecto la vulgaridad de las masas. Por ello, el redescubrimiento de Hölderlin estará unido a su exaltación como poeta nacional alemán; éste es el prisma con que él y sus discípulos se acercan a su obra: algunos temas de la poesía hölderliniana, como el helenismo o la nostalgia por la tierra natal se convertirán en motivos excluyentes a partir de los cuales se interpretará toda la obra. El talante fuertemente conservador del círculo de George transformó el momento político de la obra hölderliniana: las simpatías del poeta por la Revolución Francesa fueron pasadas por alto y se lo reinterpretó sólo en sentido patriótico y hasta reaccionario, cercano al fascismo. Robert Minder sostiene que «el mismo Stefan George reformuló después de 1918 su imagen de Hölderlin en el sentido de una renovación patriótica a través de la sangre, la muerte heroica y la jefatura elitista hasta un límite peligroso, que después de 1933 fue sobrepasado por

⁵ La obra se titulaba *Die Deutsche Dichtung* (1900-1902) y estaba compuesta por tres tomos: el primero dedicado a Jean Paul, el segundo a Goethe y el tercero al «siglo de Goethe». La selección de la obra de Hölderlin era una de las más exiguas de la antología.

⁶ La edición fue dirigida primero por Norbert von Hellingshagen y completada póstumamente por Friedrich Seebass y Ludwig von Pigenot. Se publicó en seis tomos entre 1913 y 1923, de los cuales von Hellingshagen dirigió y prologó el primero (1913), el cuarto (1914) y el quinto (1913). Estos dos últimos tomos fueron los que causaron la impresión más honda entre sus contemporáneos, ya que contenían los himnos y las traducciones respectivamente.

otros, masivamente y sin escrúpulos»⁷.

Von Hellingrath no pudo completar su edición porque murió en el frente de Verdún a fines de 1916⁸. Esta circunstancia, obviamente sin conexión con la obra de Hölderlin, tuvo sin embargo una impronta decisiva en la imagen del poeta que se construye durante la época de entreguerras en Alemania. Hölderlin será reinterpretado a partir de los temas caros al círculo georgeano. La muerte de von Hellingrath en el frente se tornará un hecho determinante para la exégesis, pues la muerte heroica alabada por George se había realizado. El nacionalismo de la exégesis hölderliniana, ya evidente en la interpretación de von Hellingrath, se agudizó, conformando la imagen de Hölderlin predominante en Alemania por esos años: el poeta como un visionario y profeta, anunciador de una nueva Alemania y de los nuevos dioses. Stefan George recordará a von Hellingrath en 1919 a partir de esta doble faceta de guerrero y hombre de letras. Ello resultará en la exaltación de la figura del héroe y se lo identificará cada vez más vehementemente con la propia persona de Hölderlin, quien se convierte así en el luchador por Alemania. La imagen del poeta dominante en la Alemania de ese momento se conforma a partir de las ideas del círculo de George sobre la necesidad de una jefatura espiritual y la marca del individualismo aristocratizante de cuño nietzscheano. Será el resultado de una serie de identificaciones operadas durante la década del diez: en primer lugar, la del propio George con Hölderlin, a quien considera como su antecesor; en segundo lugar, la de la persona de Hölderlin con su obra, convirtiendo al poeta en el profeta que anuncia al nuevo dios y en tercer lugar de la von Hellingrath con Hölderlin, que tiene como consecuencia la amalgama del poeta con un guerrero. De este modo, el renacimiento de Hölderlin en la cultura alemana y la proliferación de los estudios sobre su obra estaban directamente ligados a su reinterpretación en clave nacionalista como «poeta alemán» y los críticos literarios que se oponían a esta imagen de Hölderlin eran vistos como reliquias positivistas.

En su texto de homenaje al poeta, escrito en 1919, George menciona tres temas (además de la ya mencionada identificación entre el poeta y su obra) que se volverán tópicos de las interpretaciones posteriores y que reaparecerán en un lugar destacado en la de Heidegger: la incompreensión del mensaje de Hölderlin a causa de la influencia del clasicismo goetheano, la desaparición de los dioses antiguos y el anuncio del nuevo dios y del nuevo futuro alemán. Afirma que «[e]s para nosotros un milagro manifiesto si quien durante épocas no fue escuchado o sólo tomado como un tierno soñador de pretéritos repentinamente se revela a su pueblo como el gran visionario»⁹. Su interpretación deja de

⁷ Robert Minder, «Hölderlin unter den Deutschen» (1968) en *id.*, *Dichter in der Gesellschaft. Erfahrungen mit deutscher und französischer Literatur*, Frankfurt, Insel, 1983³, p. 95.

⁸ La conferencia de Heidegger «Hölderlin y la esencia de la poesía», de 1936, está dedicada, precisamente, a la memoria de von Hellingrath.

⁹ Stefan George, «Hölderlin», publicado originalmente en *Blätter für die Kunst*, Folge 11 und 12, 1919,

lado todos aquellos elementos de la poesía de Hölderlin que pudieran ser identificados con el romanticismo, de allí las transformaciones que practica sobre su obra: la visión hölderliniana del poeta como hombre entre dos mundos, el del pasado y el del futuro, se transforma en el poeta entendido como profeta, héroe o semidiós, en el que no se distinguen la naturaleza humana y la divina; su nostalgia por la Grecia clásica es transfigurada en un helenismo que reafirma lo dionisiaco frente al clasicismo apolíneo (lo que muestra la procedencia nietzscheana de la interpretación de George); su nostalgia por la tierra natal se vuelve nostalgia por Alemania; su despedida de los dioses paganos se convierte en espera de la llegada de un nuevo dios; asimismo, cambia el lugar de Hölderlin entre sus contemporáneos, si en sus inicios pertenece al siglo de Goethe, en su interpretación posterior George lo considerará el fundador de una línea genealógica más dilatada. Hölderlin es el poeta del tiempo en que los dioses antiguos han desaparecido, pero todavía no se ha anunciado el nuevo. Ello se expresa en los versos «Las columnas del templo se yerguen / abandonadas en días de necesidad....pero sin nombre está / el dios en ellas» y en la frase final de su discurso de homenaje al poeta: «[...] con sus profecías imposibles de analizar unívocamente [es] la piedra angular del próximo futuro alemán y el heraldo del Nuevo Dios»¹⁰. La llegada del nuevo dios y el futuro alemán aparecen unidos para George. El poeta se reveló a su pueblo, en eso reside el milagro: se dejó de hablar del soñador gentil y se ve en él al «intrépido anunciador que maduró otra nacionalidad (*Volkheit*) que la comprensible vulgarmente en la conciencia»¹¹. El futuro alemán y la aparición del nuevo dios son inseparables porque el anuncio del poeta sólo está dirigido a su pueblo. Hölderlin es convertido por George en un poeta nacional alemán, pero cantor de una nacionalidad que el vulgo no conoce. Se unen así el individualismo aristocratizante de origen nietzscheano con un nacionalismo que se vuelve manifiesto en su último libro de poemas, *Das neue Reich*, publicado en 1928.

La interpretación de von Hellingrath tiene, como es de esperar, una fuerte impronta de George, cuya obra brinda la norma estética a partir de la cual se comprende su poesía. Von Hellingrath afirma que en la obra de Hölderlin se presenta «lo poético» en una pureza y un ímpetu extremos sólo comparable a «los extraordinarios días de los griegos»¹², haciendo tácitamente del romántico un antecesor del propio George. Equipara a Hölderlin con «los

pp. 11-13, citamos según la reproducción en Alfred Kellertat (Hrsg.), *Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserem Jahrhundert*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1961, p. 2.

¹⁰ *Ibid.*, *loc. cit.*; la importancia que George le da a este papel que atribuye a Hölderlin se constata en que «Nuevo Dios» está escrito con mayúsculas, mientras que en todos sus textos suprime la mayúscula inicial de los sustantivos, regla ortográfica del alemán. Los versos de George son una cita de la sexta estrofa del himno de Hölderlin «Der Mutter Erde» (A la tierra madre).

¹¹ *Ibid.*, *loc. cit.*

¹² Norbert von Hellingrath, «Vorreden zu der historisch-kritischen Ausgabe der sämtlichen Werke Hölderlins», en A. Kellertat (Hrsg.), *Hölderlin, op. cit.*, p. 18.

profetas de los judíos», pues sus palabras son «entendidas como dichas por el Señor»¹³, y reprocha a los alemanes que comprender semejante grandeza les haya llevado más de un siglo, una queja que durante los veinte años siguientes se convertirá en una obligatoria letanía previa para quien se ocupe de Hölderlin. Von Hellingrath realiza una operación muy compleja: la fascinación del poeta por Grecia y su nostalgia por la tierra natal (la cual no se dirige hacia ninguna entidad que pudiera ser equiparada siquiera simbólicamente con el todavía no existente Estado alemán) se convierten en su interpretación en un paralelo entre Grecia y Alemania, siendo la segunda la heredera de la primera y la supuesta referencia de Hölderlin cuando nombra la «patria»:

Hölderlin no sólo comprendió que el sueño de Grecia era irrenunciable como eterna prerrogativa de los alemanes, sino incluso que hoy sólo el idioma alemán entre todos puede compararse con los antiguos en vigor, sobriedad y *pathos* sagrado [...]¹⁴

Von Hellingrath sostiene que Hölderlin comprendió que los alemanes tenían que ser alemanes en la misma medida en que los griegos fueron griegos, lo cual significa que entre los pueblos europeos, sólo los alemanes pueden aspirar a recrear una cultura comparable a la de la Grecia clásica. Lo alemán y lo patriótico en Hölderlin no significan un abandono de su helenismo; por el contrario, en ellos encuentra él una nueva afirmación: la celebración del pasado ateniense lo es también de un futuro alemán. Von Hellingrath se esfuerza conscientemente en identificar la *Germania* de Hölderlin con la Alemania de su tiempo, la cual puede aspirar a una superioridad por sobre todas las naciones en virtud de ser la heredera de la Hélade, hecho comprobable en la superioridad de su idioma. Esta superioridad también se manifiesta en que incluso en esta época los dioses pueden volver, pues «[...] la tradición (*Sage*), el auténtico pensamiento mítico [*sic*], todavía no ha muerto entre nosotros, nacidos más tarde»¹⁵.

Von Hellingrath afirma, mediante el oxímoron «pensamiento mítico», que la obra de Hölderlin corporiza esta ajenidad de los alemanes respecto del pensamiento meramente calculador y racionalista. Frente a las culturas en decadencia, Alemania es el pueblo capaz de crear un nuevo mito, reconociendo en la Hélade su pasado e impulsando, «bajo un nuevo nombre y existencia», «los antiguos dioses de esa patria, de algún modo todavía vivos entre nosotros». El helenismo no significa aquí una restauración del paganismo (aunque en el círculo de George esa tendencia estuviera presente), sino más bien, la afinidad que prueba la preeminencia de la nación alemana en la humanidad europea como creadora de una nueva cultura. El mayor valor del helenismo de Hölderlin reside en que puede ser interpretado en oposición a la cultura moderna. Este helenismo no sólo no es racionalista,

¹³ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴ *Ibid.*, p. 23.

¹⁵ *Ibid.*, p. 24.

sino que además se resalta en él su exaltación de lo divino bajo una forma no cristiana. De este modo, von Hellingrath encuentra en la obra de Hölderlin una familiaridad con lo sagrado perdida en la cultura contemporánea. A pesar del cristianismo de algunos de sus himnos y elegías, para esta interpretación lo sagrado parece manifestarse sólo en relación con los antiguos dioses.

Las interpretaciones de la obra hölderliniana de George y su círculo muestran que su exégesis estaba lejos de ser una consideración desinteresada y que su impronta política es tan importante que transforma y traslada el centro de la relación entre literatura y política en esa obra. El sentido general de las interpretaciones provenientes del *George-Kreis* es evidentemente restaurativo, entendiendo este término del modo más amplio posible. Lo son en un sentido inmediato, pues Hölderlin es utilizado para glorificar la jefatura espiritual, y también la política, exaltación que se exasperará una vez caído el Kaiser y proclamada la República. Ello no quiere decir que tuvieran un significado monárquico propiamente dicho y ligado a la restauración de la dinastía Hohenzollern, sino que la figura del jefe que imaginan corresponde más a un César que a un primer ministro parlamentario¹⁶. En un sentido más amplio, la restauración del clasicismo que anhelan es la imagen contraria al mundo industrial y plebeyo en el que les ha tocado vivir. Con todo, cabe agregar algo más acerca de este sentido restaurativo: a pesar de que George es ateo, su interés por los rituales y su llamado a esperar el nuevo dios, además de tener un sentido nacionalista evidente, como vimos, implica también una esperanza en un *reencantamiento* del mundo. Frente al diagnóstico resignado de un Max Weber, George no se conforma con que la racionalización del mundo sea un hecho definitivo. La espera del nuevo dios, anhelo que en George se hará cada vez más intenso con el transcurrir del tiempo, es la eclosión de una nueva constelación de sentido bajo la forma de una epifanía.

Hölderlin como poeta *völkisch*

Durante los años de entreguerras la obra de Hölderlin será uno de los puntales favoritos de los diversos grupos nacionalistas y *völkisch* para oponerse a la cultura del modernismo y su figura elevada a una especie de canonización. Esa oposición no se encuentra como tal en la obra de Hölderlin, sino a lo sumo bosquejada, pero su lectura a

¹⁶ Dos de las obras más conocidas surgidas del círculo de George fueron, precisamente, las biografías de César, publicada en 1930 por Friedrich Gundolf, y la de Federico II Hohenstaufen, de Ernst Kantorowicz, tres años anterior. La recepción fue distinta en cada ocasión. La de Gundolf fue repudiada por los historiadores de manera casi unánime; a la de Kantorowicz, en cambio, se le reconoció originalidad y penetración. Pero en ambos casos no pasó desapercibido el patente fin apologético que guiaba a ambas obras.

partir de los temas de Nietzsche reelaborados por el círculo de George transforma aquella obra en un manifiesto nacionalista antimoderno. Como pudo apreciarse, el renacimiento de Hölderlin en la cultura alemana se basaba en una interpretación fuertemente política de su obra, en la que el poeta es el paladín de una nueva nacionalidad, síntesis entre la Grecia clásica y Alemania. Esta perspectiva nacionalista se acentuó todavía más en los años siguientes y fue la característica predominante de las interpretaciones contemporáneas a la de Heidegger, aunque no siempre en el sentido de una síntesis entre lo helénico y lo alemán. Frente a la imagen de Hölderlin elaborada por el círculo de George, los grupos *völkisch* también quisieron apropiarse de la obra del poeta, haciendo de él un precursor directo del nacionalsocialismo y tomando distancia del esteticismo georgeano.

En el ensayo de Wilhelm Michel, «Hölderlin, el cantor de la alemanidad»¹⁷, y en el libro de Werner Bartscher, *Hölderlin und die deutsche Nation*, encontramos dos ejemplos paradigmáticos de estas tendencias¹⁸. El artículo de Michel, expresa su carácter nacionalista desde su mismo título. A diferencia de Bartscher, Michel era un destacado intérprete de Hölderlin ya en ese entonces. Su trabajo, publicado en la revista *Völkische Kultur* (cuyo nombre no deja dudas acerca de su orientación), se encuentra en tácita polémica con la interpretación del *George-Kreis*. Michel examina qué significan «pueblo» y «Dios» para Hölderlin. En su exposición hay referencias a la nostalgia de Hölderlin por los tiempos de la antigüedad, pero, al contrario que en la visión georgeana del poeta y al igual que en la de Bartscher, ese helenismo es casi silenciado. Incluso Michel se siente en la necesidad de redimir al poeta de su helenismo afirmando que «[...] en su experiencia del “pueblo” Hölderlin permaneció siempre piadoso y abierto a la verdad superior. Su “paganismo” está en toda ocasión redimido por la sumisión más profunda»¹⁹. A diferencia de Goethe, Hölderlin es, según Michel, el poeta del devenir. En Goethe lo divino se despliega tranquilamente, como un firme presente, en Hölderlin todo se origina en el tiempo. Lo que en Goethe es, en Hölderlin acontece. El autor lo define como un hecho básico de origen religioso y nacional simultáneamente: «la eterna relación alemana con el devenir». Lo incondicionado se muestra en Hölderlin siempre en movimiento y revelándose en el pueblo:

Los dioses “tienen sus tiempos”, ellos “conocen sus tiempos”; son lo que permanece activo, lo permanente, pero que actúa con intensidad cambiante como fuerza formadora sobre la tierra y el material en el cual se presentan es el pueblo²⁰

En su interpretación Michel lleva hasta el extremo esta divinización del pueblo: la voz del pueblo es la voz de Dios, el pueblo es «el cuerpo» de Dios. Justifica estas afirmaciones sosteniendo que en la obra del poeta el pueblo tiene una importancia incomparable y es

¹⁷ Wilhelm Michel, «Hölderlin, der Sänger des Deutschtums», *Völkische Kultur*, Jahrgang 1933, Juni.

¹⁸ Werner Bartscher, *Hölderlin und die deutsche Nation*, Berlin, Hans Triltsch, 1942.

¹⁹ W. Michel, «Hölderlin, der Sänger...» *op. cit.*, p. 2 (nota).

indisoluble de la más alta concepción religiosa. Si ésta es la relación entre el pueblo y Dios y, además, Hölderlin es el poeta del acontecer, Michel concluye que: «[...] el cumplimiento del destino de un pueblo lo es de Dios, el Dios venidero es el pueblo venidero»²¹. Michel sostiene que para el poeta no hay otra posibilidad para la poesía que como poesía del pueblo. Su insistencia en la asociación entre el pueblo y Dios y el pueblo como realización de lo divino, lo lleva a la confrontación con la imagen de Hölderlin del círculo de George. Afirma que «el lenguaje sobre todo es nombrar y anunciar lo divino o no es nada»²². Por ello, hablar acerca de «tiempos sin dios» no es más que charlatanería, pero no lenguaje. Para que no queden dudas de que los versos de Hölderlin sobre el pueblo no pueden ser entendidos genéricamente, Michel aclara que cuando se habla del «pueblo», la referencia no puede dirigirse a cualquier pueblo, sino sólo al propio. Hablar del pueblo en general es un «como si» que no permite el acontecer de lo divino.

Hölderlin es el poeta nacional porque en la reprensión a los alemanes que pone en boca de Hiperión ha comprendido «la infidelidad de este pueblo a su idea más propia». Los alemanes deben cumplir su destino (que, como vimos, es realización de lo divino) y ello significa que Alemania debe ponerse por encima de todas las naciones. El himno «Germania» es interpretado por Michel como un llamado a los alemanes a dirigir todos los pueblos del norte, pero el frenesí patriótico llega a un punto más alto aún en su comentario al «Canto de los alemanes», cuyo verso inicial «¡Oh corazón sagrado de los pueblos, oh patria!» (*O heilig Herz der Völker, o Vaterland!*) afirma, según Michel, «[...] que Alemania en la sociedad de los pueblos representa el lugar y la función del corazón» [pues] «juega verdaderamente el rol del órgano vital»²³. El autor logra así que la «alemanidad» de la que habla Hölderlin no se defina en los términos despectivos que éste usaba en *Hiperión*²⁴, sino que su significado sea equivalente a la forma más alta de la propia humanidad y su consecuencia es que «se presenta a la palabra un imperialismo espiritual alemán, que se alimenta todavía de las fuerzas más nobles del antiguo “Reich” (imperio)»²⁵. Ello permite entender por qué Michel afirma que las afirmaciones de Hölderlin acerca del pueblo tienen un «elevado significado político».

La obra de W. Bartscher presenta una historia de la recepción de Hölderlin desde

²⁰ *Ibid.*, loc. cit.

²¹ *Ibid.*, p. 3.

²² *Ibid.*, loc. cit.

²³ *Ibid.*, pp. 6-7.

²⁴ «Bárbaros desde siempre, gracias al esfuerzo y la ciencia, e incluso gracias a la religión, se han vuelto más bárbaros, profundamente incapaces de cualquier sentimiento divino, viciosos hasta el tuétano [...] no puedo pensar en ningún pueblo que esté más dividido que los alemanes. Tú ves artesanos, pero no hombres, pensadores, pero no hombres, sacerdotes, pero no hombres, señores y siervos, jóvenes y gente seria, pero no hombres [...].», Friedrich Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland, Sämtliche Werke und Briefe, Band 2*, Berlin, Aufbau Verlag, 1995², pp. 261-262.

²⁵ W. Michel, «Hölderlin, der Sänger...», *op. cit.*, p. 7 (entrecomillado del original).

principios del siglo XIX hasta su propio presente. En los comentarios de Bartscher sobre George y su círculo se percibe la distancia entre el aristocratismo georgeano y el populismo de los grupos *völkisch*, ya que para el autor, por una parte, es imposible dejar de mencionar que la resurrección de los estudios hölderlinianos estaba ligada indisolublemente al *George-Kreis* y, por otra, que prominentes miembros de éste, además de ser importantes estudiosos de la obra de Hölderlin, eran judíos (como era el caso de K. Wolfskehl y F. Gundolf)²⁶. A diferencia del nacionalismo del círculo, que no tenía componentes antisemitas, los intérpretes *völkisch* como Bartscher necesitan fundamentar en el concepto de raza sus hipótesis sobre la historia de la relación de Hölderlin con la cultura alemana. El objetivo del libro es demostrar que la obra del poeta sería una de las principales inspiradoras de la idea de nación de ese partido político y explicar su significado para «nuestra cosmovisión nacionalsocialista»²⁷.

La importancia de George y von Hellingrath en el redescubrimiento de Hölderlin se comprueba en la frase inicial de la obra, en la que el autor reconoce que los fundamentos de la nueva imagen del poeta fueron establecidos por von Hellingrath y sus escritos pioneros. Sin embargo, aclara, el sostén del «movimiento Hölderlin» (*Hölderlin-Bewegung*) fue la juventud. El uso de este término por el autor no es casual, ya que identifica el movimiento de la juventud²⁸ con el interés creciente por Hölderlin y con la forma en que los nazis designaban su propio partido: *Bewegung*. Si bien es cierto que la obra de Hölderlin tuvo una gran difusión entre los jóvenes alemanes en el primer tercio del siglo, Bartscher realiza esta amalgama con el fin de trasladar la «vía de acceso» al estudio de la obra de Hölderlin, la cual deja de ser el patrimonio interpretativo de un grupo de eruditos y estetas partidarios de *l'art pour l'art*²⁹, para quedar ligada al espacio de la vida (*Lebensbereich*) del pueblo. De este modo Hölderlin recupera su verdadera naturaleza: la de ser guía (*Führer*) espiritual de la

²⁶ Por absurdo que parezca, ello presenta un problema muy complejo para Bartscher, ya que elogia los trabajos de los miembros «arios» del círculo y rechaza los de los miembros judíos, como el muy importante de F. Gundolf sobre *El Archipiélago*, los cuales no se diferencian en su orientación de los anteriores.

²⁷ *Ibid.*, p. 188.

²⁸ *Jugendbewegung*, término utilizado para designar el conjunto de grupos juveniles, de gran importancia en Alemania en las primeras tres décadas del siglo XX. El más importante entre todos esos grupos fue el de los *Wandervogel*. El movimiento de la juventud tuvo un carácter cultural y político de fuerte tendencia antiburguesa, cuyo protagonista, paradójicamente, fue la juventud burguesa (los hermanos Ernst y Friedrich Jünger, así como Walter Benjamin, entre otros, pertenecieron a algunos de estos grupos). Esencialmente rechazan la sociedad industrial y masificada y buscan en el viaje y la vuelta al campo un retorno a la naturaleza. Este retorno a las fuentes de la vida natural frente a la artificialidad de la vida urbana llevó a muchas de estas agrupaciones hacia un nacionalismo cada vez más radical, los cuales tuvieron importante actividad durante la República de Weimar. Con la toma del poder por los nazis en 1933 fueron disueltos o absorbidos por las Juventudes Hitlerianas, siguiendo unos pocos su existencia en forma clandestina.

²⁹ Véase las referencias críticas del autor hacia el círculo de George en la p. 189 (y que repite varias veces en la obra), donde afirma que la lucha contra el positivismo y la fe en el progreso los llevó hacia el extremo opuesto de lo estético puro, encerrándolos en el aristocratismo.

nación.

La naturaleza de la interpretación de Bartscher es esencialmente populista: el mayor significado del poeta está en la exaltación de la jefatura, pero esta guía espiritual existe sólo en la relación de su obra con el pueblo, de la cual procede y a la cual vuelve. Hölderlin es convertido por Bartscher en un luchador por la libertad alemana, la autoconciencia y la verdadera unidad del pueblo³⁰. Afirma que ello fue posible por la profunda transformación operada por la guerra mundial, intensificando la necesidad de guía espiritual; si las obras del poeta tenían una demanda creciente y se multiplicaban los estudios sobre ellas, la razón era que en el pueblo alemán había una preparación mayor para ello. En otros términos, el pueblo alemán se había reencontrado con su poeta, pues descubrirlo significaba descubrirse a sí mismo. Si se la compara con las interpretaciones procedentes del círculo georgeano, en la concepción de Bartscher el helenismo de Hölderlin pasa a un segundo plano, pero coincide con aquéllas en la exaltación del papel del poeta (y de Hölderlin como el poeta por antonomasia) en términos ditirámicos como «[...] el custodio elegido de la lengua desde los tiempos inmemoriales [...] infalible espejo esencial de un pueblo [es] mediante las palabras soberano de las almas y guía (*Führer*) de la vida espiritual»³¹.

Luis Díez del Corral observó en su comentario a *El Archipiélago*, publicado originalmente en 1942, que «las últimas interpretaciones de Hölderlin, inspiradas en su sentido por el nuevo régimen político alemán, destacan justamente la dimensión política del poeta». El autor español se asombra con razón de que «[...] el poeta considerado en el siglo XIX como prototipo de delicadeza y nostalgia es reivindicado como antecesor por un nuevo movimiento político vigoroso y decidido»³².

El problema del carácter de la interpretación heideggeriana de Hölderlin

Los escritos de Heidegger sobre Hölderlin no tienen una intención crítico-literaria. Suponer que ello sería una obviedad, en razón de su acercamiento de orden filosófico, es atribuir a la filosofía la capacidad de interpretar una obra literaria concreta de un modo diferente a la crítica literaria, en otros términos, significa asignar a la filosofía, respecto de la literatura, una capacidad de la que habrían carecido tanto la teoría literaria como la crítica. Las interpretaciones de Heidegger suponen esa capacidad peculiar de la filosofía. En la nota preliminar al curso, Heidegger afirma que los análisis históricos y literarios de la obra de

³⁰ W. Bartscher, *Hölderlin...*, *op. cit.*, p. 216.

³¹ *Ibid.*, p. 9.

³² Luis Díez del Corral, «Estudio preliminar», en: Friedrich Hölderlin, *El Archipiélago*, Madrid, Alianza, 1991, p. 45.

Hölderlin «desconocen lo único que es esencial, que su obra, *todavía fuera de tiempo y de espacio*, ha sobrepasado ya nuestra ocupación historizante para fundar el inicio (*Anfang*) de otra historia, esta historia que se abre con la lucha en que se decidirá el advenimiento o la huida del dios»³³. En esta nota se atisba la estrategia de lectura heideggeriana: se establece una divergencia completa entre el discurso filosófico sobre Hölderlin y el de la crítica literaria y el poeta es investido en heraldo del «nuevo inicio» (que, como sabemos, era una temática de Heidegger en sus escritos anteriores). La exégesis de Heidegger sobre Hölderlin, poniéndose fuera del debate entre las diversas interpretaciones, se instituye a sí misma en *portavoz* de un mensaje contenido en la obra de Hölderlin y que no ha sido escuchado hasta ahora.

Debemos terminar con el hecho de que los alemanes necesitaron más de cien años para que finalmente la obra de Hölderlin pueda venir frente a nosotros en una forma que nos obliga a declarar que todavía hoy de ningún modo estamos preparados para su grandeza y su poder futuro³⁴

Este mensaje está dirigido a los alemanes y opera como un mandato todavía no cumplido³⁵, en consecuencia, Heidegger, como portavoz del mensaje oculto en la obra hölderliniana, tiene como destinatario de su discurso al pueblo alemán. La exégesis se propondrá sacar a la luz una palabra que no fue escuchada por los alemanes. Al asumir su posición como la de un portavoz, la interpretación no se reconoce a sí misma como tal, pues ella se presenta como si su cometido no fuera más que darle un tiempo y un espacio a la palabra que no fue escuchada. Esta situación de espera (de intempestividad de la palabra y de venida del dios), establecida por el propio Heidegger, implica que estamos en presencia de un texto que *por su propia naturaleza* es de carácter político y no estético, ya que el Hölderlin del cual Heidegger se instituye en portavoz tiene un mensaje dirigido a la nación alemana, esto es, se trata de un mensaje *nacional*.

Se vuelve evidente que el interés de Heidegger por la obra de Hölderlin no apunta a su conocimiento como fin en sí mismo sino a la continuación de su propia filosofía por otros medios. En efecto, la crítica más importante que algunos filólogos han dirigido contra las interpretaciones heideggerianas es, precisamente, que no son tales, sino que en ellas su filosofía opera como un lecho de Procusto sobre el cual se acomoda a la obra hölderliniana, sin atender a su especificidad e imponiéndole las cuestiones de la ontología fundamental³⁶.

³³ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen...*, *op. cit.* p. 1 (énfasis nuestro). En la edición del curso no se indica la fecha en que esa nota fue escrita, ni si Heidegger la leyó durante el curso; por el estilo de las frases muy probablemente corresponde a la primera redacción del curso, que fue dactilografiada por el hermano de Heidegger, Fritz, en esos mismos años.

³⁴ *Ibid.*, p. 7.

³⁵ «No queremos volver a Hölderlin adecuado a nuestro tiempo, sino por el contrario, queremos conducirnos, nosotros y los vendrán, a la medida del poeta», *Ibid.*, p. 4.

³⁶ Así, Roman Ingarden, en referencia obvia a Heidegger, considera que hay «[...] investigadores de

De aquí se derivan dos problemas: el primero es el de si las interpretaciones de Heidegger son adecuadas con respecto a la obra que tratan, y el segundo, independiente del anterior, es el de la naturaleza de la interpretación heideggeriana y su consecuente dimensión política, de forma que ella se torna una continuación (y no sólo una ejemplificación) de su propia filosofía y de la problemática que trató en la *Lógica como pregunta por la esencia del lenguaje*, su curso inmediatamente anterior.

La primera cuestión queda fuera del horizonte de este trabajo. No nos proponemos determinar la justeza filológica o la corrección interpretativa de las elucidaciones heideggerianas. De todos modos, debemos indicar cuál es nuestro punto de vista al respecto, de manera que quede justificado nuestro proceder. Sabemos que hablar de «corrección» de una interpretación implica un cierto riesgo y que no es fácil determinar el límite que distingue a una interpretación «correcta». No obstante, queremos señalar que en virtud de la propia naturaleza del discurso interpretativo heideggeriano, la cuestión de la corrección de su interpretación pasa a un segundo plano frente al tratamiento autónomo de lo que Heidegger afirma a *partir* de la obra de Hölderlin. Pese a que importantes estudiosos de la obra de Hölderlin, como Alessandro Pellegrini, encuentran en las interpretaciones de Heidegger una de las cumbres de la exégesis, una revisión de la literatura acerca de la historia de la crítica muestra en general una cierta distancia respecto de los análisis del filósofo, y ella va desde prudentes reservas hasta completos rechazos. La cuestión se comprueba incluso por el hecho de que la discusión de los textos de Heidegger sobre Hölderlin tiene lugar casi exclusivamente dentro del marco exegético de la filosofía heideggeriana³⁷. Por otro lado, el propio Heidegger insiste permanentemente (tanto en este

la literatura que añaden a la lírica sensitiva y profunda, pero también meramente sugerente, de un Hölderlin o un Rilke o —por poner un ejemplo completamente diferente— de un Trakl, sus propios tratados lírico-metafísicos, aenuando en gran medida con su propio parloteo lo que en la obra de arte estaba justificado sólo como prospecto, como indicación o presentimiento, y que como tal debe quedar», cf. R. Ingarden, «Concreción y reconstrucción» (1960), en Rainer Warning (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989, p. 48. La alusión es transparente, pues los escritos de Heidegger sobre literatura se ocupan principalmente de Hölderlin y en algunas ocasiones de Rilke, Trakl, George y Sófocles. Max Kommerell, discípulo de George y notable estudioso de la obra de Hölderlin, escribió a Heidegger acerca de su interpretación del himno «*Wie wenn am Feiertag*», expresando en su carta la incomodidad característica del especialista: «¡Usted allí resuelve un enigma al mismo tiempo que propone otro! [...] Usted [...] como intérprete no ha traducido el esoterismo de Hölderlin en el lenguaje común (lo que yo tampoco deseo), sino en un nuevo esoterismo». Carta de M. Kommerell a Heidegger del 19 de junio de 1942, citada por Claudia Albert, «Heideggers Hölderlin-Deutung und ihre Rezeption», en C. Albert (Hrsg.) *Deutsche Klassiker im Nationalsozialismus*, Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, 1994, p. 209. Stephan Wackwitz, en su exposición del estado de la investigación sobre Hölderlin, señala que «[...] los trabajos de Heidegger [...] interpretan la obra de Hölderlin como paradigma poético de su propia filosofía», cf. S. Wackwitz, *Friedrich Hölderlin*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1985, p. 82.

³⁷ En este punto se puede comprobar la diferente recepción de los textos de Heidegger sobre Hölderlin en Alemania y en Francia. Inmediatamente después de fin de la Segunda Guerra Mundial, Friedrich Beissner, Paul Böckmann y Adolf Beck (los nuevos germanistas que comienzan su producción luego de 1930 y que no están ligados ni al círculo de George ni a von Hellingrath) emprenden la publicación de los *Hölderlin Jahrbücher*, en los cuales se percibe un cuidadoso

curso como en sus restantes escritos sobre Hölderlin) en que sus textos no pueden ser asimilados de ningún modo a un estudio literario o histórico y lo hace con un tono que denota una clara disposición antifilológica. Para determinar el carácter diferencial de su discurso no confronta su interpretación con las existentes, sino simplemente las aúna en un todo indistinto y las deja de lado como carentes de relación con la *esencia* de la poesía hölderliniana. Ello revela en el texto heideggeriano una fuerte disposición monológica, pues en él la voz del poema no tiene ninguna autonomía y está puesta al servicio de la voz filosófica³⁸, siendo el poeta en última instancia un precursor de lo que sale a la luz en la propia filosofía heideggeriana.

Heidegger justifica su forma de abordar los textos de Hölderlin mediante una anticipación de la temática del horizonte de la comprensión de toda obra, lo cual desarrollará en «El origen de la obra de arte»:

La opinión cotidiana piensa que debe haber un Sófocles en sí, un Kant en sí un Federico el Grande en sí, así como la mesa está allí y la tiza es tiza. Supongamos, por ejemplo, que hubiera una interpretación y exposición de la poesía de Sófocles en sí y que esta interpretación cayera ante los ojos de Sófocles, seguramente debería encontrar y encontraría esta interpretación como aburrida en grado sumo. Pues él no habría poetizado para que con ello sea erigido un clisé inoperante y carente de mundo³⁹

Toda obra de arte se da en un mundo histórico determinado, el «mundo de la obra», pero es

escepticismo hacia las interpretaciones heideggerianas (cf. Albert, *op. cit.*, p. 223). Al comentar la historia de la exégesis de los ensayos filosóficos de Hölderlin, Wackwitz sostiene que frente a las explicaciones de orden especulativo prevalecientes entre 1910 y 1945, «los filólogos en los años cincuenta y sesenta abandonaron la irracional “intuición de esencias” [...] e intentaron una respuesta a la pregunta qué “habría querido decir Hölderlin realmente en sus fragmentos”» (cf. Wackwitz, *op. cit.*, p. 82). Distinta fue la fortuna que encontraron los escritos de Heidegger sobre literatura en Francia. A partir de su recepción en las obras de Georges Bataille y Maurice Blanchot, y luego en las de Michel Foucault y Jacques Derrida, se difundieron rápidamente en el campo de la teoría literaria en el período 1950-1965. De todos modos, ninguno de ellos se interesó en la obra de Hölderlin por sí misma y desde una perspectiva especializada, sino sólo en relación con sus propias teorías.

³⁸ Utilizamos el término «monológico» de acuerdo al planteo de Mijail Bajtín, quien en su análisis de la novelística de Dostoievski lo contrapone a «polifónico». El término está tomado de la música y tiene un sentido metafórico, tendiente a señalar los problemas que implica para un autor que sus personajes no sean la reproducción de su propia voz con otro lenguaje. Según Bajtín, el monologismo está inescindiblemente ligado al planteamiento unívoco de una sola idea, por eso, «[u]n mundo artístico monológico no conoce el pensamiento ajeno, la idea ajena como objeto de representación. En un mundo semejante, todo lo ideológico se desintegra en dos categorías, la primera de las cuales agrupa las ideas correctas y significativas [...] aquellas [...] que tienden a formar la unidad de sentido de una visión del mundo [...] en cuanto a las ideas polémicamente negadas, éstas tampoco se representan, puesto que la refutación, cualquiera que sea su forma, excluye la representación auténtica de la idea. Un pensamiento ajeno refutado, no rompe el contexto monológico, al contrario, éste se encierra con mayor tenacidad dentro de sus límites.» Cf. M. Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoievski* (1929), trad. al español de Tatiana Bubnova, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 114. El planteo de Heidegger acerca de una «esencia» de la poesía y de Hölderlin como el poeta de esa esencia (incluso tomando este término en el sentido postulado por el filósofo, como denominando el ser de los entes en su carácter temporal y no el sentido metafísico tradicional) es un ejemplo paradigmático del «monologismo» del que habla Bajtín.

³⁹ Hölderlins Hymnen «Germanien»..., *op. cit.*, p. 145.

comprendida en otra constelación de sentido, la que corresponde al mundo de los lectores, el cual que puede estar separado por siglos del primero. No debe perderse de vista que esta digresión sobre la exégesis del horizonte de toda comprensión no tiene un fin metodológico ni busca elucidar en qué consisten las condiciones de posibilidad de toda comprensión de una obra de arte, sino que sirve a los fines filosófico-políticos del curso. Frente a la interpretación de la obra por parte de la crítica académica, «inoperante y carente de mundo» (con lo que implícitamente la asimila con la opinión cotidiana), Heidegger contrapone un Hölderlin que opera efectos sobre el presente y que no carece de mundo, una obra que es una fuerza viva en la cultura. Ello parecería contradecirse con lo señalado más arriba acerca de la carencia de relaciones de cualquier tipo en los análisis de Heidegger de la obra del poeta. Sin embargo ello no es así, pues debemos comprender que si en su elucidación la obra de Hölderlin no «carece de mundo», ello no se debe a que el filósofo se preocupe por sacar a la luz sus conexiones de significado con su época y reconstruir el horizonte en que fue enunciada, sino porque la misma interpretación le impone el suyo, lo cual va más allá del hecho de que toda comprensión siempre esté situada históricamente.

Heidegger asume su propio mundo en la obra no sólo porque éste sea un horizonte inevitable de toda comprensión, sino porque la obra no puede tener efectos más que si se la interroga a partir del mundo del intérprete. La censura de Heidegger a la crítica literaria hölderliniana apunta a este hecho: el conocimiento «historizante» de la filología aborda a la obra como algo «ya pasado», mientras que la obra de Hölderlin tiene que ser interrogada desde el «haber sido», desde la posibilidad de la «repetición», por ello su comprensión es un «acontecer» y la obra encierra un mensaje que todavía no ha sido comprendido⁴⁰. Ello explica el significado la afirmación de Heidegger al inicio del curso, acerca de la situación «todavía fuera de tiempo y de espacio» de la obra de Hölderlin: la interpretación le proporcionará el horizonte del cual Heidegger estipula que carece; la «repetición» sólo es posible en la medida que la obra de Hölderlin se convierta en un anacronismo intempestivo respecto de su propio horizonte temporal.

Otra nota estrechamente emparentada con la anterior que separa la interpretación de Heidegger y la orienta antitéticamente respecto de la exégesis literaria es su completo desinterés por cualquier cuestión relacionada con la historia de los textos de Hölderlin. Heidegger se mantiene al margen de cualquier discusión posible sobre el tema, rechazándola como mera «historización». En contraste con los procedimientos habituales de

⁴⁰ Esta «incomprensión» de la «esencia» de la poesía de Hölderlin también se comprueba durante esos mismos años en el debate académico. La interpretación de Heidegger recibe un reconocimiento formal (por ejemplo, Heidegger participa del volumen conmemorativo del centésimo aniversario de la muerte de Hölderlin, publicado en 1943), pero no se establece un verdadero diálogo con los germanistas. Claudia Albert señala que en la bibliografía sobre Hölderlin anterior a 1945, sólo una entrada menciona la interpretación de Heidegger, la cual, además, provenía de Portugal; cf. C. Albert,

la crítica literaria, aunque siguiendo en ello a von Hellingrath, Heidegger hace de la *palabra* de Hölderlin un absoluto. Ello se manifiesta tanto en el tono venerativo de las citas, como en el hecho de que aunque algunas veces las vincula con alguna otra obra de Hölderlin, en la mayoría de los casos la cita no tiene historia, contexto o relación con las obras de otros autores. El resultado es la mimetización del discurso interpretativo con el de la propia obra, procedimiento que es el principal recurso retórico para alcanzar la absolutización de la palabra del poeta: ella está enunciada en un ámbito esencial que lo convierte en un visionario y su obra es interpretada como un legado profético. Ello se refuerza con la repetición de algunos versos bajo la forma de sentencias, que presentan en forma epigramática el mensaje oculto: «pero lo que permanece, lo fundan los poetas», «un signo somos, sin significado», «poéticamente habita el hombre en esta tierra».

Esta forma de abordaje a un texto ha sido calificada de «deconstruccionista» aun por autores que cuestionan los enfoques heideggerianos⁴¹. Sin embargo, es discutible que ello sea así, aunque guarde semejanzas con esa teoría⁴². Las interpretaciones heideggerianas de Hölderlin no pueden considerarse como «deconstructivas» porque en ellas el filósofo invierte la perspectiva que lo había guiado en su obra capital: allí postulaba la necesidad de una «destrucción» de la historia de la metafísica para poder pensar lo que ésta no pudo porque lo presupone como su suelo. Por el contrario, en los textos sobre Hölderlin se da por finalizada aquella tarea y se propone una reflexión sobre el «nuevo inicio» a partir de su poesía. A juicio de Heidegger, la metafísica es inseparable de su propia historia, por ello debe ser «destruida» para poder pensar nuevamente el ser desde el inicio. La obra de Hölderlin, a la inversa, no es inseparable del discurso de la crítica literaria, por esta razón no hay necesidad de llevar a cabo una «destrucción», simplemente alcanza con dejar de lado a aquél. Heidegger no se propone una «destrucción» de la poesía de Hölderlin porque, al contrario de lo que sucede con la historia de la metafísica, que comprendió mal sus orígenes, aquélla no fue ni pensada ni comprendida, por tanto, tampoco hubo una sedimentación del error que debe ser «destruida». Heidegger elucidará aquello que la poesía de Hölderlin enuncia y que no ha sido comprendido o, como también dice, el «lugar metafísico» de esa poesía. Ello no es en absoluto una «deconstrucción», sino «pensar» el «origen no dicho» a *partir* de la poesía. El diálogo entre filosofía y poesía consiste en que la primera esclarece aquello que es el dominio de la segunda. La poesía es, según Heidegger, instauración del ser por un poeta, lenguaje originario que rige el ciclo de vida de un pueblo. El filósofo elucidará aquello que la poesía enuncia por primera vez pero no «piensa»⁴³. La

«Heideggers Hölderlin-Deutung und ihre Rezeption», *op. cit.*, p. 214.

⁴¹ Como es el caso del artículo de C. Albert antes citado.

⁴² La cual, por lo demás, encuentra su origen en la «destrucción» de la historia de la metafísica exigida por Heidegger en *Ser y Tiempo*.

⁴³ De todos modos, Heidegger modera esta división de tareas al afirmar que la tarea del pensar se

poesía que es fundadora (como la de Homero, Sófocles o Hölderlin) apunta hacia el futuro, pues «instauración del ser» significa la configuración de sentido propia de una cultura determinada a la cual puede remitirse una comunidad (que, como veremos, Heidegger identifica con una nación).

Además de la absolutización de la palabra del poeta, la interpretación heideggeriana tiene varios puntos de contacto con las de Stefan George y von Hellingrath. Ellos son: la postulación de los himnos tardíos como el núcleo de la obra de Hölderlin (en sus análisis Heidegger prácticamente no hace más referencia que a ellos y a algunas piezas de la correspondencia de esos mismos años)⁴⁴; la transformación de Hölderlin en un visionario que anuncia los nuevos dioses; la caracterización del presente como el tiempo de los dioses huidos⁴⁵, el lenguaje «titánico» y «heroico» para describir la figura del poeta⁴⁶; la unión de existencia y obra en Hölderlin⁴⁷; la determinación de «lo alemán» en la obra de Hölderlin en relación con «lo griego»⁴⁸. Asimismo, si recordamos la cita de George acerca de las «profecías imposibles de analizar unívocamente» y de la «piedra angular del próximo futuro alemán», se comprende más fácilmente que Heidegger afirme que «las poesías de Hölderlin se vuelven año tras año más inagotables, más grandes, más extrañas; en un sentido último, inclasificables. A ellas les falta todavía el verdadero espacio histórico-espiritual. Él no vendrá desde fuera, sino que ellas mismas deberán creárselo»⁴⁹.

De este modo, Heidegger refuerza el marco de sentido desde el que se interpretaba a Hölderlin en ese momento, ya que a pesar de que se presenta en oposición hacia él, en realidad traduce algunos de los tópicos principales de la exégesis hölderliniana a su propio lenguaje. Hemos expuesto que las interpretaciones de la obra de Hölderlin a partir de la edición de von Hellingrath tenían un fuerte carácter político y que la mayoría de los comentaristas no eran ajenos al clima nacionalista en ascenso. El reparo que Heidegger formula a la crítica, acusándola de acercarse a la obra literaria como si fuera una reliquia, no se verifica en los textos. Para fundamentar metodológicamente su objeción, Heidegger

trata de hacer la experiencia de la copertenencia originaria en la existencia (*Dasein*) de las «potencias poéticas, pensantes y actuantes», Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen...*, *op. cit.*, p. 184.

⁴⁴ Heidegger afirma en el curso que «nos limitamos a los himnos de la época más tardía y más grande» del poeta, *Ibid.*, p. 222.

⁴⁵ «La huida de los dioses debe ser primeramente el objeto de una experiencia, esta experiencia debe enfrentar primeramente al ser-ahí en un tono fundamental en el cual un pueblo histórico en su totalidad resiste la indigencia y el desgarramiento de su ausencia de dioses [...]», *Ibid.*, p. 80.

⁴⁶ «El poeta encierra y conjura los rayos del dios en la palabra [...] se mantiene "bajo las tempestades del dios... con la cabeza descubierta", librado sin defensa y desprovisto de sí mismo», *Ibid.*, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁷ «En ningún poeta, la existencia histórica, la indigencia de la creación y el destino de su obra son tan íntimamente *uno* como para Hölderlin», *Ibid.*, p. 6.

⁴⁸ «Porque los griegos y los alemanes reciben cada uno su herencia y su misión diferente, los alemanes no podrán jamás sobrepasar en lo que les es propio lo más alto de los griegos [...] combatiendo el combate de los griegos, pero en un frente inverso, no nos convertimos en griegos, sino en alemanes.» *Ibid.*, p. 293.

blande contra la crítica hölderliniana la concepción de la temporalidad planteada en *Ser y Tiempo*, lo cual habría tenido cierta validez si la discusión hubiera girado en torno de los fundamentos de la exégesis, en la medida en que tanto en el conocimiento histórico como en el de la literatura se aceptan simultáneamente conceptos diferentes de tiempo sin conciencia de ello. Sin embargo, una objeción semejante no habría pasado de ser puramente genérica, como el cotejo con la historiografía que aparece en *Ser y Tiempo*, dirigido contra el historicismo en general. Por el contrario, la confrontación de Heidegger con la crítica apunta a que la metodología historicista que supuestamente ella utiliza ocluye el sentido primordial de la poesía de Hölderlin, por esa razón no hace más que producir discursos comparativos acerca de un tópico o disquisiciones sobre la cosmovisión del poeta. Empero, el breve examen de las interpretaciones de Hölderlin más relevantes en ese entonces nos mostró que lo predominante fue la conversión del poeta en un profeta cuyo mensaje tenía un fuerte contenido nacionalista y que el *Hölderlin Bewegung* (como lo denominaba Bartscher) consistía esencialmente en presentar al poeta como el paladín de la reafirmación nacional alemana. Todas estas proposiciones no habrían sido posibles en un conocimiento histórico puramente historicista, pues su metodología interpretativa no hubiera permitido las licencias y los forzamientos que los críticos tuvieron que realizar para poder transformar de esa manera la imagen recibida de Hölderlin.

Al llevar la absolutización de la palabra del poeta hasta su punto más alto, convirtiendo la interpretación del poema en proposiciones ontológicas, Heidegger no hace más que retomar dos hipótesis interpretativas que habían guiado a von Hellingrath en los términos de su propia filosofía: en la obra de Hölderlin se manifiestan la patria alemana y el dios venidero, por ello es el poeta nacional alemán; el tiempo actual es un tiempo sin dioses, los antiguos han huido y los nuevos todavía no han llegado. El carácter operante que Heidegger supone en la obra, o más precisamente, en su interpretación de ella, concierne así al mismo efecto político que la de la crítica. Más allá de las diferencias internas existentes, ella atribuía a su interpretación de Hölderlin una justificación de la reafirmación nacional alemana, lo que Heidegger, utilizando todavía la terminología de *Ser y Tiempo*, pero extendiéndola a la existencia histórica de un pueblo, denomina «repetición».

La profunda relación que tiene la interpretación heideggeriana con la imagen nacionalista de Hölderlin se comprueba en que dos rasgos de la obra de Hölderlin, que forman parte del consenso interpretativo posterior a la Segunda Guerra Mundial, en absoluto están presentes en la problematización heideggeriana, como tampoco habían sido relevantes para las interpretaciones que expusimos más arriba, profundamente marcadas por el *pathos* georgeano: la posición de Hölderlin frente a la Revolución Francesa y la

⁴⁹ *Ibid.*, p. 23.

impronta en su obra del idealismo filosófico. En estos dos tópicos de la crítica se percibe el tipo de flexión que impone Heidegger a la obra de Hölderlin y su parentesco con las hipótesis más importantes de la crítica literaria que tanto rechazaba.

La filología hölderliniana ha sostenido un largo debate acerca del «jacobinismo» del poeta⁵⁰. No entraremos en esta discusión, pues excede los límites de este trabajo; sólo nos interesa señalar que, más allá de las divergencias, los participantes del debate han aceptado sin excepción alguna que los acontecimientos políticos en Francia entre 1789 y 1793 ejercieron una poderosa impresión en Hölderlin y que ello puede rastrearse en sus poemas. Por el contrario, en los análisis de Heidegger no aparece ninguna relación de Hölderlin con la Revolución digna de mención y no hace referencias a ella ni siquiera cuando cita el poema *Rousseau*. Este silencio de Heidegger acerca de la relación de la obra del poeta con las ideas políticas de su tiempo no hace más que repetir el de la crítica acerca del mismo tema.

Además de la lírica, la obra de Hölderlin también comprendió el ensayo filosófico y sus escritos sobre estética y metafísica son muy importantes para trazar la historia del desarrollo del idealismo alemán. Numerosos investigadores han puesto de manifiesto las relaciones del pensamiento del poeta con las obras de Kant y Fichte, los estrechos vínculos personales e intelectuales con los jóvenes Hegel y Schelling y el contacto entre sus propias ideas filosóficas y su poesía. A diferencia del silencio de Heidegger sobre las ideas políticas de Hölderlin, no puede atribuirse un significado político inmediato a la falta de referencias al idealismo y la resistencia a establecer cualquier tipo de relación significativa entre las obras de los filósofos y la del poeta⁵¹. Empero, este silencio de Heidegger es funcional a la representación del poeta como un visionario; al suspender toda relación de la obra de Hölderlin con su propio tiempo acentúa la hipótesis de que ella, en realidad, no ha sido comprendida y que el poeta vivía aislado de sus contemporáneos mucho antes de caer en la locura, con lo cual se vuelve necesaria la figura del intérprete que descifre el mensaje contenido en ella, papel que se autoatribuye Heidegger. Este efecto de absolutización de la palabra del poeta, aislada del tiempo y el espacio, es reafirmado mediante la postulación de

⁵⁰ Tanto en las biografías de Hölderlin, como en las de Hegel y Schelling, se recuerda el entusiasmo juvenil de los tres por la Revolución en la época del seminario en Tübinga. La moderación posterior en la obra de cada uno seguirá derroteros diferentes y, en el caso de Hölderlin, el temprano silencio provocado por la locura la tronchará prematuramente. La hipótesis del jacobinismo del poeta fue sostenida por Pierre Bertaux y otros especialistas franceses y podía remontarse al artículo de Georg Lukács sobre el *Hyperión*, redactado originalmente en 1934. De interés para nuestro estudio es que la mayor o menor radicalidad que se atribuya a la conciencia política de Hölderlin siempre parte del hecho de que el poeta fue «sencillamente republicano», como sostuvo Adolf Beck. Un resumen de las posiciones en el debate sobre el «jacobinismo» de Hölderlin puede encontrarse en la obra de Wackwitz ya citada.

⁵¹ En el curso que analizamos, hace una breve referencia a la relación con Hegel (pp. 130 a 134), pero incluyéndola en el marco más amplio de las afinidades postuladas por Heidegger entre las obras de Hölderlin y Heráclito.

un conjunto de duplicaciones que la misma obra realizaría, en las cuales Heidegger encuentra su significación mayor: de allí sus afirmaciones acerca de que Hölderlin es «el poeta del poeta» o que poetiza «la esencia de la poesía». La comprensión de esa obra propuesta por Heidegger, con su remisión a un mandato incumplido, se presenta en forma analógica al modo en que la conciencia llamaba al ser-ahí a salir de su estar caído en el «uno» en *Ser y Tiempo*, pero ahora el llamado no se dirige a un ser-ahí individual, sino a todo un pueblo: éste se encuentra «caído» debido a que no escuchó la interpelación contenida en la obra de Hölderlin. La pregunta por el sí-mismo, que Heidegger venía desarrollando en formas diferentes desde *Ser y Tiempo*, se despliega ahora sobre la lírica de Hölderlin.

La dimensión política de la interpretación de Heidegger

La dimensión política de los textos de Heidegger sobre Hölderlin (no sólo la de este curso) prácticamente no fue reconocida por los intérpretes hasta que estalló el *affaire Heidegger* en Francia con la publicación del libro de Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, y reabrió el debate acerca de la relación entre filosofía y política en su obra, provocando indagaciones de alcance más amplio que los escrutinios de los lugares clásicos en que se había establecido esa relación hasta entonces. Antes de ello, sólo Otto Pöggeler había encarado la naturaleza política de estos textos, entendiéndolos como una forma de resistencia pasiva frente a la situación política⁵². Posiciones como la de Suzanne Ziegler (editora de este curso en el marco de la *Gesamtausgabe*), son más corrientes: «lo “alemán”, la “patria”, sobre los cuales tratan las lecciones, no se relacionan con la situación política de 1943/35, sino que están unidos a “una nueva experiencia básica del ser (*Seyn*)”, en tanto ello es significativo para el “inicio de otra historia”»⁵³. Es llamativo que por un lado Ziegler reconozca que «lo alemán» y «la patria» son los temas centrales del curso y simultáneamente pueda suponer que esa invocación es ajena al contexto político, siendo sus significados de orden exclusivamente metafísico, referidos al «otro inicio». No obstante,

⁵² «Naturalmente, fue una especie de resistencia en contra de la situación política cuando Heidegger, en el verano de 1934, en lugar del Estado habló de la lógica, es decir, del logos o de la esencia del lenguaje [el curso que analizamos en el capítulo anterior] y en las subsiguientes lecciones y conferencias hizo de la poesía y del arte el tema de sus reflexiones: en contra de las concepciones dominantes, Heidegger quería mostrar qué era “espíritu”. Pero esta retirada al lenguaje, la poesía y el arte, al menos al comienzo, no fue acompañada de un desenmascaramiento de la situación política», cf. Otto Pöggeler, *Filosofía y Política en Heidegger*, op.cit., p. 93. En su obra *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Alexander Schwan intentó buscar la filosofía política de Heidegger a partir de la conferencia «El origen de la obra de arte».

⁵³ Suzanne Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die 'Αληθεια. Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944*. Berlin, Duncker & Humblot, 1991, p. 31. Heidegger retoma la

debemos señalar que no sólo es imposible suponer que un curso que se ocupa de «lo alemán» y de la patria, es decir, de la identidad nacional, carezca de connotaciones políticas mediatas e inmediatas (aunque no se las haya propuesto explícitamente), sino que también es errado suponer que la reflexión sobre el «otro inicio» carece de significación política.

En el capítulo anterior vimos que Heidegger identificaba la suba de Hitler al poder como un «nuevo inicio». Cabe examinar si el «otro inicio» contenido en la poesía de Hölderlin es el mismo del que habló en su discurso rectoral o si Heidegger a partir de este curso se replantea el significado que atribuyó al nazismo. Cualquier respuesta que se dé a esta cuestión tendrá un carácter político y, examinada en ese momento, inevitablemente habría tenido un sentido político inmediato aunque ya no hubiera Estado en las intenciones de Heidegger seguir interviniendo activamente en la escena política. Jean Greisch, al contrario que Ziegler, sostiene que es «indiscutible» que la elección de textos como los poemas «Germania» y «El Rin» «tiene una significación política» y conjetura que Heidegger se vuelve hacia Hölderlin después de haber comprobado el fracaso de su tentativa de conciliar la exigencia política de una reorganización de la universidad a partir de su propuesta de tres servicios estudiantiles. Sostiene que Heidegger ve en Hölderlin al poeta del ser alemán futuro⁵⁴. Sin embargo, Greisch pasará rápidamente a la cuestión a partir de la cual se interpreta generalmente este curso: la relación con lo sagrado. Esta misma perspectiva de análisis es la que había tomado Pöggeler, en su célebre obra *El camino del pensar de Martin Heidegger*⁵⁵, para cuya elaboración, hacia fines de los años cincuenta, había podido consultar los manuscritos de los cursos todavía inéditos.

En el capítulo introductorio comentamos la hipótesis de P. Bourdieu sobre la importancia de la disputa de Heidegger con Ernst Cassirer acerca de Kant para su legitimación intelectual en el campo de la filosofía: según el sociólogo francés, «reapropiarse» de la obra del filósofo de Königsberg mediante una interpretación que dejara de lado las provenientes del neokantismo y restaurara la centralidad de la metafísica en la comprensión de esa obra formaba parte de la «estrategia» del proyecto intelectual de Heidegger⁵⁶. Bourdieu sostiene que la obra de Kant constituía un punto de condensación

grafía arcaica de la palabra «*Sein*», tal como aparece en los escritos de Hölderlin.

⁵⁴ Greisch agrega que la confrontación con Hölderlin es una tarea política «hasta tal punto fundamental, que de ahora en adelante [Heidegger] puede dispensarse de toda intervención en la política propiamente dicha»; con esta aclaración se desentiende de elucidar el significado político concreto, homologándolo a una cuestión de la ontología fundamental. Cf. Jean Greisch, «Hölderlin et le chemin vers le sacré», en *Heidegger (Cahier De L'Herne* dirigido por Michel Haar), Paris, L'Herne, 1983, pp. 550-551.

⁵⁵ Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, op. cit., pp. 233-235.

⁵⁶ En la introducción señalamos que la conceptualización del sociólogo francés explica las producciones intelectuales en relación con un conjunto de posiciones en el cual están ubicados los productores (el «campo intelectual»). Una «forma simbólica» determinada (por ejemplo, el discurso de la exégesis filosófica) no puede comprenderse sin atender a las relaciones de subordinación en las que están insertos los productores y sin tener en cuenta las estrategias que desarrollan en las

simbólica del prestigio académico; aunque en ese entonces comenzaban a proliferar los signos de fatiga del neokantismo, todavía seguía siendo la corriente dominante en la universidad alemana⁵⁷. El sociólogo convierte la exégesis de Kant en una cuestión secundaria frente al prestigio que otorga una nueva interpretación de la obra. Ello no significa que la exégesis carezca de toda importancia, sino que la obra en cuestión (en este caso la de Kant) posee un «aura» en el mismo sentido en que Max Weber utilizaba el término «carisma» al hablar de los liderazgos religiosos no institucionalizados. El carisma en la sociología de la religión weberiana significa el poder legitimador que «emana» de algunos líderes religiosos y políticos, poder que confiere prestigio y legitimidad por el mero hecho de estar en relación con el líder. En la extensión del término al ámbito intelectual, el prestigio y la legitimidad (en este caso académica)⁵⁸ ya no están ligadas de manera directa a una persona, sino a instituciones (universidades) y objetos (el *corpus* de una obra). Aunque no sigamos a Bourdieu en su hipótesis más general, que reduce las controversias académicas y letradas a disputas por el poder y el prestigio dentro del campo intelectual, el sociólogo francés supo ver que en la coyuntura filosófico-cultural de los años veinte, una reinterpretación de Kant no tenía el mismo significado y prestigio simbólico que, por ejemplo, la de cualquier otra de las figuras del idealismo alemán. Bourdieu tiene razón al insistir en que la reapropiación de Kant tiene un sentido que excede la pura discusión erudita a causa

disputas por el máximo capital simbólico y académico. Para ejemplificar estos procesos en el caso de Heidegger, Bourdieu se refiere tanto al libro *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929, reimpresso como tomo 3 de la *Gesamtausgabe*) como al coloquio de Davos con Cassirer, quien además fue el primero en utilizar el término «reapropiación» para referirse a la interpretación heideggeriana de Kant durante el coloquio de Davos. Bourdieu utiliza «reapropiación» con el siguiente significado: la interpretación en cuestión funda una nueva ortodoxia. No se trata solamente de la «última» interpretación, sino de aquella que es ahora la más autorizada y la más legítima, a la hora de ocuparse del objeto «consagrador»: la filosofía de Kant, en este caso. No debe perderse de vista que al extender al ámbito de la producción intelectual la noción de «carisma» no se está afirmando que Kant alguna vez haya llegado a gozar de esa propiedad, pues la teoría supone la autonomización de la producción intelectual respecto de toda otra institución política o religiosa, hecho que se produce sólo a lo largo del siglo XIX. De allí que sea la identificación de su obra con el «regreso a la filosofía» y la crítica al positivismo un siglo después la que le atribuye ese «aura» particular. Precisamente, Heidegger repetidas veces utilizará el término «positivismo» para referirse al neokantismo, asimilándolos a ambos como antifilosóficos. Sobre el uso por parte de Bourdieu de los conceptos «proyecto intelectual» y «estrategia», cf. P. Bourdieu, «Campo intelectual y proyecto creador, en VV. AA., *Problemas del estructuralismo*, México, Siglo XXI, 1967 y también «La ontología política de Martín Heidegger», *op. cit.*

⁵⁷ «Con estrategia ejemplar, Heidegger la emprende con el fundamento mismo de la autoridad de sus adversarios: al cuestionar los derechos exclusivos sobre la herencia kantiana que confería a los “neo-kantianos” su pretensión indiscutible al monopolio de la interpretación legítima, hace valer los derechos de otra forma de apropiación del texto y del capital que éste representa, y de este modo hace pesar la amenaza del descrédito sobre aquéllos que se definen por su relación privilegiada con esa herencia. Suprema estrategia que permite combatir a los neo-kantianos (y al kantismo que defienden), pero en nombre del kantismo, y acumular, por lo tanto, los beneficios del cuestionamiento del kantismo y de la autoridad kantiana: lo cual no es poca cosa en un campo donde toda legitimidad emana de Kant.» Cf. P. Bourdieu, «La ontología política...», *op. cit.*, p. 123-124 (comillas del original).

⁵⁸ En su análisis de Heidegger, Bourdieu no utiliza el concepto «carisma», sino que lo presupone, al igual que el de las estrategias en las disputas intelectuales presupone el análisis de Weber de la

de la fuerza del neokantismo como corriente filosófica dominante en la universidad. Si la lógica del campo intelectual es la competencia en busca de la mayor acumulación de capital simbólico posible, apropiarse de la fuente del capital simbólico de los intelectuales que están en las posiciones «dominantes» implica desplazarlos de esas posiciones por medio de la «desautorización»: su legitimidad comienza a ser puesta en cuestión por parte del campo intelectual y ya no pueden mantener el mismo prestigio y centralidad en sus intervenciones. Heidegger puede «conquistar» un nuevo lugar en la jerarquía del campo intelectual una vez que alcanza a convertirse en el iniciador de una nueva corriente interpretativa de la obra kantiana⁵⁹. Por ello, Bourdieu ve en el coloquio de Davos mucho más que una disputa académica: es la escenificación de la irrupción de una nueva forma de legitimidad filosófica frente a la existente.

La hipótesis de Bourdieu resulta útil al examinar los escritos de Heidegger sobre Hölderlin, pues obliga al intérprete a preguntarse acerca del significado político de la obra del poeta en esa coyuntura como condición previa a toda comprensión de los textos de Heidegger. Si rechazamos esta cuestión por considerarla extrafilosófica, no hay más posibilidad para la interpretación que aceptar de antemano la propia justificación dada por el filósofo, lo que lleva a la clausura anticipada del sentido político de la reflexión de Heidegger en el curso, como comprobamos que ocurría con la obra de Ziegler o a su disolución en lo sagrado, como era el caso de Greisch. Podría objetarse que cuando Heidegger se dirige hacia la obra de Hölderlin ya no es un autor en busca de la consagración académica, sino que la publicación de *Ser y Tiempo*, así como la invitación a ocupar una cátedra en Berlín constituían la prueba de que se había vuelto una figura consagrada. Había dejado de ser aquél que H. Arendt llamaba el «rey secreto» de la filosofía alemana. Al mismo tiempo, no se puede pasar por alto que la estrategia discursiva de Heidegger en este primer curso sobre Hölderlin, como vimos, se presenta en franco antagonismo con la crítica literaria y académica. Así como su obra sobre Kant tiene un efecto disruptivo dentro de las relaciones y las jerarquías intelectuales existentes, pues significa la reapropiación del corpus kantiano por parte de una filosofía que busca su propia legitimación tanto en el campo académico como en el más amplio campo intelectual, su estrategia en los cursos sobre Hölderlin es semejante en cuanto postula que su discurso está en tensión con respecto al corpus interpretativo del objeto estudiado. Si se comparan ambas interpretaciones, puede trazarse un paralelo: la exégesis neokantiana no podía comprender el carácter metafísico de la filosofía de Kant, la crítica literaria no alcanza la «esencia» de la poesía de Hölderlin y se detiene interminablemente en lo que Heidegger llama «excursiones alrededor de la poesía»,

disputa entre el sacerdote y el profeta.

⁵⁹ Adviértase que con ello Bourdieu insiste en que el desafío de Heidegger a las interpretaciones «ortodoxas» no se plantea en el campo de la exégesis kantiana propiamente dicha, pues se confronta

por ejemplo, comparaciones donde un elemento del poema aparece en la obra de otros poetas, la *Weltanschauung* del poeta⁶⁰, etcétera. También califica a tales abordajes como una ocupación «poética» con la poesía, haciendo de ello un juicio sobre la crítica literaria. Frente a estos discursos insustanciales, su filosofía revelará la verdad oculta en la obra de Hölderlin, la cual es inasible para la crítica literaria. Ahora bien, si Heidegger es ya un autor consagrado ¿acerca de qué es la disputa? ¿Qué prestigio intelectual podría acarrearle «refutar» las interpretaciones de la crítica literaria sobre Hölderlin? ¿Qué se pone en juego en la interpretación de Hölderlin?

Hemos señalado que importantes comentaristas tienden a borrar o disminuir la dimensión política de la interpretación heideggeriana. La renuncia al rectorado es igualmente interpretada como signo de distanciamiento respecto del nazismo. Esos planteos dan por sentado que si se constata la aparición de alguna distancia entre la filosofía de Heidegger respecto del poder nacionalsocialista, ello significa inequívocamente que es el filósofo quien se aleja del nazismo. Por el contrario, debería preguntarse quién se distancia de quién y si esas divergencias no presentan un consenso más amplio que las contiene, mostrando así su verdadero significado. Si Heidegger debió renunciar al rectorado y rápidamente descubrió los límites que tenían sus proyectos políticos en el marco de la dictadura nazi, ello no significa que haya sido él quien mutó en sus posiciones. A partir del episodio que mencionamos en el capítulo anterior («La noche de los cuchillos largos»), por el cual Hitler eliminó toda posible oposición o competencia dentro del partido nazi, la política oficial en materia de cultura tendió hacia un conformismo cada vez más rígido. Sin embargo, debe atenderse a que, paralelamente a la existencia de un poder estatal que busca regimentar la opinión de acuerdo con sus deseos y cuenta con innumerables medios para ello, el Estado totalitario no funcionaba como una única instancia a través de un mando único (el cual estaba a considerable distancia de las decisiones «prácticas»), sino por medio de instituciones. Resumiendo los resultados de las investigaciones históricas acerca del funcionamiento concreto del Estado nazi y de sus instituciones, Uwe Ketelsen explica que «[...] las instituciones de la política cultural nacionalsocialista no fueron el resultado de un meditado concepto de organización funcional, sino instancias establecidas en cada caso a partir de la situación; Goebbels en especial se reveló como el táctico nato de la lucha de fracciones. Esta observación de diferentes direcciones y fracciones dentro del movimiento nacionalsocialista (las cuales se pueden personalizar en los nombres de Rosenberg, Ley, Goering, Rust, Goebbels u O. A. Schreiber) no debe hacer pasar por alto los fundamentos fascistas comunes; ella sólo nos indica su heterogeneidad»⁶¹.

con todo el conjunto de ella.

⁶⁰ Cf. los §§ 1 y 2 del curso.

⁶¹ Uwe-K. Ketelsen, *Völkisch-nationale und nationalsozialistische Literatur in Deutschland 1890-1945*,

Un problema de la exégesis de la obra de Heidegger es que prestó muy poca atención a las relaciones entre esa obra y su tiempo, debido a las razones más variadas, siendo la principal que ello constituiría una incompreensión de la obra del filósofo en función de temas coyunturales. En cambio, una vez que en la década del ochenta se prestó mayor atención al contexto cultural en que la obra de Heidegger se desarrolló, se abrieron líneas de investigación que no descartaban esa dimensión de significado del texto. Ello se comprueba en los trabajos de V. Farías, H. Ott y D. Losurdo, quienes parten del punto de vista que recién mencionamos: no se puede comprender el carácter político de una configuración de ideas en el marco de la Alemania nazi mediante el mero examen de sus contenidos en busca de afirmaciones antisemitas o de reconocimiento a Hitler en ella. La naturaleza heterogénea del Estado nazi y el amplio desarrollo de la lucha facciosa en su interior obliga a examinar todo entramado ideológico sobre el fondo de los debates asordinados que tenían lugar por debajo de la calma aparente. Interpretaciones como las citadas más arriba, prevalecientes en la exégesis heideggeriana, no se formulan la pregunta acerca de las formas en que tienen lugar los debates intelectuales en el marco de un Estado totalitario. Es muy probable que aun intelectuales como Heidegger, que de ningún modo eran considerados como desafectos por el poder nazi⁶², encontraran rápidamente los límites de lo que era decible en esa situación, al tornarse cada vez más opresiva la regimentación de la opinión. Sin embargo, ello no significa que los límites fueran los mismos en todas las situaciones ni que no se exploraran las zonas cercanas a ellos. A su vez, ello podía hacerse desde una distancia que no necesariamente denotaba oposición, sino simple desilusión o, como fue el caso de Heidegger, exigencia al poder político de fidelidad a su propia esencia, suponiendo que ella había sido falseada.

En el capítulo anterior hemos visto que no se puede hablar de una «doctrina nacionalsocialista», del modo en que se lo puede hacer acerca del marxismo o el liberalismo. Varios intelectuales habían percibido este déficit del nazismo, el cual tenía sus principales motivos ideológicos aglutinantes en el antisemitismo y el antimarxismo, e intentaron establecer la verdadera naturaleza de lo que debía ser una doctrina nacional. Es precisamente esta falta de una «ortodoxia» que no sea la mera proclama de fidelidad al dictador o a la sangre lo que permite que se presenten posturas como las de Heidegger,

Stuttgart, J.B. Metzler, 1976, p. 82.

⁶² Löwith observa que Heidegger era sospechoso para algunos nazis, «[...] puesto que no daba importancia a la cuestión racista ni a la cuestión judía [...]». Agrega que había autores nazis que lo criticaban por no atenerse al «carácter nórdico» y otros que intentaban interpretar la mitología germánica en base a los conceptos de *Ser y Tiempo*. Pero concluye: «ni esa apropiación, ni aquella negación pueden tomarse en serio, puesto que la actitud de Heidegger hacia Hitler sobrepasa con mucho la mera coincidencia con la ideología y el programa del partido. Él era y fue siempre nacionalsocialista, como lo es Ernst Jünger, manteniéndose al margen y de un modo independiente, modo que, sin embargo, no le resta realidad alguna a aquella adhesión.» Cf. Karl Löwith, *Mi vida en Alemania...*, op. cit., p. 62.

proponiendo explicar la verdadera naturaleza del movimiento a sus partidarios, limitados a creer que su fundamento es el racismo. Ello explica que, aun en el marco de una dictadura como la del nazismo, puedan encontrarse debates entrelazados con la lucha de facciones, ya que los problemas derivados de la acción nunca pueden estar totalmente previstos por ninguna teoría⁶³. Estos debates, por supuesto, son *internos* al partido gobernante y se dan en el marco de instituciones oficiales. Por eso no se puede dar por sentado que la divergencia con el nazismo sea equivalente a la oposición al régimen y a sus ideas, como hacen los comentaristas antes citados, pues pierden de vista que, más allá del carácter puramente carismático del nazismo, no todos los intelectuales cercanos a él se conformaban con la concepción meramente biologista de la raza como fundamento de la nación.

En los capítulos anteriores quedó manifiesto que Heidegger no comulga con el biologismo oficial de los nazis y que sólo lo acepta con renuencia⁶⁴. Pero la persistencia con que Heidegger intenta explicar la verdadera naturaleza de la revolución nazi da que pensar acerca de la perspectiva desde la cual esa explicación se lleva a cabo. El hecho de que Heidegger presentara su interpretación como opuesta a lo que se decía usualmente sobre la obra de Hölderlin no significa que tuviera una oposición *de principios* con la imagen nacionalista y *völkisch* del poeta que se había vuelto corriente durante los años veinte y casi oficial con el nazismo. También observamos que Heidegger lleva a cabo su interpretación de Hölderlin bajo una forma polémica y que ello, además de los significados políticos que estamos examinando, era también un recurso retórico para establecer la especificidad de su discurso frente al de la crítica literaria (lo cual es una forma de autoatribuir importancia y originalidad a la propia comprensión). Sin embargo, la interpretación heideggeriana es en gran medida un desarrollo de las cuestiones planteadas por el círculo de Stefan George. Y si eruditos que pertenecieron a él, como Kommerell, no reconocían como válidos sus análisis de la obra de Hölderlin, ello no impide admitir que los temas sobre los que Heidegger centra su análisis son los mismos que George y von Hellingrath utilizaban como ejes de su propia interpretación. Todo ello nos permite comprender mejor el sentido polémico de la exégesis de Heidegger. No se trata, como cree Otto Pöggeler, de una forma de «resistencia contra la situación política»; tampoco es probable que la dedicación a Hölderlin significara una «retirada», como afirman tanto él como Greisch.

Durante los años de la República de Weimar se registra el renacimiento de la obra de dos grandes escritores románticos, uno es Hölderlin, como ya sabemos, y el otro es Kleist. Las obras de ambos son vistas como fuerzas vivas en la cultura y, si bien desde todo el

⁶³ Puede afirmarse lo mismo con respecto a los primeros diez años del poder soviético, hasta que Stalin logra consolidar su dictadura y acallar toda oposición *dentro* del partido comunista.

⁶⁴ Como ocurre en el § 27 de la *Lógica*, en el que afirma que la sangre sólo puede determinar esencialmente al hombre cuando ella a su vez está determinada por un temple de ánimo. Cf. M.Heidegger, *Logik als die Frage...*, *op. cit.*, p. 153.

espectro de la cultura alemana se redescubre el valor de la obra de ambos, serán especialmente los nacionalistas quienes más los exalten. La obra de Hölderlin en particular se convierte en una especie de clave secreta de la realidad alemana. El crítico literario Walter Muschg lo expresó así en 1925: «Kleist, al lado de Hölderlin, parece estar a punto de convertirse en el ídolo de esos alemanes que buscan apasionadamente una vía de entrada al más profundo secreto de su nación»⁶⁵. Esta búsqueda del secreto de la nacionalidad en obras literarias nos remite a las formas que toma el ensayo político y sus relaciones con la filosofía y la filología, las cuales no fueron ajenas al fomento del nacionalismo a fines del siglo XIX. Hemos tratado en los capítulos anteriores la ensayística aparecida en Alemania con ocasión del inicio de la Primera Guerra Mundial, dedicada a justificar la guerra y a explicar la superioridad de la cultura y la nación alemanas sobre las de los enemigos, y el hecho de que muchos de sus máximos exponentes fueron importantes filósofos y teóricos sociales. Aquí debemos agregar solamente que la filología de la segunda mitad del siglo XIX había sido la primera en presentar una obra literaria como portadora de una esencia nacional, exhumando los cantares medievales con fines histórico-políticos. Por una parte, estaban guiados por la búsqueda de los documentos más antiguos en la lengua correspondiente (*La canción de Roldán* en Francia, *El Cantar de Mio Cid* en España, *La Canción de los Nibelungos* en Alemania); por otra, a ese documento se le atribuía el carácter de un *epos* nacional, que tendría para el país en cuestión el mismo valor que los poemas homéricos habían tenido para los griegos. Se asignaba a esas obras el carácter de relato fundador de la tradición nacional, ya que eran el testimonio más antiguo en la lengua, la cual era la concreción de la nacionalidad por excelencia. La filología decimonónica no se detuvo demasiado en la pregunta acerca de si semejante homologación era posible y postuló la continuidad ininterrumpida entre esos documentos y sus connacionales contemporáneos.

Ya hemos expuesto la orientación nacionalista que guiaba el redescubrimiento de la obra de Hölderlin, así como hemos visto las formas en que podían encontrarse formas del discurso nacionalista en las obras de Ernst Jünger y Carl Schmitt. A pesar de que en ambas se manifiesta una atmósfera propia de la época, que se percibe, por ejemplo, en la importancia que se atribuye, a través de caminos distintos, a la noción de «lucha» y a la exaltación del guerrero, ellas constituyen enfoques que se diferencian en su aspecto metodológico con respecto al abordaje heideggeriano de la misma cuestión. Las concepciones de estos dos últimos autores no se dirigen hacia la «cuestión nacional» bajo la forma de una elucidación de naturaleza ontológica. Ello no significa que rechazaran la

⁶⁵ Artículo de Muschg en el *Neue Zürcher Zeitung* del 13 de septiembre de 1925, citado por Peter Gay, *Weimar Culture*, citamos la trad. al español de N. Catelli, *La cultura de Weimar*, Barcelona, Argos-Vergara, 1984, p. 72.

existencia de una «esencia nacional» o un «ser nacional alemán», sino que tanto en Jünger como en Schmitt, la nación alemana está ligada en primer lugar a formas de vida, prácticas y formas de organización del poder que correspondan a la naturaleza del pueblo y deseo de la autoafirmación nacional mediante la supremacía en Europa. Por el contrario, en la ensayística literaria y política que menciona Muschg la nación alemana se presenta, por decirlo así, «epifánicamente» en una obra literaria del pasado (la de Hölderlin fue el caso prototípico), la cual ya no es abordada como una obra modélica desde el punto de vista estético, pues así comprendida perdería su eficacia política, sino que se trata de una corporización de la naturaleza de la nación misma. Esta aproximación a la cuestión del «ser nacional alemán» a través de Hölderlin alcanzó un importante impulso con las obras de George y su círculo.

No obstante, para comprender que una explicación de la identidad colectiva en términos puramente teóricos o fundamentada en la intuición de una esencia nacional fuera tan popular entre los intelectuales alemanes además hay que atender a la trascendencia de la obra de Georg Simmel y la fenomenología husserliana, no en cuanto intérpretes de Hölderlin (porque obviamente no lo fueron), sino en el *estilo* y el método de pensamiento social que se deriva de ambas teorías. Su importancia radica en su enfoque de los fenómenos sociales, a los cuales conoce remitiéndolos a explicaciones que no son de orden estrictamente empírico, lo que vuelve menos relevantes sus diferencias. En la Alemania de las primeras décadas del siglo, se llamaba «filosofía social» a este tipo de comprensión teórica de los fenómenos sociales y culturales⁶⁶. Aunque no se pueden pasar por alto las diferencias entre ambas teorías, es importante señalar que ambas son las fuentes principales de una forma de pensamiento social que se diferenciará de la ciencia social propiamente dicha por su desarrollo puramente teórico y realizado a partir de observaciones que el investigador considera relevantes, pero que desde una perspectiva sistemática aparecerían como tomadas al azar de su propia percepción individual. El medio de acceso a los fenómenos es la intuición, la cual no proporciona una justificación empírica, sino que remite a la esencia del fenómeno en cuestión⁶⁷. La importancia atribuida a la intuición, que

⁶⁶ La cercanía de la filosofía de Heidegger a este tipo de discursos toda vez que intenta dar cuenta de fenómenos sociales (a pesar de sus negaciones enfáticas, como vimos en el cap. 7 de este trabajo) se explica por una acotación que hace Löwith, quien indica que mientras estuvo en Friburgo (entre 1919 y 1923) Heidegger dirigió grupos de estudio de la obra de Simmel. Cf. Löwith, *Mi vida en Alemania...*, *op. cit.*, p. 62.

⁶⁷ En estos mismos años, y paralelamente a este proceso más ligado a la filosofía y a la literatura, la ciencia social comenzará a dar sus primeros pasos en la forma que hoy la conocemos a partir del legado que conformaban las obras de Weber, Durkheim, Pareto, etc., las cuales tendrán mayor o menor relevancia en cada uno de los países centrales, pero que se convertirán, a través de la obra de sus discípulos en la bibliografía obligatoria tanto para la construcción de nuevos conceptos como para los recaudos metodológicos correspondientes. Este proceso se dará en forma paralela y no siempre coincidente en los EE.UU., Francia y Alemania, pero una vez alcanzada la síntesis de estas teorías en la obra del sociólogo norteamericano Talcott Parsons, hacia el fin de la Segunda Guerra Mundial la

hoy sería juzgada como la puerta de entrada para toda clase de apriorismos, tenía como fin evitar las construcciones abstractas filosófico-históricas al estilo hegeliano. Estos discursos filosófico-sociales (que tienen orígenes variados) intentan explicar la naturaleza de la sociedad y del lazo social elucidando, entre otros, términos como «pueblo» o «nación». Al tratarse de investigaciones que no proceden por medio de la recolección empírica de datos, los materiales a través de los que la intuición accede a la esencia buscada pueden variar enormemente, de allí que fuera posible atribuir a una obra literaria, por ejemplo la de Hölderlin, el carácter de una manifestación de esta esencia buscada. Esta obra no es una mera «fuente» para el investigador sino que ella encierra la esencia de la nación alemana.

En consecuencia, el hecho de que los escritos de Heidegger sobre Hölderlin se presenten en forma polémica no debe hacernos pasar por alto que ellos forman parte de una controversia acerca del significado de la nación *dentro* de las franjas nacionalistas de la cultura alemana, el cual se suponía cifrado en la obra de Hölderlin. Esta disputa tiene una fisonomía filosófico-literaria pues es realizada a partir de los medios que en los ámbitos más ligados a la formación humanística tradicional se considera que son los propios del conocimiento «esencial» de la sociedad, es decir, un conocimiento que no se limita a la mera empiria y cuyos conceptos carecen de toda relación con los de la economía (como era el caso tanto del materialismo histórico como de Weber o Pareto y, más evidentemente aún, del liberalismo). Si se repasan los elementos que hemos expuesto, se comprende que ya desde la década del veinte y todavía más con la subida del nazismo al poder, una manera privilegiada de exponer la clave y la esencia del «ser alemán» era interpretar la obra de Hölderlin.

En la obra de Heidegger se presentan en conjunto todos estos componentes: la impronta fenomenológica husserliana, el conocimiento de la obra de Simmel y la lectura de Hölderlin a través de la interpretación del *George-Kreis*, unido, claro está, a su nacionalismo que se había vuelto público con su adhesión al nazismo el año anterior. Por tanto, su interés por la obra de Hölderlin no significa una «retirada» de la política, sino su *continuación* bajo la forma de una intervención intelectual en un debate que comienza a configurarse con la interpretación de von Hellingrath, quien es el primero en investir al escritor romántico con el título de poeta nacional alemán. El interrogante que Heidegger se planteaba en su curso anterior, determinar quiénes son los alemanes y quién es el pueblo alemán, se hacía dentro del marco de la analítica existencial. En este curso esa misma pregunta reaparece dirigiéndola a la obra de Hölderlin. Su respuesta combina el enfoque fenomenológico que permite exhibir la esencia de un fenómeno con la tradición de discusión en la crítica literaria acerca de «Hölderlin y la nación alemana», todo lo cual debe resultar en una determinación

«filosofía social» pasará a formar parte de la prehistoria de la ciencia social y será identificada como

«superior» de la política, de allí que afirme que la elección de la obra de Hölderlin «es una elección histórica» que se apoya en tres razones básicas:

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».⁶⁸

El resumen que presenta Heidegger de los supuestos de su análisis de Hölderlin tiene forma de silogismo. Las dos premisas tienen carácter estipulativo: a lo largo del curso, Heidegger *exhibirá* el carácter de Hölderlin como «poeta del poeta» y, fenomenológicamente, la «esencia» de la poesía será validada con el sólo hecho de ser exhibida. 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 alemanes⁶⁹, 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. La naturaleza política del análisis heideggeriano 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 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. Hay que descartar que ella signifique meramente que el discurso sobre la poesía de Hölderlin vuelve innecesario uno que aborde la política de manera directa (es decir, entender la frase sólo como un rechazo a la «ciencia política» nacionalsocialista y en favor de una concepción de la política que se desentienda de esas ideas)⁷⁰ pues Heidegger reafirma con sus palabras que el sentido de su interpretación es eminentemente político. Debemos entender que una referencia semejante explica por la vía negativa el sentido de la empresa de Heidegger. La contraposición entre su concepción «más alta» de la política frente a quienes tienen

un enfoque «literario» de la investigación social.

⁶⁸ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen...*, *op. cit.*, p. 214 (comillas del original).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 220.

⁷⁰ Sin dudas, el sentido político *general* de la empresa heideggeriana en estos años es éste que acabamos de nombrar; lo que no se debe perder de vista es que no es esa generalidad la que está en juego aquí.

necesidad de discurrir acerca de «lo político» explica el sentido político que Heidegger atribuye a su análisis de Hölderlin. El carácter «desocultador» de su reflexión queda así propuesto como tácita alternativa respecto del mero discurrir sobre «lo político». Se deduce, asimismo, que sólo la contribución a la comprensión por el pueblo alemán de las tres premisas nombradas tiene significado político en el pleno sentido de la palabra.

Si recordamos que el curso del que nos ocupamos se dictó en el segundo semestre de 1934 y que en 1932 y 1933 aparecen en forma de libro las dos ediciones de la obra de C. Schmitt, *El concepto de lo político*, que Heidegger conocía, se hace evidente que la contraposición entre «política» (*Politik*) y «lo político» (*das Politische*), constituye una clara referencia a la obra del jurista y a su conceptualización de lo político, de la que se aparta⁷¹. Heidegger no desarrolla ninguna crítica sistemática de la obra de Schmitt en el curso, no obstante, es evidente que su contraposición entre dos niveles de la política implica que consideraba que el tratado del jurista no había alcanzado el núcleo de lo político con la postulación del antagonismo amigo/enemigo, una vez que declara que la poesía de Hölderlin debe convertirse en un poder en el pueblo. La exégesis de Hölderlin no es una política alternativa, es la política en el sentido más alto de la palabra y la nueva experiencia del ser a que frecuentemente se hace mención en los comentarios debe comprenderse ligada a ella.

El hecho de que Heidegger no haya desarrollado una crítica sistemática de las ideas de Schmitt y sólo presente su propio análisis como alternativa a aquéllas, plantea necesariamente el interrogante acerca de tal actitud. En primer lugar, ello no hace más que confirmar lo que señalábamos más arriba: el ámbito del nacionalsocialismo presenta un conjunto de polémicas solapadas por debajo de la unanimidad estatal. En segundo lugar, podría conjeturarse que el filósofo no nombra explícitamente a Schmitt por tratarse de un intelectual que en ese momento todavía estaba más cercano al poder que el propio Heidegger, ya renunciado rector de Friburgo. Esta hipótesis debería aceptarse sólo con precaución, pues veremos que Heidegger no dudó en criticar en el curso a otros autores cuya inserción en el funcionariado cultural nazi era muy importante. Podría reformularse esta segunda hipótesis no haciendo referencia a un poder fáctico de Schmitt, sino al hecho de que su prestigio como estudioso era, sin dudas, mucho mayor que el de otros intelectuales que Heidegger critica explícitamente. Como vimos, el filósofo era extremadamente

⁷¹ *El concepto de lo político* apareció por primera vez, como artículo, en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Band 58, 1, 1927), aunque bastante más breve que las dos ediciones posteriores. El conocimiento de Heidegger acerca de la obra queda confirmado por la carta que envió al autor agradeciéndole el envío de la tercera edición de su texto. Está fechada el 22 de agosto de 1933 y en ella le informa que ya conocía el libro en su segunda edición, además de plantearle un prudente disenso acerca de la mención a Heráclito en el texto de la tercera edición. Se publicó una reproducción de la carta en alemán junto con la traducción al inglés en la revista *Telos*, 72 (Summer 1987), p. 132.

consciente del calibre de sus adversarios en cada polémica que emprendía y, en este caso, la mera enunciación de su análisis de Hölderlin como vía señalada para comprender el núcleo de la política evita enfrascarse en lo que podría haber resultado en una polémica abierta, en la cual Heidegger no disponía de los medios para emplazar a su adversario en el propio campo, es decir, para exponer los supuestos filosóficos que la concepción criticada acepta sin discusión. De hecho, el sentido de la distinción entre una política «alta» y otra que no lo es apunta a la elucidación de un ámbito esencial frente al discurrir empíricamente sobre política, señalando así tácitamente el lugar y el nivel de cada teoría. En tercer lugar, no debemos dejar de lado la hipótesis que presentamos en los capítulos anteriores: la voluntad de Heidegger de convertirse en el intérprete oficial de la revolución alemana encuentra en la teoría de lo político de Schmitt a un serio rival, cuya concepción basada en el antagonismo podía expresar tan cabalmente como los análisis de Heidegger algunos de los tópicos de la ideología oficial. En relación con esta última cuestión, la distinción también debe entenderse como un «hacer» frente a un «discurrir»: la exégesis del ser futuro alemán en la poesía de Hölderlin no sólo es política (entendiendo el término como adjetivo), sino que también significa la forma más alta de *hacer* política. No estamos en presencia de un discurso sobre la política, de una mera teoría, sino de un pensar que conformará el ser futuro alemán, por lo tanto, de una acción política en cuanto tal.

Crítica al liberalismo y equiparación con el biologismo

La existencia de los debates que mencionamos más arriba puede examinarse aún más claramente en las críticas que Heidegger dirige contra tópicos de la ideología oficial. El rechazo de Heidegger hacia las concepciones *völkisch* del arte, analizando posturas de O. Spengler y Erwin G. Kolbenheyer⁷², ejemplifica los disensos efectivos dentro del propio ámbito nacionalista, por debajo de la unanimidad regimentada desde el Estado. El blanco de sus críticas es la concepción de la poesía como medio de expresión de lo vivido. Esta idea, afirma Heidegger, puede encontrar diversas formas: el arte es expresión de un solo individuo (punto de vista «individualista» del problema), o puede ser expresión del alma de la masa. En Spengler encontramos este segundo significado: el arte es expresión del alma de la raza o de un pueblo (punto de vista «colectivista»). Kolbenheyer, por su parte, había

⁷² E. G. Kolbenheyer, escritor, (1878-1962). Era uno de los más conocidos escritores *völkisch* y se contaba entre los pocos que sostuvo públicamente al nazismo antes de la toma del poder. Tuvo una importante actividad como funcionario cultural durante el régimen nazi. En su curso del semestre de verano de 1933, Heidegger se refirió a él, diferenciando al «filósofo popular» y «político cultural», cuyas ideas biologistas no aceptaba, del poeta, «cuyo *Paracelsus* nos maravilla» (trilogía de novelas de Kolbenheyer, publicadas entre 1917 y 1926). Cf. Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*, Frankfurt,

afirmado que la poesía era una «función biológica» necesaria de los pueblos. Heidegger replica que lo mismo puede decirse de la digestión. Lo sorprendente, en cambio, es que su rechazo a ambas posturas se basa en que si se aceptan las ideas de «expresión» y de «función» para interpretar la poesía, se cae ingenuamente en el ámbito del liberalismo. Su crítica a una comprensión «expresiva» o «funcionalista» del arte es una crítica política, la cual, *precisamente porque es política*, se dirige al fundamento mismo de la explicación. Heidegger fustiga la suposición que fundamenta estas dos posiciones: la creencia de que el cambio del número del sujeto permite pasar de una concepción individualista a una colectivista. Critica a Spengler replicando que su explicación en realidad no explica nada, ya que la fabricación de bicicletas también podría ser considerada una expresión del alma propia de cada cultura.

Heidegger se detiene especialmente en este problema porque sostiene que es un signo de que la forma de pensar del siglo XIX sigue vigente entre muchos intelectuales y afirma que no habría nada más indicado para denominar esta concepción que la palabra «liberal». Evidentemente, ello es todo un desafío planteado por Heidegger, pues está denominando así a dos importantes intelectuales de la extrema derecha y notorios antiliberales. ¿Cuál es el fundamento de esta imputación? Afirma que el rasgo principal de esta manera de pensar está en que se sitúa fuera de lo que juzga y piensa, hace de ello un simple objeto de su opinión. La consecuencia de ello es que la poesía se convierte en un fenómeno más entre otros «fenómenos de expresión». Habría un alma que «burbujea» por detrás de la expresión y que constituye su causa. La conclusión, según Heidegger, es que así no se puede distinguir entre la poesía y el ladrido de un perro, que es también una expresión⁷³.

A partir del rechazo de Heidegger a considerar a la poesía como expresión del alma de un pueblo, podría pensarse que ello también significaría que no se puede considerar a la poesía de Hölderlin como expresión del alma alemana (lo cual implicaría que nuestra hipótesis de lectura es incorrecta). Para evitar caer en esta confusión, se debe atender al cuestionamiento que Heidegger hace de la idea de poesía como expresión, a la cual prácticamente considera sinónimo de funcionalización de la poesía. Heidegger rechaza considerar a la poesía como un «producto» o como un mero «fenómeno de expresión». Las nociones de «expresión» y de «función» sólo permiten una consideración puramente externa de la poesía, de la cual se pueden tener «opiniones» o «juicios», sin por ello comprender el sentido pleno de lo que se manifiesta en ella (lo cual no debe entenderse como otra forma de «expresión», sino como «configuración»). Heidegger reconoce que la poesía es una construcción lingüística, en la que encontramos sentido y belleza, pero ella no

Vittorio Klostermann, 2001, p. 209.

es solamente eso ni puede explicarse a partir de la belleza de la construcción o del sentido de sus versos, del mismo modo que ni la psicología del poeta ni la vivencia psíquica supuestamente referida en el poema podría hacernos comprender lo esencial en él.

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

No debemos perder de vista la estrategia de asimilación al liberalismo de las concepciones que pueden presentarse como rivales por parte de Heidegger, afirmando que ellas sólo son posibles si se presupone alguna clase de individuo. Lo relevante no es la naturaleza del individuo (si es persona, pueblo, sustancia, etc.), sino que se *comporta* como tal. En las ideas de «expresión» y de «función» encontramos una individualidad exteriorizándose. El rechazo de Heidegger, en suma, se funda en su rechazo radical a cualquier construcción filosófica que se apoye en la noción de individuo. Para abandonar la manera de pensar del siglo XIX, hay que dejar de considerar a la realidad como compuesta por un conjunto de individuos y al mundo como un conjunto de cosas. La asimilación de «liberalismo» con «individualismo» y, a su vez, la comprensión de este último término en un sentido que no abarca sólo lo social, sino también la constitución de la realidad como tal, permite comprender el sentido político que Heidegger atribuye a la crítica de la metafísica.

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

La cultura y el fomento de la cultura, las asociaciones culturales e incluso los programas culturales sólo existen y sólo tienen sentido allí donde la existencia histórica está bajo el dominio de lo que hoy se denomina "liberalismo".⁷⁴

Heidegger une la «cultura» al liberalismo porque considera que para que una obra de arte devenga objeto de contemplación exclusivamente estética es necesaria su separación del conjunto de sentidos en que se vive y se la pueda considerar de acuerdo a sus pautas de construcción, armonía interna, etcétera. El liberalismo se mantiene en la exterioridad con respecto a aquello que piensa y juzga: la consecuencia es que la verdad y la belleza se

⁷³ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen...*, op. cit., p. 28.

vuelven objetos de la consideración individual. Por eso, afirma Heidegger, sólo para el liberalismo la verdad, el bien y la belleza pueden ser fabricados (*Gemächte*) y por esa razón también pueden tener su correspondiente ministerio, pues supone que ello no implica más que la expresión de un individuo en un objeto que está dirigido a otros individuos. Esa exterioridad permite tratar a la poesía como expresión de una individualidad subsidiada por el Estado, el cual, por medio del fomento, «crea» así lo que entiende por verdad y belleza, es decir, nada, pues las dejó al exclusivo arbitrio individual.

La exterioridad de la existencia liberal (lo que para Heidegger es sinónimo de moderna) se contrapone a la existencia griega, la cual, sostiene, no tenía tiempo para la «cultura». La contemplación del arte desde una perspectiva exclusivamente estética es el síntoma principal de la huida de los dioses, pues la obra ha perdido su unión con lo sagrado y se vuelve externa a la existencia, un objeto que sólo afecta la sensibilidad. Esa es la razón de que Heidegger afirme que la «cultura» surge en la antigüedad tardía, la época de la disolución del Imperio Romano y del paganismo antiguo. Los griegos vivían en la verdad y la belleza, ellas constituían el horizonte de sentido irrebalsable de su mundo, mientras que, a juicio de Heidegger, el hombre liberal (moderno) hace de la verdad y belleza nada más que experiencias, no tiene vinculación esencial con ellas. Esta falta de vinculación esencial es sinónimo de incapacidad para una existencia verdaderamente histórica.

Este último aspecto de la crítica de Heidegger al liberalismo tiene una evidente relación con la noción hegeliana de «eticidad». La diferencia está en que para Hegel el individuo es una fuerza disolvente de la unidad del mundo antiguo, pero esa disolución va ligada a la realización de la libertad en la historia, mientras que Heidegger ve en el individuo una fuerza disolvente en cualquier época y el desarrollo del individualismo en la modernidad es, en última instancia, una incógnita⁷⁵. Esta crítica heideggeriana al liberalismo muestra también una afinidad con la crítica al liberalismo que C. Schmitt toma de J. Donoso Cortés en la *Teología Política*. Allí Schmitt sostenía, siguiendo a Donoso, que el liberalismo se caracterizaba por su incapacidad para decidir⁷⁶. En el momento de la crisis, cuando la decisión se hace inaplazable, el liberalismo debe responder cuál es el bien y cuál el mal, es decir, retomando los términos de Heidegger, debe abandonar la postura externa que mantiene con respecto a aquello sobre lo que piensa y juzga. Para Schmitt, semejante decisión era imposible, pues el liberalismo es el pensamiento de la burguesía, la «clase

⁷⁴ *Ibid.*, p. 99.

⁷⁵ «Pero allí donde el templo, la imagen y el rito (*Sitte*) todavía están presentes y mantienen su existencia por décadas, incluso por siglos y con ello salvaguardan una eticidad (*Sittlichkeit*) activa de los individuos y los grupos, sin embargo, en el fondo, allí ya todo está desligado. Las fuerzas creadoras se desencadenan desde las producciones de los individuos y se procuran su valor como contribuciones al fomento de la cultura y el progreso. Realmente por qué y con qué fin, nadie lo sabe». *Ibid.*, p. 99.

⁷⁶ Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996⁷, p. 66.

discutidora», por tanto, ninguna palabra puede valer como la última, ya que ello afectaría la libertad de expresión. La afinidad de Heidegger con esta posición es más profunda de lo que parece a primera vista, pues lo que Schmitt llama imposibilidad de alcanzar una decisión, es decir, imposibilidad de tomar la decisión que la crisis requiere, Heidegger lo expresa con la referencia a la unión inevitable entre liberalismo, decadencia e incapacidad de una existencia verdaderamente histórica, la cual exige la resolución «propia», el elegirse a sí mismo de todo un pueblo.

Contrariamente a estas concepciones, Heidegger quiere elucidar el ámbito de sentido en que la poesía se revela como instauración del ser de un pueblo. Ello no es sinónimo de «expresión» de un ser nacional, sino que significa que el ser es el sentido instituido y que los hombres lo comprenden en la unión de «tradición» y «misión» que es la historia de un pueblo. Heidegger finalizaba su curso *Lógica* postulando la idea de que la poesía es el lenguaje originario de un pueblo. Con ello, señalamos, Heidegger remite al «lugar» de la instauración del sentido. El significado de la expresión heideggeriana «encontrarse en la esfera de poder (*Machtbereich*) de la poesía»⁷⁷ es comprender qué es lo que se instituye en ella. Este marco de comprensión de la poesía vuelve irrelevante el planteo de cuestiones estéticas, pues el poder de la poesía no concierne más que al plano de la instauración del sentido, es decir, lo que Heidegger llama simplemente «el ser». Esta configuración de sentido instaurada es histórica, por ello sólo puede analizarse temporalmente y como formas de la temporalidad de la existencia de un pueblo. La poesía es entonces un existencial (si se utiliza el vocabulario de *Ser y Tiempo*, que Heidegger paulatinamente abandona en estos cursos), es una forma de ser del ser-ahí, ahora entendido como un pueblo.

La poesía gobierna la existencia de los pueblos

En el capítulo anterior expusimos la tesis de Heidegger acerca de la poesía como lengua originaria de un pueblo. La instauración del ser por el poeta es una idea estrechamente ligada a ésta. Ya señalamos que la pregunta por la instauración del ser es la pregunta por el origen, pues «ser» no es entendido por Heidegger al modo de la metafísica, sino en su carácter temporal. La poesía y el lenguaje son igualmente originarios: ella es la configuración fundamental de la existencia histórica de un pueblo, el lenguaje es el acontecimiento fundamental de la existencia histórica. En el lenguaje el mundo se «abre», es decir, se muestra por primera vez como conjunto de plexos de sentido. El lenguaje es

⁷⁷ *Ibid.*, p. 19.

«diálogo», pero por tal Heidegger no entiende la comunicación en sentido usual, sino la «condición de expuesto» al ente (*Ausgesetztheit*) de la existencia histórica. Ella es la pura facticidad y el lenguaje es el ámbito en que el sentido adviene por primera vez. La poesía lleva a cabo la instauración del ser en lo abierto por el lenguaje, pues en ella se nombra lo sagrado por primera vez. La lengua originaria de un pueblo es aquella constelación de sentido enunciada por primera vez en la poesía y que se extiende como fundamento oculto de su existencia histórica. Heidegger lo expone de la siguiente manera:

El poeta es el instaurador del ser (*Seyn*). Instaurar e instauración significan [...] proyectar por primera vez y por anticipado en su esencia lo que todavía no es. En tanto este instaurar como poetizar es un decir, significa al mismo tiempo: traer a la palabra el proyecto; emplazarlo como decir y dicho, como *la leyenda (Sage)* en la existencia de un pueblo y así dar consistencia a esta existencia por primera vez, fundarla.⁷⁸

El proyecto es traído a la palabra, es dicho como leyenda y como esencia. La existencia de un pueblo se funda sobre este decir. El decir del poeta, en tanto leyenda, es lo que en el curso *Lógica* denominaba *Sendung*, tradición. La palabra alemana *Sage* también puede ser traducida por «tradición». El poeta instaura el ser de una existencia histórica porque funda una tradición en su decir. La existencia recibe consistencia y se vuelve histórica en la tradición. La instauración del ser por el poeta nos explica el instante fundador de lo que en la exposición de la temporalidad en la analítica existencial llamaba el «haber sido» (*Gewesen*) del ser-ahí (sin olvidar que ya no se trata de un ser-ahí individual). La palabra que se vuelve tradición es el fundamento de la existencia histórica de un pueblo, su esencia, pero no es una esencia inmutable, al modo del ser platónico, sino que deviene y constituye el horizonte de sentido de esa existencia, aquello que Heidegger en las obras anteriores denominó un «mundo espiritual».

En *Ser y Tiempo* el proyectarse del ser-ahí es su forma de ser «cabe los entes», un existencial que explicaba el modo en que el ser-ahí «abre» el mundo. El proyectarse es el modo de ser del ser-ahí, él es proyecto «yecto», lanzado. El ser-ahí es siendo anticipadamente como proyección de sentido en el mundo (cura). Habíamos señalado en los capítulos anteriores que Heidegger paulatinamente abandona las problemáticas ligadas de manera más directa a la fenomenología husserliana y, por tanto, abandona en la misma medida la terminología de *Ser y Tiempo*. Sin embargo, en este curso la existencia histórica de un pueblo (al cual Heidegger siempre se refiere con las expresiones «el *Dasein* de un pueblo» o «pueblo histórico») es comprendida a partir de la lógica de los conceptos formulados en aquella obra. En los dos capítulos anteriores hemos analizado los esfuerzos de Heidegger para poder dar cuenta de la identidad colectiva por medio de los conceptos de

⁷⁸ *Ibid.*, p. 214 (énfasis del original).

la analítica existencial. El acto inaugural de la proyección de la esencia por parte del poeta es otra forma de su extensión de esos conceptos a la dimensión colectiva.

A partir de este primer curso sobre Hölderlin la proyección de sentido se convierte en un acto primero y originario, realizado por el poeta, pero de índole colectiva pues esta proyección corresponde a la existencia histórica de un pueblo en su conjunto. Por el contrario, las estructuras de la temporalidad en *Ser y Tiempo* no se originan en un acto de fundación primero, sino que tienen un carácter ontológico, en la medida en que la temporalidad es el sentido del ser del ser-ahí. Recordemos que esa obra presenta al ser-ahí «caído» en la cotidianidad, desde ese «estado de perdido» debe reconquistar su modo de ser «propio», esto es, su temporalidad originaria encubierta por la concepción vulgar del tiempo. Ello no es una *fundación* de sentido, sino que Heidegger todavía está más próximo a la problemática husserliana de la constitución (aunque critique la forma en que su maestro resuelve esa problemática, refiriéndola a un *ego*). Desde la conferencia «La esencia de la verdad» insistirá cada vez con mayor tenacidad en el carácter temporal de la esencia (*Wesen*), lo que significa que el término debe ser comprendido como verbo y no como sustantivo. Este «esenciar» es la posibilidad de pensar la diferencia ontológica (la diferencia entre ente y ser) como historia del ser. El ser se muestra históricamente determinado, es decir, se muestra bajo constelaciones de sentido que lo «desocultan», por tanto, no puede darse algo como el «ser en sí», intemporal y siempre presente. El «desocultamiento» del ser acaece, no puede ser preparado ni previsto, y el ente se muestra bajo una luz determinada.

No es ajena a la concepción expuesta, que es el núcleo de la *Kehre*, la reflexión sobre la voluntad de poder que Heidegger comienza a partir de su lectura de Jünger. La idea originalmente planteada por el escritor en su obra *El Trabajador*, explicando el desencadenamiento y la extensión ilimitada de la voluntad de poder como la causa del desarrollo de la técnica y no a la inversa, como normalmente se acepta, lleva a Heidegger a preguntarse por el fondo de sentido sobre el cual algo deviene lo que es y más radicalmente, a unir esa idea con el resultado de la «destrucción» de la metafísica de *Ser y Tiempo*: el tiempo como fundamento de nuestra comprensión del ser. La extensión de esa comprensión del ser a las nociones de «patria» y «nación» indica el acentuamiento de los rasgos ontológicos de la filosofía heideggeriana. Ella está ligada a la reflexión que orienta su filosofía durante gran parte de la década del treinta y que Klaus Held resume así: «Si los seres humanos entran en el misterio del retirarse [del ser], les es posible adquirir la fuerza para esbozar un nuevo comienzo histórico a través de las tres áreas en las cuales la labor de la creación de un nuevo despertar puede tener lugar: poesía y arte, pensamiento y política. Este nuevo despertar podría formar el origen de una nueva cultura»⁷⁹. Poesía,

⁷⁹ Klaus Held, «Fundamental Moods and Heidegger's Critique of Contemporary Culture», *op. cit.*, p.

pensamiento y política confluyen en la interpretación de la obra de Hölderlin: la poesía ha enunciado lo que todavía no es, el proyecto, el pensamiento lo lleva a la reflexión y la política lo realiza, a través de la fundación de un Estado (el medio por el que un pueblo se conoce a sí mismo, como afirmaba en el discurso rectoral y en la *Lógica*). Held pasa por alto que Heidegger no supone que la entrada en el misterio pueda ser una nueva forma de hacer experiencia del ser abierta a los seres humanos en general, sino que sólo podrán hacerlo a partir de la guía de un «pueblo histórico», al igual que las preguntas de la filosofía tuvieron cabida en la existencia occidental gracias al carácter excepcional del espíritu griego. Si hay tres áreas en las cuales puede despertar una nueva cultura y una de ellas es la política, se hace evidente, luego de indagar las diversas críticas realizadas por Heidegger en ese ámbito, que no cualquier política ni cualquier nación puede llevar a cabo esta tarea.

El «nuevo despertar» es la «verdad histórica» de un pueblo, en la cual se repite a un nivel colectivo el «elegirse a sí mismo» del ser-ahí en la analítica existencialista⁸⁰. La verdad de un pueblo es instaurada por el poeta, pero esa instauración sólo puede ser tal si el pensador y el creador del Estado intervienen:

El temple fundamental (*Grundstimmung*), es decir, la verdad de la existencia de un pueblo, es instaurado originariamente a través del poeta. Pero el ser (*Seyn*) del ente así develado es comprendido y dispuesto como ser, y con ello finalmente abierto, por el pensador, y el ser así comprendido es emplazado en la última y primera seriedad del ente, es decir, en la verdad histórica *determinada y templada* (*be-stimmte*), de modo que el pueblo sea dirigido (*gebracht*) hacia sí mismo como pueblo. Ello acontece a través de la creación del Estado co-rrespondiente (*zu-bestimmten*) a su esencia por el creador del Estado⁸¹

La instauración que tiene lugar a través de la poesía culmina en la obra del creador del Estado. Un pueblo sólo puede elegirse a sí mismo en el Estado correspondiente a su esencia, a la verdad histórica que él encarna. La poesía, la filosofía y la política son las tres fuerzas creadoras de la existencia histórica de un pueblo. Heidegger agrega que pueden actuar durante largo tiempo y sin relación entre sí, por tanto, no pueden ser objeto de cálculo alguno. La acción de estas tres fuerzas es historia en sentido eminente, pues «estas tres fuerzas creadoras de la existencia histórica realizan (*erwirken*) aquello, a lo único que nosotros podemos acordar grandeza»⁸².

En los capítulos anteriores examinamos los cambios de Heidegger acerca de la capacidad de apertura del ser de los templos de ánimo. Hemos visto que en *Ser y Tiempo* la angustia tenía un carácter «señalado», pues permitía comprender la finitud radical del ser-

286.

⁸⁰ «La verdad de un pueblo es esta manifestabilidad del ser a partir de la cual el pueblo sabe lo que él quiere históricamente, en tanto él se quiere, quiere ser sí mismo.» M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen...*, op. cit., p. 144.

⁸¹ *Ibid.*, loc. cit.

⁸² *Ibid.*, loc. cit.

ahí. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica* el tedio profundo se convertía en la clave de acceso a la facticidad pura, que al ser un puro presente en el que el tiempo «no pasa», es un «encontrarse» siendo sin «tradición» ni «misión» (esto es, temporalidad), lo cual es sinónimo de «ro apertura» del mundo, pues no hay sentidos posibles. El tedio implicaba también un pasaje desde el aislamiento radical del ser-ahí en la angustia a la idea de una pérdida de sentido colectivo que englobaba a toda la sociedad. En los textos posteriores, el tedio pasa a un segundo plano y Heidegger utiliza en mayor medida la expresión «condición de expuesto» (*Ausgesetztheit*), la cual no es un temple de ánimo, sino la condición de posibilidad de todo temple, en tanto es un sinónimo de «facticidad». No obstante, al igual que el tedio, la «condición de expuesto» nos pone en el «grado cero» del sentido.

Al comparar esas dos formas con que Heidegger se acerca al fenómeno del «encontrarse» en medio del ente, comprobamos que el tedio profundo implicaba una falta de sentido general que era considerada por el filósofo como un rasgo del ser-ahí contemporáneo. En el discurso rectoral y en el curso *Lógica* hallamos nuevamente el mismo problema, pero elucidado a partir de la «condición de expuesto». Ambos acercamientos tienen en común que remiten a una falta de sentido esencial, que se manifiesta en la «muerte de Dios» anunciada por Nietzsche; se diferencian en que los análisis del tedio profundo, aun cuando remiten a un temple que corresponde a la sociedad en general, presentan al ser-ahí aislado y en un aislamiento radical (que no es el abierto por la angustia, que posibilita empuñar el propio ser) carente de lazos significativos. En la elucidación de la «condición de expuesto», en cambio, Heidegger ya no remite al ser-ahí, sino que la refiere a la existencia histórica de un pueblo y su fundación por un poeta. La comparación revela una diferencia significativa: en 1929 la «muerte de Dios» era asociada con el tedio profundo y la falta de una «opresión esencial», es decir, la opresión de la falta de opresión y la desaparición de todo misterio; en 1934 ella se trasluce en la «condición de expuesto» del ser-ahí, la facticidad humana sometida al abandono en medio del ente, pero al mismo tiempo ya no tomada por el tedio profundo, sino expectante por la posibilidad del «nuevo inicio».

Desde la metafísica platónica el ser es comprendido como «constante asistencia». El «nuevo inicio» es la posibilidad de un pensar que deje de lado la metafísica y que no la «supere». En sentido estricto, el marco que el pensar heideggeriano construye para pensar el ser no permite hablar de «superación» porque no hay una dialéctica histórica en las formas que el ser se muestra. Teniendo en cuenta que un planteo semejante hace de la historia un proceso sin sujeto y fracturado, se vuelve comprensible que en este curso sobre Hölderlin adquieran tanta importancia las figuras de los fundadores (el poeta, el pensador y el creador de un Estado), las cuales concentran la clave del cambio histórico. Desde sus

primeros cursos en Friburgo, Heidegger se propuso la profundización y crítica de la problemática fenomenológica del otorgamiento y constitución del sentido por parte de la conciencia. Ella lo llevó a la transformación de ese problema en el de la constitución del horizonte de sentido de una comunidad, explicándolo por medio de la atribución del inicio de una tradición a una figura fundacional.

Es paradójico que la metamorfosis de la originaria problemática fenomenológica condujo a Heidegger a presentar bajo un vocabulario filosófico nuevo, ideas corrientes en el siglo XIX, como, por ejemplo, la identificación de la nacionalidad con la lengua, la consideración de la poesía como el lenguaje original o la exaltación romántica de la figura del poeta. Sin embargo, al llevar esa identificación hasta un nivel de orden mítico (la puesta en palabra del proyecto y su emplazamiento como leyenda y tradición es *sagrada*), la filosofía heideggeriana se separa de la idealización romántica del poeta, pues la sacralidad de la fundación responde al problema del nihilismo derivado de la «muerte de Dios». La relación del poeta con lo sagrado y su poder instaurador hace que su imagen alcance en la exégesis de Heidegger proporciones míticas en el pleno sentido de la palabra. Con su palabra, el poeta instauro la existencia histórica de un pueblo, es decir, el devenir histórico de una comunidad, y constituye su identidad. El poeta recibe los signos de los dioses y los transmite al pueblo:

La tempestad y el rayo son el lenguaje de los dioses y el poeta es el que sin apartarse debe recibir este lenguaje y emplazarlo en la existencia del pueblo.

La poesía es instauración, fundación activa de lo que permanece. El poeta es el fundador (*Begründer*) del ser (*Seyn*). Lo que nosotros en la cotidianidad llamamos lo real es, a fin de cuentas, lo irreal. Mientras que la señal de los dioses es, como quien dice, empotrada en el cimiento del lenguaje de un pueblo por el poeta, quizás incluso sin que el pueblo lo advierta, el ser es instaurado en la existencia histórica del pueblo, en este ser son depositadas una indicación y una dependencia y en él consignadas.⁸³

El origen de la existencia histórica de un pueblo sólo puede ser sagrado, lo que significa que no puede ser histórico en el mismo sentido en que lo es esa existencia. A partir del emplazamiento de lo sagrado en el lenguaje del pueblo por medio de la palabra poética fundadora, tiene lugar una existencia histórica, pero su origen está en un tiempo esencial, pues es una señal de los dioses. El poeta media entre el tiempo esencial de los dioses y el tiempo cotidiano de la existencia del pueblo. El carácter instaurador de la palabra poética en el lenguaje originario es una creación desde la nada, ya que, de acuerdo a la manera en que Heidegger lo presenta, se conforma a partir de lo no humano. Heidegger piensa la figura de los creadores como pertenecientes al «entre» (*zwischen*) e identifica a éstos con los semidioses, ya que habitan ese «entre». Los dioses que dan la «señal» emplazada por el

poeta en el lenguaje *necesitan* de la existencia histórica de un pueblo que los reconozca. Ellos no son la causa del inicio, sino que los dioses sólo encuentran su lugar a partir de que un pueblo los reconoce. El origen de la tradición sólo puede ser, para Heidegger, lo sagrado, que es así, inescindiblemente, el fundamento de lo político. El origen de lo político está en la decisión del fundador de *sacralizar* la tierra. La poesía es el ámbito en que ello se lleva a cabo.

La tierra será aquí aprehendida de antemano en la claridad de un saber que pregunta por la tradición histórica de un pueblo [...] La tierra como tierra natal ha sido preparada para los dioses. A través de esta preparación ella será por primera vez patria [...] ⁸⁴

No puede haber patria si la tierra cae en el «ateísmo», es decir, si se la entiende como simple domicilio, recurso natural, todo lo cual hace que deje de ser sagrada. Ello implica que el carácter del saber cuestionador sea paradójico, pues de antemano sabe que la pregunta por la tradición tiene que revelar el tiempo esencial de los dioses en la tradición histórica de un pueblo, es decir, en su lenguaje. La pregunta por la tradición sólo puede ser celebratoria y debe reafirmarla, de otro modo, se convertiría en un saber «ateo», que disuelve la patria en lo secular. Habíamos señalado que el principio a partir del cual Heidegger piensa lo político es la «muerte de Dios». La referencia al ateísmo no debe hacer pensar que ella ha sido cancelada, por el contrario, el fundamento último de la patria, siendo lo sagrado, es a la vez, el abismo, la dimensión inalcanzable para el cálculo de causas (*Verrechnung von Ursache*). Lo sagrado se presenta sólo como huida de los dioses, por eso el «temple fundamental» ⁸⁵ (*Grundstimmung*) de la poesía de Hölderlin es el «duelo sagrado».

El tiempo esencial de los creadores es el mismo que el de los dioses y sus señales, el tiempo del origen de un pueblo. *Ser y Tiempo* enseñaba que la temporalidad es el fundamento de nuestra comprensión del ser. El tiempo esencial postulado por Heidegger como condición de la existencia histórica es análogo a la temporalidad «propia» de *Ser y Tiempo*. La existencia histórica de un pueblo no puede explicarse a partir de un conjunto de causas empíricas ni entenderse como el mero transcurrir temporal propio de la crónica, al igual que el tiempo vulgar era la forma «impropia» de la temporalidad, de allí la inversión entre «realidad» e «irrealidad» que Heidegger realizaba en el párrafo citado más arriba:

[e]ste tiempo originario, histórico es [...] el tiempo de los poetas, de los pensadores y de los fundadores de Estados, esto es, de aquéllos que fundan y justifican la

⁸³ *Ibid.*, pp. 30 y 33.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 104.

⁸⁵ Heidegger asocia su propio concepto de «temple de ánimo» (*Stimmung*) al concepto hölderliniano de *Grundstimmung*, que el poeta utiliza para señalar el tono predominante en un poema (lo patético, lo heroico, etc.). De esta forma, el «temple fundamental» es el modo en que el poema «abre» el mundo, al modo en que el ser-ahí lo hacía. Acerca de la *Grundstimmung* según Hölderlin, cf. «Über den Unterschied der Dichtarten», en Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, *op. cit.*, pp. 413-420.

existencia histórica de un pueblo. Ellos son propiamente los creadores⁸⁶

Toda vez que Heidegger utiliza los términos «comunidad» y «pueblo» los entiende de manera inmediata en el sentido de «nación». A la base de toda esta idealización neorromántica de la figura del poeta que acabamos de exponer está el supuesto siguiente: si queremos explicar la identidad colectiva, el hecho originario es la idea de nación como comunidad de sentido compartido. Sólo una comunidad que puede considerarse a sí misma como nación constituye una existencia histórica. El ser instaurado por el poeta deviene nación en la tradición y la misión de un pueblo. Ello es posible, como acabamos de ver, porque Heidegger considera que la nación no tiene una historia en el sentido usual de la palabra: esta comunidad de sentido fue fundada, pero su fundación no puede ser computada en el tiempo, sino que remite a una palabra y a un tiempo esenciales. El tiempo del origen de los pueblos y, por tanto, el tiempo de su «mundo espiritual» es un tiempo esencial.

La huida de los dioses y el duelo sagrado

Al inicio del curso, Heidegger explica que el poema *Germania* «señala» hacia el origen, «lo más lejano y lo más arduo». La dificultad del origen, en su retiro, es para Heidegger precisamente una prueba de su vigencia y actividad. El carácter oculto del origen nos presenta nuevamente la impronta fenomenológica de su reflexión sobre el inicio. En *Ser y Tiempo* mostraba que la utilidad del instrumento sólo se presenta una vez que éste ya no es capaz de realizarla. El fin propio del útil es su sentido para nosotros, su lugar en un plexo de significaciones. La falta de utilidad implica la ruptura de las remisiones y, en consecuencia, la separación del útil de su carácter habitual. Se podría afirmar que a causa de su disfunción, nuestra relación con el útil se ha vuelto «teórica», puesto que sólo puede ser objeto de contemplación: es necesario dirigir la atención hacia él mismo y no absorbernos en su función para descubrir lo que no marcha. La observación es la que permite que salga a la luz nuestro saber «preontológico» sobre él, que de otro modo permanece oculto en el uso.

De esta manera Heidegger explica que las remisiones de sentido que constituyen un mundo sólo pueden hacerse presentes una vez que hemos dejado de vivir en ellas y se nos presentan a la reflexión. El origen, en tanto señala nuestra procedencia, es lo más lejano porque es lo más difícil de pensar. El pensamiento sólo puede comprenderlo una vez que comienza a alejarse de él. En su interpretación de Hölderlin, Heidegger indica que ésa es

⁸⁶ Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen...*, op. cit., p. 51.

justamente la situación de la existencia histórica alemana. La tierra fue desacralizada porque los dioses han huido de ella. Habitar no es una simple instalación en un lugar. Cuando los dioses «habitaron» la tierra, ella fue sacralizada. La pérdida de sacralidad es su transformación en un *stock* de mercancías, en una pura disponibilidad para el fin técnico que se busque. La «muerte de Dios» y la pérdida de sacralidad de la tierra quedan ligadas por la misma causa: el desenvolvimiento de la voluntad de poder mediante la ciencia y la técnica provocan la huida de los dioses.

Habíamos apuntado que en la obra de Stefan George se encontraba la misma despedida a los antiguos dioses, aceptando, asimismo, el *dictum* nietzscheano. Señalamos también que George hace de Hölderlin el heraldo del «nuevo dios» y que él va unido al futuro alemán. Ello se repite en Heidegger casi textualmente:

[...] gracias a la llegada de los nuevos dioses es asignada a toda la existencia histórica y terrestre de los alemanes una nueva vía y una nueva determinación debe ser creada.⁸⁷

Tanto George como Heidegger descartan la posibilidad de que el cristianismo pueda conformar esa nueva sacralidad: el «dios venidero» no será cristiano. Heidegger sostiene que es un hecho que la religión cristiana ya no es una fuerza histórica que pueda provocar un sacudimiento de la existencia. La religión ya no liga a los hombres ni es capaz de proponer una nueva tarea a un pueblo⁸⁸. La razón de esta impotencia histórica de la religión es doble: en el plano social, el propio interés institucional de las iglesias en mantener sus esferas de influencia, y en el de las ideas, su reducción a la esfera de la individualidad⁸⁹. La religión, a juicio de Heidegger, ha seguido el mismo camino que la «cultura», ambas muestran el vaciamiento de su sentido en su limitación moderna a las ideas y pareceres de un individuo y se han convertido en instituciones «edificantes».

Sin embargo, Heidegger considera crucial salvaguardar la divinidad de los dioses huidos. Para ello, despliega una estrategia argumentativa, típica en su filosofía, y basada en el redoblamiento, por medio de la cual desposee al adversario de aquello que su filosofía parece criticar y carecer, mientras que, según el propio Heidegger, en realidad ella posee de manera plena y es su adversario quien carece verdaderamente. Frente a la acusación de ateísmo que tanto su posición como la de George podrían merecer justamente, Heidegger reformula el significado de «ateísmo»: «ateo» es quien no salvaguarda la divinidad de los dioses, no quien carece de fe. Por medio de este argumento, los creyentes actuales son convertidos en ateos, pues sus creencias no salvaguardan la divinidad de los dioses, ya que

⁸⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 99.

⁸⁹ Este último argumento es coincidente con las afirmaciones de Carl Schmitt acerca de la transformación de la religión una vez que queda subsumida en la esfera privada como resultado de la Reforma protestante. Cf. Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus...*, *op. cit.*, pp. 47-49.

no se hacen cargo de que Dios ha muerto, los dioses han huido y la tierra fue desacralizada. Sólo el renunciamiento forzado a los antiguos dioses (a la antigua divinidad, clara referencia al cristianismo), puede salvaguardar lo divino en la tierra. El ateísmo, en consecuencia, no es la falta de fe, sino la indiferencia del agnóstico hacia lo divino o la incapacidad de dudar del creyente. En ambos casos Heidegger encuentra que la relación con lo divino queda suspendida: el agnóstico porque el problema no le preocupa y el creyente porque sigue manteniendo una seguridad que el mundo en que encontraba su sentido ya ha perdido. Ni uno ni otro realiza «el duelo sagrado»⁹⁰, ya que no se han planteado explícitamente la necesidad de renunciar a la antigua divinidad. Por supuesto, desde este punto de vista, ateo por antonomasia es el mundo moderno, en el cual ha desaparecido el misterio (como lo había establecido en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*). Sólo son capaces de hacerse cargo del «duelo sagrado» quienes dudan: ellos asumen en su propia existencia la desaparición del mundo en que el misterio era una fuerza viviente, y no quienes no lo hacen, transformando el problema de lo sagrado en una mera opción personal por lo divino.

El «duelo sagrado» es el temple fundamental de la poesía de Hölderlin: en ella encontramos el renunciamiento por anticipado a los antiguos dioses. El «duelo sagrado» es la renuncia que, salvaguardando la divinidad de los dioses huidos, permite el advenimiento del dios venidero; de allí que no deba entenderse como una actitud nostálgica con respecto al pasado, sino como el mantenerse firme en el propio ser⁹¹. De la interpretación de Heidegger se deriva que la poesía de Hölderlin responde por anticipado a la proclamación de la «muerte de Dios» por Nietzsche. En el discurso rectoral Heidegger se preguntaba:

[...] nuestra más propia existencia está ante un gran cambio, si es verdad lo que decía el apasionado buscador de Dios, el último gran filósofo alemán, Friedrich Nietzsche: «Dios ha muerto», si tenemos que tomarnos en serio este abandono del hombre actual en medio del ente [...]»⁹²

La pregunta de Heidegger es meramente retórica y su propio discurso anuncia este «gran cambio», ya que es evidente que acepta la verdad de lo que dijo Nietzsche. El «duelo sagrado», en tanto significa mantenerse firme en el propio ser, corresponde a la forma en que Heidegger se representa heroicamente al pueblo. Abandonado en medio del ente, es decir, en su «condición de expuesto», espera el «gran cambio» (otra forma para nombrar el «nuevo inicio»). Mientras transcurren los «tiempos de escasez» (el tiempo que media entre el de los dioses huidos y el de los venideros), el mantenerse en el propio ser es la autoafirmación que Heidegger esperaba de la nación y que Hölderlin anunció al renunciar anticipadamente a las antiguas divinidades.

⁹⁰ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen...*, op. cit., p. 95.

⁹¹ *Ibid.*, p. 94.

⁹² «Die Selbstbehauptung der deutschen Universität», en Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse...*, op. cit., p. 111.

En el análisis de la poesía de Hölderlin, el texto de Heidegger conforma lentamente una confrontación entre los que rechazan el «duelo sagrado», que, conscientemente o no, siguen apegados al cristianismo y al liberalismo, esto es, a las dos formas de pensamiento que sostienen una concepción individualista del hombre como la que caracteriza a la modernidad, y los que anuncian el «nuevo inicio». La poesía de Hölderlin define así un ámbito esencial, un lugar metafísico, en el cual el «nuevo inicio» tendrá lugar. Heidegger lo anuncia de un modo programático:

La poesía de Hölderlin no es para cualquiera ni para los estetas. Hölderlin es aquél que anuncia y llama, a quienes concierne, a los mismos que están emplazados (*gestellt*) en una vocación como constructores en el nuevo edificio del mundo. Este mundo histórico sólo puede sobrevenir si previamente la poesía deviene para ellos un poder de su esencia y si esta poesía se conforma en la dureza y determinación del saber pensante-cuestionador (*denkerisch-fragenden Wissens*)⁹³

Se hace evidente que, más allá de cierta vaguedad en la formulación, la poesía de Hölderlin tiene una significación política manifiesta para Heidegger: ella es *poder en su esencia*. La poesía hölderliniana anuncia lo que es propio de la existencia histórica que deviene. La «tierra de la patria», como suele expresarse Heidegger, ha sido sacralizada por la palabra del poeta. Ello significa que lo divino ha adquirido una nueva forma, la cual, al estar ligada al origen y a la tierra, está ligada a la patria. Esa es la razón de que el origen señalado por la poesía de Hölderlin sea la *Germania*, a la cual Heidegger identifica con «nuestra patria»⁹⁴. De esta forma, Heidegger no está proponiendo una nueva «patria», diferente de la que su auditorio podía asociar con ese término: lo que propone es un nuevo significado para el término *Germania*, es decir, *Alemania*. Este nuevo mundo que tiene que devenir no se contradice con la nueva experiencia del ser a que alude durante el transcurso del curso utilizando para ello la misma grafía del término que Hölderlin: *Seyn*. el carácter metafísico de la elucidación heideggeriana no justifica la suposición de que su referencia última sea la idea de nación alemana, tal como había sido conocida hasta entonces. El hecho de que Heidegger reflexione sobre ella implica la búsqueda de un nuevo sentido, lo cual, a su juicio, también significa una nueva manera de manifestarse del ser. Sin embargo, no hay motivos para pensar que dicha experiencia del ser, unida, como se ve, estrechamente a una reflexión sobre el carácter de ser de la alemanidad, no tenga un sentido eminentemente político, y que dicho sentido sea necesariamente contradictorio con las ideas del nacionalsocialismo.

Contrariamente a lo que se plantea en la exégesis de la filosofía de Heidegger, de la cual vimos el ejemplo paradigmático proporcionado por el comentario a este curso de Suzanne Ziegler (su editora), el «nuevo inicio» o «el otro inicio» (pueden encontrarse las dos

⁹³ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen...*, *op. cit.*, p. 221.

expresiones en los textos de Heidegger) está profundamente ligado a la política. Al igual que ocurría con el planteo final de *El Trabajador*, en el cual el imperialismo alemán en Europa constituiría al mismo tiempo el sueño de los cosmopolitas y daría comienzo a una nueva configuración de la existencia humana bajo la figura del trabajo, Heidegger asocia inescindiblemente el nuevo mundo que deviene, el dios venidero y la «repetición» por parte de los alemanes del inicio griego. Habíamos señalado que el discurso rectoral augura un próximo hundimiento de la cultura occidental, el cual se correspondía a la ruina futura de la civilización capitalista que Jünger anunciaba.

La promesa contenida en la poesía de Hölderlin tiene en la interpretación heideggeriana, y como ya antes la había tenido en la de Stefan George, un claro sentido escatológico. La realización de esta escatología es la política más alta. Heidegger no se diferencia de estos dos autores en su identificación de una nueva constelación del ser con la égida futura de Alemania. De allí el fuerte tono anticristiano del curso, el cual no lo es tanto por lo que expone en el curso como crítica al cristianismo (aunque Heidegger no se priva de hacerlo en algunos pasajes), sino por toda la tarea de liquidación de la religión cristiana que implica el «nuevo inicio». Heidegger no lamenta la desaparición de la eticidad en que la religión formaba parte del orden del ser y no de la interioridad, ve en ello una forma de manifestarse el ser a cuyos últimos estertores estamos asistiendo. Si recordamos la advertencia que figuraba al inicio del curso, se comprende en su pleno sentido el carácter anticristiano (y no ateo, como el mismo Heidegger lo señala) del «nuevo inicio»: hay que dejar de lado toda ocupación «historizante» con la poesía de Hölderlin, todavía fuera de tiempo y espacio (Heidegger repetía que Hölderlin había venido con demasiada anticipación), para fundar el comienzo de «otra historia», la historia en que se decidirá la huida o el advenimiento del dios.

El «nuevo mundo» no se hará por sí mismo. Recordemos que en la *Lógica* Heidegger definía la época actual como caracterizada por su «pereza histórica». Allí afirmaba que los templos de ánimo determinan a los hombres en general, a los grandes y a los pequeños, y las obras que ambos realizan, les corresponden:

La diferencia entre grandes y pequeños templos de ánimo consiste en que los grandes templos de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*) son más poderosos cuanto más ocultos actúan. Son tanto más poderosos cuando se manifiestan en la creación propia de un hecho o una obra. Una gran obra sólo es posible desde el templo de ánimo fundamental, en última instancia desde el templo de ánimo fundamental de un pueblo.⁹⁵

La obra que la poesía de Hölderlin llama a realizar es una gran obra para el pueblo alemán.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁹⁵ M. Heidegger, *Logik als die Frage...*, *op. cit.*, p. 130. En este curso Heidegger ya ha reemplazado el término *Stimmung*, que utilizaba en *Ser y Tiempo*, por *Grundstimmung*, que como ya señalamos, procede de la poética de Hölderlin.

Este pueblo debe «[...] avanzar hacia la esfera de poder de la poesía hölderliniana, aunque sea para allí prepararnos (*rüsten*) para despertar la disponibilidad a la poesía como tal, es decir, como poder esencial de todo gran mundo histórico-espiritual (*geschichtlich geistigen Welt*)»⁹⁶.

El temple de ánimo de la poesía hölderliniana, el «duelo sagrado» es despertar a la disponibilidad para la gran obra de recrear el «nuevo inicio». Este temple está oculto en esa obra y los alemanes no lo han escuchado hasta ahora. Heidegger se propone despertarlos a esa disposición. La comprensión del temple de ánimo fundamental oculto en la poesía de Hölderlin implica que «[...] el pueblo previamente se aventure hacia la más íntima necesidad de su existencia (*Dasein*), para crear así por primera vez el espacio y la posibilidad de una resonancia para su poesía». No hay posibilidad de que ello ocurra sin «librarse primero al terror y abandono, que amenazan de todas partes al ser-ahí occidental (*abendländische Dasein*) y que, a pesar del cristianismo y las Iglesias, permanentemente la empujan hacia el abismo»⁹⁷. El «duelo sagrado» y la salvaguarda de la divinidad de los antiguos dioses se enfrentan necesariamente al cristianismo porque implican una esperanza de orden opuesto a la del cristianismo. La existencia añorada en el «nuevo inicio» es la que asume que permanentemente se dirige hacia el abismo, pues no rehuye al abandono ni al terror. La necesidad de Heidegger de salvaguardar la divinidad en un mundo de donde ha huido se muestra difícil de conciliar con el nihilismo de la «condición de expuesto», cuya asunción considera inevitable para estar en la disponibilidad del «nuevo inicio», de otro modo es imposible que el pueblo devenga «pueblo histórico»:

Sólo un pueblo histórico es verdaderamente un pueblo. Pero es histórico si él acontece a partir del fundamento (*Grunde*) del medio (*Mitte*) del ser, si el «entre» es ahí, si los semidioses, los creadores, realizan el acontecer como historia.⁹⁸

El «lugar metafísico» de la poesía de Hölderlin

Llegamos así a la conclusión del curso: determinar el «lugar metafísico» de la poesía de Hölderlin. Comprenderlo significa dilucidar la determinación histórica del poema *Germania*. Sin embargo, el título es utilizado por Heidegger en un doble sentido: la determinación histórica alude tanto a la dilucidación de la referencia del poema como a la del «ser-ahí alemán» a través del significado metafísico de la *Germania*. Habíamos señalado que Heidegger, al igual que otros autores durante la época de entreguerras, veía

⁹⁶ Hölderlins Hymnen..., op. cit., p. 222.

⁹⁷ Ibid., loc. cit. (énfasis nuestro).

⁹⁸ Ibid., p. 284.

en la obra de Hölderlin una clave para la comprensión de la especificidad del *Dasein* alemán. El título del poema de Hölderlin, en consecuencia, no sólo designa a una sacerdotisa en la cual el poeta simboliza al pueblo alemán, sino que además el poema muestra, en una hermenéutica adecuada (esto es, el análisis que hace del poema), la esencia de lo alemán. Heidegger afirma que la historia es siempre la historia de un pueblo determinado; en este poema, por tanto, se trata de la del pueblo de este poeta, que recibe en un lugar el encuentro amistoso (*Begegnisse*) con los dioses y así, con su palabra instaure la morada de los hombres en la tierra. En consecuencia, la historia que de este modo se funda es la del pueblo de este poeta: la historia de la *Germania*⁹⁹.

El poeta, caracterizado como semidiós por Heidegger, pues habita en el «entre» (*Zwischen*), es un «medio mediatizante» (*vermittelnde Mitte*) entre los dioses y los hombres. Este «medio» es el medio del ser mismo (*die Mitte des Seins selbst*), el ser de los semidioses, el ser del hombre, del poeta. A partir de este «medio» y en él, se funda una historia. El único modo en que esto puede ocurrir, según Heidegger, es que «[...] este mismo pueblo funde e instaure su ser-ahí (*Dasein*), esto es, que nombre el ser (*Sein*) por primera vez y originalmente, instaurándolo poética y pensantemente»¹⁰⁰. Para que tenga lugar esta instauración debe abrir de nuevo y decir originalmente y en primer lugar, «[...] la Madre, la Tierra misma»¹⁰¹. La historia se despierta en esta nominación, porque en ella resuena poéticamente lo divino huido y es uno con el futuro. A partir de ello, el ser-ahí accede al «medio del tiempo» (*Mitte der Zeit*), pero sólo a partir de esta nominación que sacraliza la Tierra, pues ella no es una simple referencia, sino la «Madre», es decir, el origen del acontecer del pueblo histórico.

Aunque Heidegger no lo especifica, esta reflexión sólo tiene sentido si el ser-ahí del que se trata es el de un pueblo, pues sería imposible referir este acontecimiento a un ser-ahí aislado, al modo de *Ser y Tiempo*. Si recordamos la forma en que Heidegger explicaba el acontecer del pueblo mediante el «gestarse-con» del ser-ahí con su «generación», comprobamos que las concepciones ontohistóricas del filósofo se han transformado. La primera nominación que acaece por la poesía establece la morada del hombre, abriendo el horizonte a partir del cual el ente se muestra tal como el hombre lo conoce. El pasaje sobre el lenguaje en las últimas páginas del curso *Lógica* es la primera formulación de esta idea por parte del filósofo¹⁰²: sólo a partir de la constitución de un «mundo espiritual», que como tal es histórico, tiene lugar la existencia histórica de un pueblo, o como el filósofo afirma en otras ocasiones, un «pueblo histórico».

El hecho de que la fundación e instauración del ser por el poeta es el inicio de la

⁹⁹ *Ibid.*, p. 288.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 289.

¹⁰¹ *Ibid.*, loc. cit.

historia de un pueblo, muestra a las claras el «nacionalismo metodológico» de Heidegger¹⁰³. La conceptualización con que construye su teoría de la historicidad, posterior a *Ser y Tiempo* no puede prescindir del *factum* de la nación, cuya existencia es para Heidegger algo dado, pero no en un sentido meramente positivista, sino lo dado que se ha constituido históricamente en la relación entre «tradición» y «misión», como hemos visto en el capítulo anterior. No obstante, no hay que perder de vista que si el filósofo se detiene en estos fenómenos para poder dilucidar el acontecer histórico, es porque la tradición constituida como pueblo-nación es para él un fenómeno originario; por lo tanto, se debe elucidar cómo es posible ontológicamente que se «abra» el horizonte de sentido que enmarca el «mundo espiritual» de un pueblo.

La historia significa, en última instancia, historia de los pueblos. Pero, como vimos en los pasajes sobre la historia que citamos del curso *Lógica*, el filósofo entiende la historicidad en dos niveles: en un sentido general, la historia pertenece al ser del hombre en tanto es «acontecer», no porque sea el fluir del tiempo hacia el pasado, como creía el historicismo. De esta concepción se deriva que el ser del hombre es histórico, como Heidegger afirma repetidas veces, y de forma cada vez más radical desde *Ser y Tiempo*. Ahora bien, si lo propio del hombre es el acontecer, es decir, el establecimiento de una tradición, la cual significa proyección de sentido hacia el futuro de toda una comunidad, habría que concluir, como hace el filósofo en un primer balance provisional de su concepción, que con este «[...] concepto de historia podemos decir que incluso un pueblo “sin historia” tiene historia»¹⁰⁴.

Ese primer nivel general de historicidad, propio del ser humano, se revela demasiado abstracto a la hora de determinar la forma concreta en que la historia acontece. El ejemplo citado en el capítulo anterior, acerca del «carácter histórico» del encuentro entre Hitler y Mussolini, nos mostraba un segundo nivel de historicidad, el cual ya no se refiere a las condiciones ontológicas que en el ser-ahí posibilitan la conformación del acontecer histórico, sino la forma concreta en que un hecho se proyecta hacia el futuro a través de las posibilidades en él implícitas. Por ello, en el curso sobre los himnos de Hölderlin, en lugar de ocuparse de la elucidación de los niveles ontológicos de temporalidad en los estratos mineral, natural y humano, como había hecho en la *Lógica*, Heidegger estudia el acontecimiento extraordinario que constituye lo histórico de manera concreta: la palabra instauradora del poeta. Es en este segundo nivel de historicidad que un «pueblo histórico» se conforma, dando origen a la sucesión de hechos que encuentran su sentido bajo la forma de una herencia, es decir, de la tradición, y que, como tal, es grávida de futuro, porque, como Heidegger había afirmado, la «resolución» que realiza la «repetición» sólo puede

¹⁰² Cf. más arriba, p. 253.

¹⁰³ Acerca de esta noción, cf. más arriba, p. 19.

¹⁰⁴ M. Heidegger, *Logik als die Frage...*, op. cit., p. 89.

tener lugar como «conservación venerante».

De este modo se vuelve visible que la diferencia entre el primer y el segundo nivel de historicidad elucidados por Heidegger reside en que los pueblos «sin historia», al contrario de los «pueblos históricos», no constituyen naciones, pues aunque en aquellos haya un horizonte de sentido que, como tal, sólo puede ser temporal, la historia se diferencia de lo meramente temporal en que en ella tiene lugar lo extraordinario¹⁰⁵. La constitución de una tradición que devenga en el modo de ser de un pueblo, es decir, una nación, es así el nivel último de la historicidad que puede alcanzar la teoría de Heidegger. Toda historia, afirma el filósofo, es historia de un pueblo, lo que significa propiamente que no hay historia allí donde no se haya constituido una nación, pues si entendemos esta frase en un sentido lato, nunca podremos pasar del primer nivel de historicidad, puramente abstracto, ya que aunque todos los pueblos tengan una historia, no todos son «pueblos históricos».

Este pueblo del poeta es, indica Heidegger para que no haya lugar a dudas, «el ser-ahí histórico alemán». Pero en los últimos versos del poema de Hölderlin se presenta una dificultad política ineludible, pues la *Germania* es presentada como la sacerdotisa que «brindas, *desarmada*, tus consejos / en torno a reyes y pueblos»¹⁰⁶. El filósofo se detiene especialmente en el hecho de que *Germania* está desarmada. Previene toda mala interpretación, afirmando que la ausencia de armas no significa debilidad ni rendición¹⁰⁷. Por el contrario, sostiene, su significado es, en realidad, la «grandeza histórica» que no necesita de la defensa ni de la resistencia, porque vence por su propio ser-ahí. La existencia histórica de este pueblo se realiza haciendo su camino, allí su ser-ahí encuentra su fundamento. Pero este camino es también el camino para los otros pueblos, pues la *Germania* no necesita de pedanterías ni doctrinas, ni palabras, ni dar consejos: sólo «aquél mostrar más poderoso y más inmediato» de estar *en camino*. Por ello no puede comprenderse este camino como exclusivo de un pueblo, sino que éste indica a los otros aquello que ha sido abierto. Heidegger insiste en que la existencia histórica que se desprende del poema de Hölderlin no es la del lugar común, la de la «[...] Alemania de los poetas y pensadores, tal como la

¹⁰⁵ «Lo propiamente histórico está siempre en el anuncio (*Künderschaft*) del instante eminente (*großen Augenblick*) y de su poder revolucionario del acontecer en su totalidad que reúne en sí, pero no allí donde corrientemente se busca la historia [...], *Ibid.*, p. 159.

¹⁰⁶ «[...] wehrlos Rat gibst rings / Den Königen und den Völkern», (nuestro énfasis). Con este pasaje del poema *Germania* ocurre lo mismo que con los comentarios del *Hiperión* sobre los alemanes, citados por W. Michel (cf. más arriba, p. 263): se revelan especialmente refractarios a una interpretación nacionalista como la que ambos autores desarrollan, ya que le imponen al texto una voluntad de afirmación nacional, completamente ausente en Hölderlin, para quien ni siquiera existía un Estado-nación alemán que pudiera ser afirmado.

¹⁰⁷ Recordemos que Heidegger dictó este curso en 1934, cuando todavía estaba vigente la cláusula del tratado de Versalles que limitaba el ejército alemán a cien mil hombres y le impedía tener una serie de armamentos (como tanques, acorazados, etc.) y que constituía uno de los escándalos mayores de ese tratado a los ojos de los nacionalistas. La referencia de Heidegger a esa situación es, por tanto, transparente.

imagina y desea el resto del mundo [...]»¹⁰⁸. Por el contrario, son los poetas y los pensadores quienes irrumpen en los abismos del ser, sin contentarse con una racionalidad de sentido común, y hacen aparecer nuevamente al ente y se mantienen frente a él.

El «nuevo inicio» del pensar del ser se muestra inseparable de la historia que se instaura en la poesía de Hölderlin. A diferencia de Nietzsche, cuya filosofía liquida la tradición metafísica occidental, la obra de Hölderlin, a juicio de Heidegger, apunta más allá del ajuste de cuentas con la tradición recibida. La nueva experiencia del ser se abre a partir de lo que la poesía de Hölderlin vuelve manifiesto: hace aparecer nuevamente al ente y guarda la divinidad de los dioses huidos en un nombrar que, asimismo, funda la historia futura del pueblo al que pertenece el poeta: el pueblo alemán.

Pero para que el «medio del tiempo» tenga lugar, es decir, para que comience la historia del «nuevo inicio», deberá ganarse «[...] la libertad y el empeño de la esencia alemana por medio de la lucha»¹⁰⁹. Para explicar de qué lucha se trata, Heidegger cita la carta de Hölderlin a su amigo Böhlendorff, fechada el 4 de diciembre de 1801. En ella el poeta se pregunta cuáles son los caracteres propios de los griegos y encuentra que «nosotros no aprendemos nada más dificultosamente que servirse libremente de lo nacional». La dificultad en disponer de lo nacional explica, por ejemplo, que los griegos hayan sido maestros exiguos (*weniger*) del *pathos* sagrado, precisamente porque les era innato. Por el contrario, afirma Hölderlin, si a partir de Homero son sobresalientes en el don de la exposición es porque «este hombre extraordinario» supo conquistar «la sobriedad junoniana occidental» para su «reino de Apolo». Por ello Hölderlin concluye que lo que es propio también debe ser aprendido, así como lo que es extranjero.

Heidegger sostiene, a partir de esta observación del poeta, que lo que es innato (lo que ha sido dado en herencia) y lo que es encomendado (*aufgegeben*), son atribuidos de manera diferente «[...] al pueblo *determinado* a la historia»¹¹⁰. La «determinación histórica» consiste, en consecuencia, en transformar lo innato, lo nacional, en lo encomendado. Esto significa, según Heidegger, la expresión de Hölderlin «servirse libremente de lo nacional». Sólo así se crea el «espacio de juego» en que lo nacional, libremente, se realiza en la historia. Para que haya historia, tiene que darse este libre juego de lo nacional, de otro modo, éste permanece como «algo ahí», una condición necesaria, pero no suficiente para que se realice la historia.

A partir de esta comparación de Hölderlin entre lo que es propio de un pueblo y lo

¹⁰⁸ Y agrega: «los simples soñadores, alejados de la realidad, a quienes en los momentos decisivos es fácil convencer y son tomados por el resto como chiflados», M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen...*, *op. cit.*, p. 290.

¹⁰⁹ *Ibid.*, *loc. cit.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 292 (énfasis nuestro). En el curso *Lógica*, Heidegger contraponía, atribuyéndoles este mismo sentido, «envío» (*Sendung*) y «misión» (*Auftrag*), cf. más arriba, p. 249.

conquistado por éste, Heidegger establece una oposición de esencia entre el ser-ahí griego y el alemán. ¿Cómo es posible alcanzar los rasgos esenciales de la existencia histórica de un pueblo? Heidegger responde que el poeta, «[...] hace experiencia del ser en su totalidad a partir del fundamento de la necesidad»¹¹¹, y por ello puede comprenderlos. En este punto la mimetización entre el poeta y el pensador ya es completa: Heidegger atribuye «al poeta» aquello que es propio de la filosofía: la comprensión del ser en su totalidad. En el texto queda indefinido si esta comprensión sólo se refiere a la obra de Hölderlin o se trata de un privilegio de la poesía en general; de todos modos, si recordamos que el filósofo había calificado al poeta romántico como «poeta del poeta», queda sobreentendido que la poesía de Hölderlin realiza esa comprensión en su forma más alta.

Por medio de lo que en cada pueblo se presenta como lo propio y lo conquistado-encomendado se captan los rasgos esenciales de su existencia histórica: lo propio¹¹² es ser capaz de ser alcanzado por el ser en su totalidad¹¹³, lo conquistado-encomendado es el poder-comprender (*Fassenkönnen*) el ser en la exposición operante (*erwirkende*) del ente. Definidos de este modo, cabe preguntarse en qué pueblos pueden encontrarse estos rasgos. De acuerdo a lo que hemos expuesto sobre los niveles de historicidad en el curso *Lógica*, sabemos que no todos los pueblos alcanzan el rasgo de «pueblo histórico»; no obstante, al presentar como esencial de la existencia histórica la contraposición entre lo nacional y lo encomendado, y entendiendo a éstos en función de la comprensión del ser que se desprende del «mundo espiritual» de cada pueblo, se vuelve evidente que para Heidegger sólo hay dos pueblos históricos: Grecia y Alemania.

En consecuencia, la contraposición que Hölderlin realizaba en un sentido puramente estético –pues su preocupación está todavía ligada al problema de si el arte griego ofrece una medida intemporal para todo arte (en la carta antes citada, Hölderlin expresa sus dudas ante esa concepción)–, en la elucidación ontohistórica heideggeriana esos rasgos devienen condiciones esenciales de toda historicidad, que como el filósofo señala, «muestran caminos». Recordemos que, de acuerdo a Heidegger, es el poeta quien instauro el ser de un pueblo por medio de la «leyenda» (*Sage*)¹¹⁴. Ahora bien, la cultura occidental, el mundo espiritual de la humanidad europea en que se ha vivido hasta el presente, se funda en el camino mostrado por los griegos. Este camino ha sido abierto por Homero, quien ha instaurado así el ser-ahí occidental:

La existencia histórica del hombre es desde el fundamento portada y dirigida por el ser, que el poeta experimenta anticipadamente, por primera vez ha envuelto en la

¹¹¹ *Ibid.*, p. 291.

¹¹² «Propio» aquí carece de un sentido técnico determinado, pues Heidegger ha abandonado en gran medida el vocabulario de la ontología fundamental de *Ser y Tiempo*.

¹¹³ «[...] das Betroffenwerden durch das Seyn im Ganzen [...]», M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen*, op. cit., p. 291.

¹¹⁴ Cf. más arriba, p. 291.

palabra, y así emplazado en el pueblo. Comprendemos unitariamente este acontecer diciendo: el poeta instauro el ser. Esta instauración del ser ha sido cumplimentada para el ser-ahí occidental por Homero, a quien Hölderlin llama «el poeta de todos los poetas.»¹¹⁵

La historia, que como hemos visto, sólo puede consistir en los acontecimientos fundadores, se presenta así como una sucesión de instauraciones: Homero, de la existencia occidental, Sófocles, de la griega, Hölderlin (a quien Heidegger atribuye el epíteto que éste daba a Homero, duplicando e identificando sus lugares históricos), de la alemana¹¹⁶.

La comparación entre la existencia histórica griega y la alemana, entonces, tiene como objetivo comprender cuáles son los rasgos esenciales del «nuevo inicio». Esta comprensión permite elucidar la nueva época que comienza. Este punto de llegada no se diferenciará demasiado de las conclusiones de *El Trabajador*, aunque no encontraremos en el texto de Heidegger la fascinación de Jünger por la técnica. Los rasgos esenciales de la existencia histórica alemana, a juicio del filósofo, son:

A los alemanes les es dado: el poder-comprender, el aprestar y planificar los dominios y los espacios, el ordenar hasta la organización. Les es encomendado el ser alcanzados por el ser.¹¹⁷

Los alemanes deben poner en obra su herencia de manera que el comprender (*Fassen*) «[...] se ligue, esté determinado y se conforme a la ensambladura (*Fuge*) del ser, que el poder-comprender no se convierta en un fin en sí mismo que transcurra sólo según su propia capacidad»¹¹⁸. En el «nuevo inicio» a los alemanes les es encomendada la «lucha» que encarrile y haga retornar a la disposición del ser la fuerza desatada del conocimiento técnico-científico, que, como Heidegger observa, tiende a funcionar según sus propias pautas y a convertirse en un fin en sí mismo. Si los alemanes no son «alcanzados por el ser», es decir, si no descubren un nuevo pensar del ser que abra el horizonte histórico de forma que el funcionalismo científico-técnico encuentre sus límites, el nihilismo se habrá consumado.

¹¹⁵ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen...*, op. cit., p. 184.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 214-217.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 292.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 293.

Capítulo 10

La búsqueda del orden concreto: *Sobre los tres modos de pensamiento jurídico*

En los capítulos anteriores hemos expuesto las inflexiones nacionalistas que presenta la teoría política de Carl Schmitt. Señalamos que el autor postula la dependencia (directa o indirecta) de los conceptos políticos con las polémicas contemporáneas, las que les dan sentido. Este carácter *situado* de los conceptos políticos implica también una decisión implícita. En el caso de su propia teoría, el antagonismo amigo/enemigo toma pleno sentido si se acepta que la decisión soberana que establece quién es el enemigo político tiene que estar dirigida contra el comunismo, el cual representa a su parecer el mayor peligro que acecha a la forma de vida propia del pueblo alemán. Por lo tanto, si la política en ese momento sólo puede ser pensada en términos de un antagonismo existencial, ello significa que se está en un punto en el que ya no son posibles los compromisos. La imposibilidad de establecer un terreno neutro sobre el cual dirimir los antagonismos como «discusiones» deja fuera del campo de lo político al liberalismo, que en su creencia en la discusión pública se revela anclado en el siglo XIX y anterior a la política de masas.

También hemos visto que el diagnóstico schmittiano acerca de la inminencia del combate final que resolverá este antagonismo tenía una impronta soreliana, en la medida en que en él se expresa la «batalla napoleónica» que esperaba el teórico sindicalista. Pero Schmitt transforma la identidad de los contendientes: para Sorel, el mito de la huelga general acabaría con la sociedad burguesa para instaurar una sociedad de productores; para el jurista alemán la situación contemporánea era la de un «politeísmo de los mitos», pues el enfrentamiento es entre el mito del proletariado y el mito nacional. El carácter totalizante de los mitos resultaba en la imposibilidad de que ambos sobrevivieran al combate. Asimismo, el ejemplo del caso italiano como el único en que ambos mitos se enfrentaron y en el que triunfó el de la nación, revelaba el carácter de modelo político para su tiempo que tenía la figura de Mussolini a los ojos del jurista alemán.

A partir de esos indicios se comprueban las elecciones concretas, pero implícitas en la teoría. Destacar que las elecciones permanecen implícitas nos parece relevante, más que por una razón de crítica ideológica, porque revela el carácter *crítico* que tienen los trabajos de Schmitt que analizamos. Con ello queremos señalar que, salvo las breves referencias elogiosas a Mussolini, su satisfacción ante el triunfo parcial del «mito de la nación» o su

afirmación implícita de un *ethos* de lo político¹, no hay en sus obras más importantes de la década del veinte, ni siquiera en bosquejo, una explicación de lo que debería reemplazar a la detestada legalidad parlamentaria. Sin duda, los indicios de Schmitt son claros con respecto a su antiliberalismo y anticomunismo, así como su confianza en una salida autoritaria. Sin embargo, todo ello no pasaba de ser una crítica del sistema vigente en Alemania en ese momento y de sus fundamentos teóricos. Llegado el momento en que la crisis alcanza su punto máximo, Schmitt comenzará a entrever alternativas al parlamentarismo, bajo la forma del «Estado administrativo».

La edición de 1932 de *El Concepto de lo Político* presentaba una fundamentación más sistemática del decisionismo, construyendo una teoría a partir de lo que, once años antes, en *Teología política*, había enunciado de forma casi aforística. Sin embargo, apenas un año después, Schmitt emprende una crítica de su propio pensamiento, intentando superar la dicotomía normativismo/decisionismo mediante el examen de los supuestos comunes a ambos. Encontrará en la noción de «orden concreto» el concepto para pensar el derecho y la política, evitando la tendencia a la abstracción subyacente tanto en el normativismo, como en el decisionismo. Ambos dejan de lado la cuestión acerca de los contenidos concretos, tanto de la norma como de la decisión.

En el «orden concreto», Schmitt intentará teorizar una concepción del derecho ligada a un suelo y a un ámbito de actividades humanas. El pensamiento del «orden concreto» no puede separarse de la evolución hacia el «Estado administrativo» que Schmitt prevé ya en 1932². De este modo, podemos encontrar en su pensamiento, ya antes de la subida al poder del nazismo, un intento de reflexión acerca de los problemas del Estado corporativo, entendido como un «Estado administrativo», en el cual «las cosas se administran por sí mismas»³, y que es diferente del «Estado gubernativo», basado exclusivamente en la voluntad del jefe y del cual es un modelo el Estado fascista.

Al igual que en el caso de Heidegger, también para Schmitt el año 1933 marcará una inflexión en sus ideas. Es posible pensar, y habría motivos para ello en su biografía, que se trató de una mera cuestión de oportunismo y que esos cambios no fueron más que un intento de subirse al carro del vencedor en el último momento. Sin embargo, aun aceptando que por parte de Schmitt ese oportunismo existió, también es cierto que la búsqueda del

¹ Al respecto, cf. más arriba, p. 61.

² Por más que los escritos en los que Schmitt trata esta cuestión se ocupan específicamente de problemas alemanes, debemos recordar las aclaraciones que hicimos en la p. 117, acerca del carácter bifronte de estos textos: referidos a la situación inmediata, deducen consecuencias y principios que suponen válidos para las sociedades modernas en general. Ello es evidente en lo que se refiere a las tendencias de la evolución del Estado, que Schmitt supone consustanciales a toda sociedad moderna, no sólo a la alemana.

³ Carl Schmitt, «Legalität und Legitimität», en: *id.*, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlin, Duncker & Humblot, 1985³, p. 265.

«orden concreto» significa un atemperamiento del decisionismo defendido durante los años de Weimar. La conclusión que se desprende es que esa teoría explicaba el conflicto político y, simultáneamente, demandaba una decisión. Una vez que la decisión se produjo y cesó el estado de excepción, se hacía necesario pensar un derecho y una política que no dependieran exclusivamente de la noción de conflicto. El contraste entre ambas etapas de la obra de Schmitt no puede ser más claro: en una es central la comprensión del conflicto, en la posterior, la del orden y la fecha que las separa es el año 1933, el mismo de la subida al poder de Hitler.

El presidente del *Reich* como dictador plebiscitario

El interés de Schmitt por la política no puede separarse de su propia intervención en asuntos políticos. A diferencia de Heidegger, quien no había tenido participación política alguna antes de su aceptación del rectorado en abril de 1933 y cuyos escritos sólo gradualmente abordan cuestiones ligadas a temas políticos, Schmitt había tenido una participación indirecta en los asuntos políticos, además de su labor como ensayista y jurista, cultivando los contactos con los círculos conservadores, especialmente con los de Franz von Papen y el general Kurt von Schleicher⁴, así como con oficiales del ejército. Estas relaciones de Schmitt se prolongaron durante toda la década del veinte, siendo su intervención más

⁴ Franz von Papen, canciller de la República en el año 1932. Perteneciente al partido del Centro Católico, cercano a la extrema derecha de ese partido. Junto con el canciller Heinrich Brüning y el general Kurt von Schleicher, protagonista central del fin de la República de Weimar. Luego de que el parlamento votara el 18 de julio de 1930 una censura contra el también centrista canciller Brüning (que había gobernado con el apoyo benevolente del Partido Socialdemócrata), el presidente Hindenburg disolvió la legislatura, pero mantuvo al canciller en su puesto, y hasta la subida de Hitler en enero de 1933, todos los gobiernos constituidos no contaron con un apoyo parlamentario explícito, siendo el presidente y el ejército los sostenes reales de esos gabinetes. De este modo, el régimen republicano en los hechos estaba dejando de ser una república parlamentaria para convertirse en una república presidencialista, en la cual, la tensión de la situación política convertiría las elecciones para presidente del año 32 (en las que Hindenburg venció a Hitler en las dos vueltas) en pronunciamientos plebiscitarios. En los comicios para el parlamento del 31 de julio de ese mismo año los nazis se convirtieron en la primera minoría, alcanzando 230 bancas sobre 647. Papen intentó constituir gobiernos de «concentración nacional» en los que sólo tenía el apoyo del presidente, del ejército y de parte del Partido Nacional Alemán. Su gobierno ensayó una transformación de la constitución de la República, la cual fracasó ante el aislamiento progresivo en que quedó. Lo mismo ocurrió con el gobierno que le sucedió, del general von Schleicher. Ante el fracaso de la táctica del general, consistente en atraer grupos nazis al gabinete para provocar la división del partido, la crisis se hizo más aguda. Como consecuencia de ello, Papen cambió de posición y fue uno de los principales sostenedores de la estrategia de «amansamiento» de los nacionalsocialistas haciéndolos participar en un gobierno de coalición del cual él sería vicecanciller. Una vez que Hitler se aseguró el poder absoluto, Papen perdió cualquier poder efectivo y su última intervención pública fue su discurso en Marburgo, el 16 de junio de 1934, redactado por su secretario, el ensayista conservador revolucionario Edgar Jung. Las críticas a la política nacionalsocialista allí expresadas le valieron a Papen un arresto domiciliario y a Jung y Schleicher su asesinato por parte de los nazis, aprovechando la represión desatada contra las SA y sus líderes el 30 de junio de ese año.

destacada el papel que jugó en 1932, como parte del cuerpo de abogados que defendió ante el Tribunal Supremo al Estado federal frente al gobierno de Prusia, en el conflicto de poderes entre ambos. La breve referencia a estos hechos es suficiente para comprender que Schmitt no tenía vínculos políticos con los nazis antes de la subida de Hitler al poder, sino con las fuerzas de derecha que, aliadas a aquéllos, creyeron que dándoles participación en el gobierno podrían utilizarlos para terminar con sus opositores políticos y luego establecer un gobierno dictatorial que reemplazara a la república democrática, así como dividir al partido nazi en varias fracciones. La aclaración es importante porque ayuda a comprender la lucha de facciones que existía dentro del campo de la extrema derecha alemana, la cual sólo finalizó con la conquista del poder por parte de Hitler y la absorción o el aniquilamiento de estos grupos por los nazis. Mucho se ha escrito acerca de la falta de juicio político de estas fuerzas que, creyendo utilizar al partido nazi para alcanzar sus propios objetivos, abrieron la caja de Pandora, por lo que no será necesario extenderse sobre ello aquí. No obstante, para comprender mejor la evolución posterior de Schmitt, es importante preguntarse si éste compartía esos juicios, o, más bien, veía en el nazismo un peligro para la república tan significativo como el simbolizado por los comunistas.

Joseph Bendersky ha sostenido la tesis de que durante los últimos años de la República de Weimar, Schmitt es el teórico del presidencialismo como poder «neutro» que defiende la constitución⁵. La imagen de un «Schmitt republicano» no aparece sólo en este intérprete, sino que también puede encontrarse en otros comentaristas. Ella se contrapone a la imagen del jurista como teórico de la dictadura plebiscitaria, predominante hasta los años setenta, en la que los intérpretes (como hemos visto en el capítulo quinto) veían la prefiguración del poder hitleriano.

Sin embargo, para poder aceptar la hipótesis de que Schmitt exigía la concesión de mayores atribuciones al presidente como un medio para establecer un poder que lograra romper la parálisis política que aquejaba a la república en sus últimos años y que contrarrestara el peso creciente de los extremismos de izquierda y derecha, debemos detenernos en las diferencias de Schmitt con los juristas de su tiempo acerca de cuáles debían ser las atribuciones presidenciales. La interpretación que hace Schmitt del artículo 48 de la constitución de la República, por el cual el presidente podía adoptar el estado de emergencia y establecía las atribuciones para ello⁶, era discordante con respecto a la

⁵ J. Bendersky, *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton, Princeton University Press, 1983, part III, pp. 107-171.

⁶ El texto del artículo 48, inciso 2, rezaba lo siguiente: «Si en el Reich alemán, se altera o pone en peligro gravemente la seguridad o el orden públicos, el presidente del Reich puede adoptar las medidas necesarias para el establecimiento de la seguridad y el orden públicos, interviniendo en caso necesario con ayuda de las fuerzas armadas. A este propósito puede suspender temporalmente, total o completamente, los derechos básicos establecidos en los arts. 114, 115, 117, 118, 123, 124 y 153.» Citamos según la traducción que figura en la obra de J. Estévez Araujo, *Schmitt en Weimar...*, *op. cit.*,

interpretación usual, ya que el jurista sostenía que dicho artículo autorizaba una «dictadura comisarial» hasta que se normalizara la situación⁷. Supone que los poderes concedidos al presidente en la situación de emergencia no se limitan a las cuestiones ligadas a los artículos enumerados, sino que éste puede adoptar todas las medidas que considere necesarias para restablecer el orden. Podemos preguntarnos hasta qué punto ello no significaba utilizar a uno de los poderes establecidos por la constitución para neutralizar a los otros dos, pues no debemos olvidar que en la obra de Schmitt, la exigencia de una dictadura comisarial que ponga fin a la posibilidad de disolución del Estado, a causa de las tendencias centrífugas del parlamentarismo, aparece ya desde 1926, con la segunda edición de *La situación histórico espiritual del parlamentarismo actual*.

Si recordamos los rasgos principales de nuestra exposición de la filosofía política schmittiana, podemos considerar que un aspecto de la tesis de Bendersky es aceptable: el jurista se oponía a que tanto el comunismo como el nacionalsocialismo alcanzaran el poder; sin embargo, los elementos que hemos examinado en los capítulos anteriores nos muestran que es muy problemático atribuir a Schmitt una defensa de la constitución republicana y los tres poderes establecidos por ella, sobre todo si se tienen en cuenta sus críticas al parlamentarismo y su consideración de la dictadura plebiscitaria como la forma de gobierno democrática por excelencia. Habíamos visto que la aclamación que el dictador plebiscitario recibe del pueblo es la sanción legitimatoria que Schmitt espera que ocurra respecto al poder político. En efecto, el dictador plebiscitario es quien, en el momento de crisis, es capaz de declarar la enemistad política, por tanto, de defender y dar sustento al orden amenazado. Si además recordamos que juzgaba la situación en que vive Alemania desde el fin de la Primera Guerra Mundial como extraordinaria, en consecuencia, todo ello resulta en la necesidad de declarar la enemistad política para enfrentar la amenaza de disolución de la forma de vida propia representada por el comunismo.

Ahora bien, una vez que hemos repasado todos estos elementos, se nos vuelve evidente que el objetivo político de Schmitt está alejado de la «defensa de la constitución», si por ello se entiende el mantenimiento del sistema de gobierno previsto por el texto constitucional de Weimar: la democracia parlamentaria. Este sistema, a juicio del pensador alemán, ya no está en condiciones de hacer frente a los desafíos planteados por la emergencia del momento, así como tampoco puede resistir el examen de sus fundamentos

p. 194.

⁷ En su obra *La Dictadura* (1921), Schmitt distingue entre «dictadura comisarial», que es el poder extraordinario concedido por una instancia superior a un funcionario a fin de que cumpla una misión determinada, y «dictadura soberana», que es aquella que configura una nueva constitución, como por ejemplo, ocurrió en Francia en 1789, cuando la diputación por el tercer estado se declara a sí misma «Asamblea Nacional», asumiendo la representación de toda la nación. Del mismo modo, el poder soviético es otro ejemplo de dictadura soberana para Schmitt.

a la luz de la política de masas, en la cual ha desaparecido el principio de la publicidad política entendida como discusión en busca de la verdad.

En su obra *Legalidad y Legitimidad*, publicada a mediados de 1932, cuando la crisis política de la República de Weimar entraba en su fase decisiva, Schmitt realiza un análisis del primero de esos conceptos, enfrentándolo con el segundo. Más precisamente, se pregunta por los tipos de legisladores extraordinarios incluidos en el texto de la constitución. El tratamiento de esta cuestión es una nueva vuelta de tuerca sobre la problemática del presidente del *Reich* como posible dictador plebiscitario. Frente a la legalidad parlamentaria establecida por la constitución y, a su juicio, imposible de rescatar de la crisis, la constitución de Weimar posee su carta de salvación en la erección de un sistema basado en la legitimidad del presidente del *Reich*. En el prólogo agregado después de la guerra, enuncia claramente cuál era el propósito de su escrito: «[...] un intento desesperado de salvar el sistema presidencial, la última chance de la constitución de Weimar, frente a una jurisprudencia que rechazaba preguntar por amigos o enemigos de la constitución»⁸. El ascenso de los partidos extremistas y antirrepublicanos, como el comunista y el nacionalsocialista, habían sumido al parlamento en una parálisis completa, debido a la imposibilidad de lograr acuerdos mínimos. A su vez, el presidente Hindenburg nombraba gobiernos por decreto sometidos permanentemente a la censura parlamentaria.

En este contexto, las críticas que Schmitt había realizado al parlamentarismo como sistema de gobierno casi diez años antes, alcanzaban, a los ojos de su autor, plena verdad: la legalidad en Alemania se había transformado en un sistema vacío de todo contenido, pues el particularismo de las facciones representadas en el parlamento impide que prevalezca el interés general. En el caso de que haya grupos que, en virtud de su número de bancas en el parlamento, pretendan utilizar contra la constitución los mecanismos legales previstos por ella, esa institución no puede prohibirlo y se vuelve una instancia que sólo se limita a registrar las decisiones de la mayoría, cualesquiera que éstas sean, razón por la que caracteriza la situación como de «hundimiento del Estado legislativo parlamentario».

La necesidad de abandonar el Estado legislativo parlamentario

Parece difícil suponer que de un diagnóstico semejante pudiera derivarse una defensa de la República. Es evidente que Schmitt da por muerto al Estado surgido de la constitución de 1919. La crítica se dirigirá entonces contra las ideas de los padres de esa constitución: la concepción de Max Weber de la legitimidad de la legalidad y la concepción

⁸ C. Schmitt, «Legalität und Legitimität», *op. cit.*, p. 345 (el primer énfasis es nuestro; la palabra «chance» es del original).

positivista de la ley como mandato. Respecto de las ideas del sociólogo, es evidente que para Schmitt no es válida su concepción de que la última forma que toma el carisma en los tiempos modernos es la creencia en la razón y en la legalidad. Hemos visto en el capítulo quinto los parentescos y diferencias entre el concepto del «líder plebiscitario» de Weber frente al «dictador plebiscitario» propuesto por Schmitt. A juicio del jurista, en la situación actual no hay ninguna legitimidad de la legalidad, es decir, ella ya no puede generar ningún orden por sí misma, porque se ha roto la coincidencia de fines que sostenía la constitución. Una vez que un sistema puramente normativo entra en crisis, debe encontrar una nueva base para su legitimidad.

La crítica de Schmitt está dirigida paralelamente contra la jurisprudencia positivista, dominante en Alemania desde el último tercio del siglo XIX, que reducía la ley a mandato del legislador, disolviendo todo lazo entre la ley, la justicia y la razón. La aplicación de la «neutralidad valorativa» en el derecho constitucional implicaba, en consecuencia, que la constitución debía ser neutral con respecto a los mismos valores que la sustentaban. Esta concepción, señala Schmitt, no puede distinguir entre amigos y enemigos de la constitución, porque se lo impide su concepción de la ley como «mandato». Dado que en el Estado parlamentario el legislador es el parlamento, será ley aquello que la mayoría decida, produciéndose la posibilidad de una situación absurda, en tanto que ella es autocontradictoria con los propósitos del propio texto constitucional: la abrogación de la constitución por medios constitucionales por parte de sus enemigos. La «neutralidad valorativa» de la constitución se convierte en un suicidio, pues su propia existencia es objeto de neutralización.

Para evitar que una mayoría transitoria imponga sus puntos de vista de modo que luego no puedan ser modificados (por ejemplo, incluyéndolos en la constitución), el legislador positivista sustrae el tratamiento de ciertos temas especiales (como por ejemplo, reformar la constitución) de las azarosas conformaciones de las bancadas parlamentarias, mediante la exigencia de una mayoría calificada (en lugar de la mitad más uno, dos tercios de los representantes), lo que vuelve más dificultoso para una mayoría transitoria alcanzar el número de votos necesarios para imponer sus objetivos políticos a todos los demás grupos. De este modo, la constitución queda protegida contra la mayoría ordinaria, de forma que sólo una que tenga especial calificación pueda reformarla.

Ese procedimiento se utilizó cuando se promulgó la constitución de la República de Weimar, en la que determinados contenidos (situación de los funcionarios públicos, educación religiosa, etc.) quedaron puestos a salvo del legislador ordinario, necesitándose una reforma constitucional para poder legislar sobre ellos. La segunda parte de la constitución contenía este tipo de garantías, las cuales no estaban en relación armónica con los procedimientos formales de regulación de los poderes de la primera.

El Estado parlamentario tiene como presupuesto de su actividad legislativa, sostiene Schmitt, la homogeneidad sustancial de todo el pueblo. Ya hemos visto la utilización de este término en su obra sobre el parlamentarismo y en la *Teoría de la Constitución*. Asimismo, también nos hemos ocupado en el capítulo quinto de la relación existente, según Schmitt, entre democracia y homogeneidad: ésta constituye la «sustancia política» de la democracia. Ella es la igualdad, que en los tiempos contemporáneos era identificada por el jurista como pertenencia a una misma nación, lo que permite la identidad entre gobernantes y gobernados.

En *Legalidad y Legitimidad* vuelve a aparecer el término, pero su significado se ha transformado parcialmente. Mientras que en los textos anteriores el término remite al ser del pueblo que vive en democracia, imponiendo la exclusión de lo heterogéneo, en esta obra ella es comprendida a partir de los fines que se proponen los grupos políticos. Schmitt mantiene las afirmaciones de los textos anteriores en los que se ocupó del tema, indicando que el supuesto de la democracia es un pueblo «indivisible, homogéneo, integral y unitario». Por ello, afirma, la democracia no reconoce ninguna minoría fija, ni tampoco una mayoría compuesta de minorías fijas, sino la posibilidad de que se sucedan mayorías cambiantes. Schmitt denomina a este principio la igualdad de *chance* para el acceso al poder político. Este principio es el que determina que la regla de la mayoría en el parlamento no se convierta en un funcionalismo vacío, que convierte en ley cualquier deseo de una mayoría transitoria. De aquí Schmitt deriva una modificación de su anterior concepción de la «homogeneidad», pues afirma que si ella es el presupuesto de la democracia y del estado parlamentario, lo es en la medida en que se da por sentado que «[...] en virtud de la igual pertenencia al mismo pueblo, todos quieren de la misma manera, en lo esencial, lo mismo»⁹. La homogeneidad nacional definida en los textos anteriores, recibe también el sentido de *homogeneidad de fines*.

Hacemos hincapié en esta modificación, porque frente al significado primero, que sólo establecía la necesidad de homogeneizar nacionalmente a un pueblo bajo un Estado, limitando en todo lo posible el pluralismo, ahora Schmitt nos pone frente al problema de que la «igualdad material» debe entenderse, en primer lugar, como característica de la homogeneidad nacional. La pertenencia a la nación implica que se comparten, en líneas generales, los mismos fines con el resto de la población. Al modificar el sentido de «homogeneidad» en esa dirección, Schmitt traslada la pregunta acerca de la pertenencia (a partir de la cual había definido anteriormente el concepto) a la de qué fines políticos puede un sistema parlamentario rechazar como contradictorios con su propia sustancia. En ambos casos Schmitt se interroga por los límites del pluralismo, en el cual nunca dejó de ver un

⁹ *Ibid.*, p. 284.

peligro para la unidad del Estado. Pero al preguntarse acerca de los fines que un sistema excluye, necesariamente relativiza la cuestión de la pertenencia a un grupo determinado, que era el tema que sobrevolaba la primera definición de «homogeneidad».

En el capítulo quinto hemos visto el «rousseauinismo» de Schmitt, el cual está presupuesto en su concepción de «identidad». Se puede reconducir este segundo aspecto del concepto «homogeneidad» al primero, afirmando, como sostendría el filósofo ginebrino, que los miembros de una comunidad política quieren lo mismo porque no sólo son iguales ante la ley, sino también lo son sustancialmente, pues no hay dentro de la población grandes diferencias de fortuna o de aspiraciones. Sin embargo, más allá de la fuente de los fines y de la eventual relación entre el querer y el ser en el ciudadano, hay una cuestión que claramente se vuelve autónoma: preguntar por la homogeneidad de fines remite a la compatibilidad de acción común dentro de una comunidad política determinada, preguntar por la homogeneidad sustancial, entendiéndola como pertenencia a la nación, envía, en cambio, a la procedencia de los ciudadanos, más allá de la voluntad que éstos manifiesten, pues se trata de una herencia y no de una elección, como en el caso anterior. Dicho brevemente, en el primer sentido de «homogeneidad», era necesario establecer un recuento de características de los ciudadanos, en el segundo, en cambio, se abre la posibilidad del establecimiento de acuerdos para la acción común, más allá de la pertenencia concreta a una etnia u otra dentro de la misma comunidad política¹⁰.

Ahora bien, el principio de la igualdad de *chance*, consustancial al parlamentarismo, presupone esta misma homogeneidad de fines. De otro modo, la igualdad de posibilidades para el acceso al poder se convierte en el medio para que cualquier opinión, tendencia o movimiento alcance una mayoría transitoria e imponga sus fines al resto. Si ello ocurre el sistema resultante ya no es una democracia, porque se ha suprimido la identidad entre gobernantes y gobernados. Para evitar que una mayoría transitoria cierre tras ella la puerta de la legalidad a la minoría, proscribiéndola, es necesario limitar el mismo principio que le permitió acceder al poder: la igualdad de *chance*.

La conclusión de Schmitt intentaba disolver el dilema entre el respeto a la legalidad parlamentaria y la legitimidad de la constitución y del presidente del *Reich*: dada la gravedad de la crisis, era preferible que el Estado parlamentario se anule a sí mismo y establezca un

¹⁰ De todos modos, la cuestión puede seguir duplicándose, e insistir, desde un punto de vista nacionalista, que semejantes acuerdos no serían posibles entre miembros de etnias diferentes, por más que formalmente pertenezcan a la misma comunidad política (es decir, ciudadanos del mismo Estado), pues su pertenencia étnica nunca podría borrarse y su neutralización bajo la forma de acuerdos siempre obraría como una fuerza centrífuga contra la unidad total. Sin duda, la teoría de Schmitt no tiene elementos como para impedir una interpretación semejante, y en eso consiste su permanente tendencia al nacionalismo. De todos modos, nos parece importante señalar que el carácter abierto de la cuestión también permite interpretarla como un atemperamiento del nacionalismo en la teoría.

límite a las posibilidades de acceso al poder, impidiendo que la ventaja que da a una mayoría transitoria la posesión legal del poder sea utilizada para establecer un despotismo. La situación exigía remedios drásticos, y el jurista aconseja que «[...] evidentemente, sólo se puede dejar abierta la misma *chance* a aquél del que se está seguro de que la dejaría abierta para uno mismo [...]», toda otra aplicación del principio, no sólo sería un suicidio, sino que también iría contra el principio mismo¹¹. El sentido de la afirmación de Schmitt es claro: por medio de la dictadura del presidente del *Reich*, se debe salvar lo que queda del Estado republicano, proscribiendo a los partidos que se proponen abolir la constitución (el nacionalsocialista y el comunista). Schmitt afirma que el mantenimiento de la neutralidad axiológica sostenida por el positivismo jurídico es un suicidio en las circunstancias actuales, porque permitirá a alguno de los partidos anticonstitucionales alcanzar el poder.

En la situación presente de Alemania (mediados de 1932), el parlamento se convierte en la caja de resonancia de la lucha facciosa de los diferentes grupos por imponerle a toda la sociedad sus objetivos, utilizando la legalidad para ello. De allí que Schmitt sostenga que de seguir así la situación, es el mismo texto constitucional el que está fomentando la guerra civil, en vez de impedirla. La dictadura presidencial aparece como la solución: un poder legitimado por el voto de los ciudadanos puede hacer valer los intereses comunes frente a la acción de las facciones en el parlamento. La dictadura presidencial, afirma Schmitt, significa que la constitución se atreve a adoptar una decisión para evitar ser destruida.

Si recordamos en los capítulos anteriores la prédica de Schmitt acerca de la necesidad de decidir el «caso extremo», el cual a su juicio ya se había presentado, y si recordamos también que unos años antes había definido el combate venidero como la lucha entre el mito proletario y el mito de la nación, es evidente que *Legalidad y Legitimidad* vuelve sobre la misma cuestión e insta al presidente del *Reich* a convertirse en el Leviatán pacificador.

La restauración del Estado burocrático bajo la forma del «Estado administrativo»

Cabe preguntarse por qué Schmitt pide la proscripción de los partidos anticonstitucionales, si él mismo, durante años, había afirmado que el parlamentarismo estaba muerto y que la dictadura plebiscitaria era la mejor realización de la democracia. En otros términos: ¿por qué no toma partido por Hitler y el nazismo si su diagnóstico era que se enfrentaban la nación contra el internacionalismo proletario? ¿Por qué no veía en el

¹¹ *Ibid.*, p. 288.

liderazgo de Hitler la realización de la dictadura plebiscitaria que preconizaba? La toma de posición del jurista, insistiendo en la suspensión del principio de igualdad de *chance* para el acceso al poder, aun cuando eso signifique la suspensión del principio material del parlamentarismo, implica que no veía en Hitler y su partido la representación de la nación alemana, sino que juzgaba a los fines del partido nazi como otro intento más de particularismo totalitario. La posición de Schmitt se presenta así muy cercana a los intentos del canciller Papen y su ministro del interior, Gayl, de realizar una reforma constitucional que transformara a la República en un Estado corporativo. Ese proyecto fracasó completamente, debido a la ingenuidad reaccionaria de varios puntos (prohibición de los partidos, sindicatos y asociaciones económicas, establecimiento de un sistema bicameral y del voto calificado) y no hay pruebas de que Schmitt haya participado en su redacción. Sin embargo, el diagnóstico que hace sobre el Estado del futuro condice en líneas generales con el proyecto y, además, da sentido pleno al proyecto de la dictadura presidencial:

Un Estado pluralista de partidos no se vuelve «total» por su fuerza y su energía, sino por su debilidad; interviene en todos los ámbitos de la vida, porque debe satisfacer las reivindicaciones de todos los interesados. Especialmente debe involucrarse en el ámbito de la economía, hasta ahora libre de la intervención estatal., aun cuando renuncie allí a toda dirección o influencia política.¹²

El Estado pluralista se está convirtiendo en «totalitario» porque abarca el conjunto de la vida y ningún ámbito puede sustraerse a la intervención del Estado bajo la forma de legislación al respecto, lo que implica su politización. La única forma en que un Estado semejante puede proporcionarse autoridad es la legitimidad plebiscitaria. La sociedad ha penetrado al Estado por medio del pluralismo, lo ha colonizado obligándolo a intervenir en función de intereses particulares contra otros intereses particulares. Sólo en la legitimidad plebiscitaria, sostiene Schmitt, un Estado así puede conquistar la autoridad. Por eso, a su juicio hay una transición irreversible desde el Estado parlamentario al Estado totalitario. Pero el Estado totalitario por su esencia es un Estado administrativo. Por lo tanto, a través de la legitimidad plebiscitaria del presidente, el Estado administrativo (la burocracia y las fuerzas armadas) encuentra una nueva base¹³.

Sin embargo, no debe perderse de vista que para Schmitt, «total» y «totalitario» se refieren a la intervención del Estado en las esferas que el liberalismo en el siglo XIX consideraba como neutrales frente a la política, es decir, frente al Estado. Esa neutralidad estatal implicaba que se abstenía de legislar sobre ellas. Si el proceso en que se vive es el inverso, el Estado total, siendo una tendencia, no puede ser el final del proceso para Schmitt:

¹² *Ibid.*, p. 342.

¹³ *Ibid.*, p. 273.

la causa del «Estado total» actual, más precisamente, de la politización total de toda la existencia humana hay que buscarla en la democracia y [...] se necesita una autoridad estable para emprender la necesaria despolitización y, ya fuera del Estado total, recuperar esferas y ámbitos de la vida libres.¹⁴

Si la causa de la metamorfosis del Estado en Estado totalitario es la democracia, la cual multiplica las demandas de la sociedad civil y obliga al Estado a legislar allí donde había permanecido neutral, en consecuencia, este proceso no es exclusivamente alemán, sino propio de todas las sociedades modernas. Lo que es peculiar de la situación alemana, según Schmitt es la debilidad del Estado legislativo, que no puede poner un límite a las demandas de la sociedad civil.

Schmitt sostenía que la constitución de la república estaba compuesta, en realidad, de dos constituciones. La primera había quedado invalidada en la práctica, pues sus regulaciones son utilizadas como arma contra la propia constitución. Pero en la segunda parte podría encontrarse el núcleo de un *orden sustancial*, ya liberado de los compromisos y las contradicciones, y salvar así «el pensamiento de una obra constitucional alemana». En la idea de un «orden sustancial», Schmitt está adelantando el concepto que desarrollará poco tiempo después, del «orden concreto». En consecuencia, el proyecto político de Schmitt no era «salvar la constitución», sino reformarla, utilizando su segunda parte como plataforma para una nueva que permitiera el establecimiento de la dictadura plebiscitaria que venía propugnado desde hacía años, la cual resolvería el problema de la falta de homogeneidad que atribuía a la República de Weimar y su pluralismo destructivo. Sin embargo, la autoridad estable que debe instalarse, en lugar de la que el parlamentarismo no puede brindar, tiene como objetivo inmediato la pacificación, pero a largo plazo su fin es la *despolitización* y no la politización total de la existencia, fusionando Estado y sociedad civil, como es propio de los Estados totalitarios. Si recordamos la posición de Schmitt sobre el «Estado administrativo», se comprende mejor el sentido del proyecto político subyacente a sus diagnósticos sobre el Estado. La dictadura plebiscitaria propugnada por Schmitt tiene que ser la cabeza de un Estado administrativo, cuyo fin último sea la despolitización parcial de la existencia humana.

El proceso democrático es para Schmitt, como ya hemos visto, irreversible. Ello implica que la profecía de Tocqueville se cumplió: en el conflicto entre igualdad y libertad, las masas impusieron la primera a costa de la segunda. El jurista alemán no se preocupa demasiado porque el Estado abrogue las libertades individuales, porque el derecho de lo universal debe primar por sobre el particular. Sin embargo, el esquema hobbesiano del poder político que construye Schmitt no buscaba fundamentar un Estado totalitario como el hitleriano. La distinción que realiza entre «Estado administrativo» y «Estado gubernativo», prefiriendo claramente al primero por sobre el segundo, indican que a su juicio sólo el

¹⁴ *Ibid.*, p. 340.

primero sería realmente capaz de construir un orden que no significara la mera regimentación de la existencia. El dictador plebiscitario de Schmitt, al igual que el Leviatán hobbesiano, mantiene la paz y permite que los ciudadanos gocen de la libertad «en el silencio de la ley».

Este Estado será un «administrativo» porque sólo adopta medidas, no legisla, pues atiende a la situación concreta y «con puntos de vista puramente objetivos y prácticos». En este marco, el decisionismo y el «orden concreto» son complementarios. Cada cuestión requiere de una decisión, pero ella sólo puede ser tomada en el espacio que proporciona este Estado, el cual está separado de la sociedad civil. Se comprende así la naturaleza última de este Estado: el Estado burocrático prusiano del siglo XIX. Schmitt caracteriza al Estado administrativo de manera negativa, pues en él no mandan los hombres ni las normas. Semejante definición plantea la pregunta que el jurista alemán encuentra definitiva de toda política: ¿quién manda? La respuesta está sobreentendida en *Legalidad y Legitimidad*: la burocracia de funcionarios civiles y las fuerzas armadas. Como hemos señalado más arriba, esta burocracia puede encontrar la base de su legitimidad en el presidente convertido en dictador plebiscitario.

Las tareas que el Estado administrativo deberá emprender son de gran envergadura, por ello Schmitt señala que este Estado y el gubernativo «[...] son los más adecuados como instrumento de transformaciones radicales, sean revolucionarias o reaccionarias, y para configuraciones abarcativas, planificadas y calculadas con amplias miras»¹⁵. Schmitt señala que, visto desde el espíritu del Estado legislativo parlamentario, el Estado administrativo es «una dictadura sin norma y sin espíritu». Sin duda, sólo estaría en desacuerdo con respecto a la falta de espíritu, porque el resto es una caracterización precisa de este proyecto político, que convierte a la burocracia en tecnocracia, pues ella ya no se ocupa sólo de defender el interés público y hacer de ello su honra, sino que además se le atribuye la capacidad de planificación con amplias miras.

Esta capacidad que atribuye a la burocracia vuelve comprensible el hecho de que no apoyara al partido nazi: el proyecto de este partido es un Estado en el que estén fusionados Estado y partido. Si recordamos que Schmitt define «totalitario» como «politización completa de la existencia humana» y que a su juicio este proceso se inicia con la democracia, el Estado nazi no será más que la realización completa de esa tendencia: el triunfo completo de una de las facciones, apropiándose del Estado e imponiéndole al resto de la sociedad su particularismo. Frente a este faccionalismo fanático, el parlamentarismo se mostró impotente y no pudo hacer valer la generalidad de la ley por su falta de homogeneidad, por lo tanto, las únicas instancias que todavía son capaces de actuar en nombre del interés general, porque

¹⁵ *Ibid.*, p. 268.

se identifican con él, son la burocracia y las fuerzas armadas. El Estado administrativo sólo podrá ser un Estado corporativo, pues tiene que delimitar y armonizar los intereses contrapuestos de la sociedad civil y ello no puede alcanzarse mediante leyes, porque, como afirmaba el propio Schmitt, «el Estado administrativo encuentra su principio de existencia en la conveniencia, utilidad y [...] en la adaptación inmediata y concreta de sus medidas, disposiciones y órdenes»¹⁶. De esta concepción se deriva el concepto, que desarrollará posteriormente, del «orden concreto».

En su diario, Schmitt registró su inmensa decepción y su desengaño respecto de Hindenburg cuando se enteró de que llamaría a Hitler o a Papen (en ese momento ya aliado con aquél) para formar gobierno:

Ha ocurrido algo increíble. El mito de Hindenburg ha terminado. Finalmente, el Viejo era tan sólo un Mac Mahon. Situación horrible. Schleicher renuncia; llegan Papen o Hitler. El viejo señor se ha vuelto loco.¹⁷

Las esperanzas que Schmitt tenía en Hindenburg se desvanecieron y el proyecto político del general von Schleicher fracasó: el partido nazi resistió a las presiones internas y no se dividió. El presidente del *Reich* no actuó como el «poder neutro» que guarda la constitución, ni tampoco se convirtió en dictador plebiscitario. Sólo se limitó a contemplar cómo el canciller de un gobierno de «amplia base parlamentaria» (como deseaba, cansado del interminable juego de censuras recíprocas entre el gabinete y el parlamento) se convertía en un dictador plebiscitario y abrogaba constitucionalmente la constitución, invocando, precisamente, el artículo 48. Asimismo, fracasaron las suposiciones de Schmitt: la burocracia y las fuerzas armadas aceptaron la dictadura de Hitler y obedecieron sus órdenes, porque las consideraron *legales*. Es notable, sin embargo, que cuando llegó la hora del combate decisivo que Schmitt tanto esperó, además del comunismo, la fuerza que había que derrotar era el homólogo alemán del partido fascista italiano, al cual admiraba.

De «Kronjurist» a profesor universitario

¹⁶ *Ibid.*, pp. 268-269.

¹⁷ Citado según Paul Noack, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Berlin – Frankfurt/Main, Propyläen, 1993, p. 159. Edmé-Patrice Conde de Mac-Mahon (1808-1893), militar francés de destacada actuación en diversos escenarios hasta la guerra franco-prusiana, en la que fue derrotado en la batalla de Sedan. De ideas fuertemente conservadoras, fue elegido presidente de la República en 1873. Se extralimitó en sus funciones constitucionales y en 1876, cediendo a la presión de los partidos republicanos y de la izquierda, se vio obligado a llamarlos para formar gobierno, a pesar de su desacuerdo completo con ellos. Cuando falleció, se dijo que fue un valiente militar, pero un mal general y político. El paralelo que traza Schmitt con la carrera militar y política de Hindenburg se hace evidente.

Dos de los tres escritos más importantes de Schmitt durante el nazismo se publicarán en los dos primeros años de esa dictadura. Ellos son *Estado, Movimiento, Pueblo y Sobre los tres modos de pensamiento jurídico*¹⁸. La tortuosa relación del autor con los nazis y su deseo de congraciarse con ellos una vez que se habían asentado en el poder, otorga fundados motivos para ver en estos dos opúsculos sólo dos escritos de circunstancia con fines apologéticos no demasiado disimulados. Si bien una lectura así es posible y la biografía de Schmitt apoyaría semejante sospecha, tampoco se puede pasar por alto que varias de sus ideas más importantes de las obras anteriores encuentran su culminación lógica en estos textos, por lo que claramente puede delinearse una interpretación que sin perder de vista los reparos señalados, atienda a las cuestiones que implican un desarrollo ulterior de las ideas que Schmitt venía tratando.

Esta situación significa para el intérprete un problema que, en una primera aproximación, no parece existir en los textos de Heidegger. En el caso del filósofo su compromiso con el nacionalsocialismo tiene la apariencia de ser completamente exterior a su propia filosofía. Precisamente sobre esta apariencia se basó la defensa del propio Heidegger y de sus discípulos para desmentir cualquier relación de su filosofía con las ideas del partido nazi. Su compromiso podía ser visto como un hecho pasajero sin mayores consecuencias intelectuales. Con todo, había una pregunta que seguía en pie: ¿existían elementos en la filosofía de Heidegger anterior a 1933 que justificaran ese compromiso político? Las respuestas de los intérpretes eran diversas, pero todas comparten la incógnita de tener que develar aquello que el propio Heidegger nunca explicó. En los capítulos anteriores hemos mostrado que los lazos de esa filosofía con el nacionalismo son mucho más profundos que lo que se admite normalmente y que la evolución posterior a *Ser y Tiempo* es incomprensible si se hace abstracción de sus posiciones políticas.

En el caso de Schmitt la situación es diferente, porque es el propio jurista el que intentará mostrar, en los escritos antes citados, que su teoría política tendría la aptitud de otorgar a los nazis la teoría política de la que carecerían (carencia que, repetimos, nunca fue advertida por ellos); es decir, más allá de la cuestión del posible oportunismo o hipocresía por parte de Schmitt, hay un hecho que el intérprete no puede obviar: es el propio autor quien inicia la reinterpretación de su teoría en clave nacionalsocialista. La cuestión acerca de si esa interpretación es coherente o no con los escritos anteriores la dejamos abierta en este punto y nos ocuparemos de ella más adelante.

Antes de entrar en el tratamiento concreto de los textos, debemos repasar los avatares biográficos de Schmitt entre 1933 y 1936, de forma que se comprenda la

¹⁸ *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934²; *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlin, Duncker & Humblot, 1932². El tercero es *Land und Meer (Tierra y Mar)*, que apareció en 1942.

encrucijada a la que llegó y a la cual estos textos también contribuyeron. Schmitt se afilió al partido nacionalsocialista el 5 de mayo de 1933 «como uno de tantos». Sin duda, en una decisión semejante tuvo que haber influido la consolidación de la dictadura de Hitler y el aniquilamiento de todos sus enemigos, llevando a cabo una verdadera revolución en la política alemana. Es muy probable que en esa decisión también tuviera su peso la toma de conciencia por parte de Schmitt acerca de la estabilización de la dictadura triunfante y que ella no sería un mero episodio pasajero, sino una nueva estructura del poder político.

A diferencia de Heidegger, cuyo convencimiento íntimo acerca de su calidad de filósofo nato del nacionalsocialismo¹⁹ no lo llevaba tan lejos como para abandonar su provinciana Friburgo, la ambición de Schmitt de convertirse en el legislador del nacionalsocialismo lo empujó hacia el centro de la acción en Berlín, tomando parte en organismos oficiales que luego se revelaron como decorados para la exhibición de jefes como Hermann Goering o Hans Frank, pero que en la práctica no brindaban oportunidades para la acción política concreta, la cual estaba a cargo de círculos nazis que desconfiaban profundamente de los recién llegados y conversos de última hora como Schmitt. A pesar de que participó en algunas tareas legislativas durante 1933²⁰ y que presidía la asociación de juristas alemanes, le fue imposible de superar la desconfianza de los «viejos camaradas», que se fue haciendo cada vez más intensa a medida que algunos de los viejos amigos de Schmitt, ahora exiliados, recordaban sus no muy lejanas posiciones anteriores en publicaciones extranjeras que rápidamente llegaron a las manos de los nazis. La sospecha contra el jurista ya era importante en 1934 y una prueba de que Schmitt se sentía cada vez más sospechado y acorralado está en el creciente antisemitismo de sus escritos, precisamente en estos años, lo cual tampoco convenció a sus enemigos, quienes veían en esas declaraciones sólo una muestra de hipocresía y arribismo. Esta situación se prolongó hasta fines de 1936, cuando Schmitt debió renunciar a todos sus cargos oficiales y sólo pudo mantener su puesto docente en la Universidad de Berlín y un cargo honorífico en el consejo de Prusia. La causa de la renuncia había sido la presión ejercida por las SS sobre los protectores de Schmitt, Goering y Frank.

Los enemigos de Schmitt comprobaron en sus textos lo mismo que cualquiera que se acerque a ellos: la cuestión racial, al modo en que era entendida por los nazis, y al igual que ocurría con los textos de Heidegger, no tiene en ellos ninguna importancia. Asimismo, la centralidad que Schmitt otorga al concepto de «Estado» iba, a juicio del nazismo, en detrimento de la importancia del «movimiento», lo cual también lo volvía sospechoso de

¹⁹ Cf. más arriba, nota 4 de la página 230, los comentarios del economista W. Eucken sobre Heidegger.

²⁰ La más importante fue la que establecía el *status* de los gobiernos de los *Länder*, lo que sirvió al gobierno de Hitler para imponer desde la capital gobernadores en todo el Estado federal que, de este modo, dejó de serlo.

adhesión puramente verbal y de ocultar fines propios «del catolicismo político», esto es, de obrar en conjunción con fuerzas de la Iglesia. Las organizaciones ligadas a ella estaban distanciándose silenciosamente del nazismo, luego de que éste disolviera a todos los partidos políticos, entre ellos al Centro Católico, el cual había votado la «ley de plenos poderes» que había dado marco legal a la dictadura de Hitler. Esta última era la sospecha más fuerte que dirigían las SS contra Schmitt, en quien veían una punta de lanza del catolicismo dentro del movimiento.

Una vez que Schmitt hubo renunciado a todos sus cargos, se orientó de allí en adelante a asuntos de política internacional, pero ya no volvió sobre cuestiones de teoría política que pudieran levantar nuevamente sospechas contra él. Los dos escritos que examinaremos fueron publicados respectivamente en diciembre de 1933 (*Estado, Movimiento, Pueblo*) y junio de 1934 (*Sobre los tres modos de pensamiento jurídico*), cuando el autor todavía creía que era posible ejercer alguna influencia sobre la conformación futura del Estado alemán. Schmitt detectó en el nacionalsocialismo las mismas carencias de ideas que Heidegger, pero en lugar de resolverlas por medio de la interpretación, eligió postular cuál debería ser el entramado que correspondería al Estado construido por el nuevo movimiento. Al igual que Heidegger, los nazis no rechazaron sus ideas filosófico-políticas como opositoras, pero tampoco las tomaron en serio, considerándolas «desviacionistas», así como no aceptaron que en ellas podría haber algún principio orientativo para su política.

La organización triádica de la unidad política: *Estado, Movimiento, Pueblo*

De acuerdo a la perspectiva que Schmitt tenía en *Legalidad y Legitimidad* acerca de los problemas que aquejaban al sistema parlamentario en Alemania, la solución de la crisis política se resolvería si el presidente del *Reich*, actuando de acuerdo a los poderes que le daba el artículo 48 de la constitución, se constituía en dictador plebiscitario. Señalamos que el hincapié que hace Schmitt en el peligro de disolución de la unidad política, lleva a interpretar su diagnóstico como si exigiese una dictadura comisarial (sólo encaminada a terminar con el estado de excepción y obtener la pacificación, para después devolver al parlamento las atribuciones cedidas). Sin embargo, ella tendría fines más amplios, pues las transformaciones que operaría sobre la sociedad necesariamente la convierten en soberana: el Estado legislativo parlamentario surgido de la constitución de Weimar debía desaparecer y transformarse en un Estado administrativo sostenido en la burocracia y las fuerzas armadas.

A juicio de Schmitt, un Estado semejante es más fiel a las relaciones reales e intereses presentes en la sociedad alemana, es decir, a lo que entiende como primer significado de «constitución en sentido absoluto» según su obra *Teoría de la Constitución*: «[...] la situación total y concreta de la unidad política y el orden social de un Estado determinado»²¹. Frente a la «ley constitucional» (el texto escrito de una constitución), la constitución así definida se refiere a la existencia política concreta de un pueblo. Si la constitución de Weimar no sólo no podía hacer frente a los riesgos que implicaba para la sociedad la continuación del estado de excepción, sino que además actuaba como caja de resonancia de esos conflictos, fomentando el faccionalismo, era necesario que alguna instancia en el sistema político asumiera la defensa de la unidad política en peligro de destrucción.

Toda la argumentación de Schmitt reposaba sobre la idea de que el presidente del *Reich*, apoyado en la burocracia y en las fuerzas armadas, constituía la única instancia que podía identificarse con el interés general. Por ello, no creemos que pueda decirse, como afirma Bendersky, que se trataba de un «poder neutro», ya que su cometido no es preservar la existencia del sistema institucional previsto por la ley constitucional, sino que el presidente como dictador plebiscitario es el líder de la nación y, en tanto tal, declara la enemistad política, poniendo fin al estado de excepción. Este proyecto tenía un carácter autoritario y corporativista, pues se proponía la desaparición de todas las organizaciones de la sociedad civil que canalizaban las demandas particulares de los grupos, como ser, partidos, sindicatos, asociaciones de empresarios, etc. y su encuadramiento por el Estado. Sin embargo, no debe perderse de vista que su objetivo no era la partidización totalitaria de la sociedad, sino que tenía como fin la despolitización *parcial* de la sociedad, lo que Schmitt juzgaba como necesario²².

Si se tiene en cuenta esta perspectiva, el panorama que nos presenta *Estado, Movimiento, Pueblo* es algo desconcertante para el intérprete. Schmitt intenta en este texto establecer cuáles son las líneas directrices del sistema político imperante en Alemania a partir de la dictadura nazi. Para ello hará uso de conceptos de sus textos anteriores, adaptándolos a la crasa realidad del «principio de la conducción» (*Führerprinzip*). Todo *Estado, Movimiento, Pueblo* tiene como objetivo encausar los dos principios básicos del nazismo (la fidelidad hacia el líder carismático y la «identidad racial») en un esquema constitucional, de forma que el poder existente no pueda entenderse como la exclusiva voluntad del jefe. Esta imposibilidad de reducir la acción del Estado a la mera decisión del líder es lo que distingue al Estado administrativo del «Estado gubernativo». El rechazo de

²¹ Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, op. cit., p. 4.

²² Con ello no queremos disculpar a Schmitt de sus devaneos políticos, sino señalar las diferencias existentes entre los diversos grupos de la derecha extrema en Alemania y la imposibilidad de asimilar

Schmitt a este tipo de Estado, que subtiende la argumentación de *Legalidad y Legitimidad*, se vuelve a presentar, de modo más elusivo, en *Estado, Movimiento, Pueblo* bajo la forma de la «organización triádica» de la unidad política. En efecto, la postulación de tres instancias, que a su parecer conforman el sistema de poder en la Alemania nazi, tiene como objetivo encuadrar al «principio de la conducción» dentro de un entramado que evite presentarlo como una capacidad de decisión omnímoda.

Si recordamos los textos anteriores de Schmitt, la organización dicotómica de la unidad política *no es problemática como tal*. Hemos visto que el jurista argumenta que, de todos modos, ella no podrá mantenerse en el futuro, porque la democracia implica la politización progresiva de la sociedad, bajo la forma de la intervención estatal *ad hoc*, sea por la legislación, sea por el decreto u ordenanza. En ambos casos, el resultado es que los ámbitos de neutralidad estatal disminuyen cada vez más, frente a la necesidad de que el Estado tenga una política religiosa, educativa, social, económica, laboral, etc. Sin embargo, vimos que ese proceso implicaba, a juicio de Schmitt peligrosos riesgos para la unidad política, en la medida en que la multiplicación de demandas llevaba a la progresiva colonización del Estado por parte de la sociedad civil. Este proceso de debilitamiento estatal *le impedía sustraerse* a las políticas requeridas desde distintos sectores de la población. Esa es la razón de que juzgue necesaria una despolitización parcial de la sociedad. La crisis del liberalismo económico clásico desde el fin de la guerra mundial impide volver al «Estado guardián nocturno» del siglo XIX, pero el «Estado total» no se presenta como una meta atractiva para Schmitt, sino más bien como el resultado último del faccionalismo. La defensa de la «unidad política», evitando su colonización por la sociedad civil y manteniendo en lo posible la separación entre Estado y sociedad civil, es una tarea que a su juicio no está separada de su crítica al pluralismo liberal, incluso cuando las circunstancias de la época implican que se está desandando el camino iniciado en el siglo XIX.

Por el contrario, dadas esas coordenadas, la idea de una organización triádica constituía una novedad en la obra de Schmitt. El jurista declara que esa concepción dicotómica ha sido superada por la nueva unidad política de la Alemania nazi, compuesta por los tres miembros que nombra el título de la obra. De este modo, introducía una nueva instancia, el «movimiento», cuya coordinación con el concepto de «Estado» resulta problemática. Schmitt intenta resolver el problema subsumiendo a la burocracia y los funcionarios (el cuasi estamento en el que veía el sustento para su proyecto de Estado administrativo) en el «movimiento», declarando a éste «a cargo del Estado y del pueblo»²³. Semejante posición era difícil de explicar, de acuerdo a sus ideas anteriores, porque implicaba la *partidización total* del Estado. Podría objetarse a ello que, por el contrario, con

todo ese campo al nazismo.

esta relación entre «movimiento» y Estado, no hace más que aplicar su propia teoría, ya que en el inicio de *El Concepto de lo Político*, Schmitt afirmaba que «el concepto de Estado presupone el de lo político». En consecuencia, debería aceptarse que el concepto de «organización triádica de la unidad política» es un desarrollo consecuente de su propia teoría por parte del autor.

Sostenemos que ello no es así, en razón de que «lo político» presupuesto por el Estado no puede identificarse con un partido, así sea uno que afirma ser el «movimiento nacional». El hecho de que Schmitt comparta el anticomunismo y el antiliberalismo de los nazis, no debe hacer pensar que en *El Concepto de lo Político* el nacionalismo subyacente a la teoría pueda ser identificado con un partido político concreto. En este punto, la teoría de Schmitt presenta el mismo problema que la de Hobbes, que puede ser acusada de mera legitimación del poder del conquistador. Desde este punto de vista, habría que afirmar que si Hitler ha logrado pacificar la sociedad y mantenerse en el poder, en consecuencia, la teoría debe reconocerlo como soberano legítimo, ya que ha sido él quien decidió sobre el estado de excepción.

Más allá de la adhesión efectiva de Schmitt al nazismo, cabe preguntarse si esta interpretación es posible. El problema está en la fuerte carga nihilista del decisionismo, que podría ser considerado como «decisión por la decisión»²⁴. El único límite que Schmitt podía establecer para evitar este deslizamiento posible de su aparato conceptual está en los conceptos de «forma de vida» y «homogeneidad». El primero nunca recibe una elucidación especial, y da por sentado su contenido. En el segundo señalamos las transformaciones que sufrió, desde su primera formulación a mediados de los veinte, hasta 1932. Señalamos que en *Legalidad y Legitimidad*, aunque Schmitt mantenía el sentido de «homogeneidad» como una forma de ser de un pueblo, se detenía en que también significa la coincidencia de fines que debe suponer todo sistema político. Asimismo, el jurista señalaba que el problema político principal de la República de Weimar consistía en la falta de una homogeneidad semejante, destruida por un pluralismo incapaz de reconocer una base común.

Sin embargo, cabe aclarar que el triunfo de una de las facciones en pugna, por sí solo, no implica la «decisión soberana» mentada en *El Concepto de lo Político*, por el hecho de que si ese triunfo significara que ella impondrá su particularismo a todo el resto de la sociedad, el estado de excepción y la beligerancia continúan, pues no se ha defendido su «forma de vida», lo que es la tarea propia del soberano, sino solamente regimentado más efectivamente a la sociedad. No hay dudas de que para Schmitt la declaración de enemistad política tiene que estar dirigida en primer lugar contra el comunismo. Aunque no lo afirme

²³ C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk, op. cit.*, p. 17.

²⁴ Ésta es la hipótesis del artículo de Karl Löwith, «Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt» (1935) recopilado posteriormente en: *id.*, *Sämtliche Schriften, Band 8, Heidegger-Denker in dürftiger*

explícitamente en ningún texto (salvo una formulación cercana a ello al final de *Catolicismo Romano y Forma Política*), hemos indicado en el capítulo tercero las razones que justifican esa interpretación. En consecuencia, la homogeneidad entendida como coincidencia de fines implica que necesariamente deberán ser excluidos los fines de alguna de las facciones o partidos presentes en la disputa política como contrarios a lo que esa misma sociedad reconoce como su herencia (en este caso, los de los comunistas, que no sólo implican la destrucción de la propiedad privada, sino también la imposición del ateísmo), pero no la aceptación de *cualquier fin* simplemente por el hecho de que sea defendido por la facción triunfante.

Sin dudas, la insistencia de Schmitt en el carácter soberano de la decisión como tal, haciendo abstracción acerca de lo que se decide, puede conducir al nihilismo. Su adhesión a Hitler mostró, además de oportunismo y pocos escrúpulos, que él mismo tampoco era inmune, como afirmaba cuarenta años antes Gustave Le Bon acerca de la psicología de las multitudes, a la atracción que ejerce el penacho del casco del general victorioso. Pero ello no implica que los fines que la decisión soberana defiende puedan ser creados *ex nihilo*. Es el propio Schmitt quien facilita una interpretación semejante, con su insistencia en la analogía teológico-política entre el estado de excepción y el milagro, afirmando que ambos provienen de la nada. Pero de ello no se debe deducir que la decisión que se origina en ese estado de excepción *también* proviene de la nada, sino más bien al contrario, como ella misma lo afirma: surge de esa situación, no de la nada, y, en tanto situada, está referida inevitablemente a la situación que le da origen.

La declaración de enemistad en que consiste lo político y que, según Schmitt, es presupuesta por el Estado, significa que cuando esa homogeneidad de fines ligada a una forma de vida concreta puede ser destruida, sólo aquél que sea capaz de declarar la enemistad política, es decir, aquél que con su acción afirme que determinados fines *no pueden ser realizados* en el marco brindado por esa unidad política, señalando como enemigo político a quien los sostiene, será soberano. Ello no quiere decir que será soberano quien pueda sobrevivir y triunfar en la contienda, sino sólo quien haga cesar el estado de excepción preservando la forma de vida existente en ese pueblo. Ese es el fin que Schmitt atribuía a la dictadura plebiscitaria, lo que la acercaba más a una concepción «comisarial» de la dictadura, aunque, como vimos, la defensa de la unidad política y de la forma de vida del pueblo alemán, implicaban para el jurista que esa tarea de pacificación también necesitaría de la dictadura constituyente²⁵.

Zeit, Stuttgart, Metzler, 1986, pp. 32-71.

²⁵ Esta ambigüedad es lo que permite incluir el pensamiento de Schmitt en el arco de la Revolución Conservadora, con su mezcla de conservación tradicional y reorganización drástica hacia el futuro.

Por el contrario, si una facción o un partido alcanzan una situación en la que logran imponer al resto de la sociedad sus propios fines a través del poder del Estado, debería decirse entonces que el estado de excepción no ha terminado, pues se está en una situación en que la exacerbación del pluralismo partidario se convierte en su contrario: una facción vuelve universal su particularismo, imponiéndolo. El hecho es que por este camino es imposible alcanzar la despolitización parcial de algunos ámbitos de la vida (como el propio Schmitt afirmaba en *Legalidad y Legitimidad*), porque la facción triunfante no puede permitírselo, ya que si cesara su voluntad totalitaria, perdería el poder conquistado. La referencia del jurista a la «forma de vida» significa la posibilidad de desarrollar, dentro de los límites que establece la era de las masas y su forma política correspondiente, la democracia, esos ámbitos *protegidos* por el poder del Estado, pero no por ello *politizados*, pues no hay intervención estatal ni tampoco son objeto de una identificación con alguna de las facciones, ni siquiera la triunfadora.

El hecho de que Schmitt reformule la dicotomía Estado/sociedad civil en *Estado, Movimiento, Pueblo*, incluyendo al partido nazi como instancia «a cargo del Estado» contradice, además, su propia concepción de la burocracia, la cual hacía un punto de honor en su apartidismo. Ya hemos señalado que el papel que Schmitt atribuye a la burocracia implica una cierta nostalgia por el «Estado de funcionarios» prusiano del siglo XIX. Asimismo, la historiografía ha señalado el carácter conservador de ese cuerpo de funcionarios, sobre todo a partir de la reforma realizada por el ministro Puttkammer durante el Imperio, que restringió el acceso a los cargos a liberales y socialdemócratas²⁶. Sin embargo, todo ello no impide reconocer que un cuerpo semejante no podía ser partidizado en la forma en que los nazis lo hicieron sin perder aquello en lo que cifraba su virtud: el honor del funcionario que se identifica con el interés general a través del interés del Estado.

Schmitt aceptaba esa imagen idealizada de la burocracia en su concepción del «Estado administrativo»; por esta razón, entonces, es inconsistente con su propia teoría afirmar que el «movimiento» está a cargo del Estado, atribuyéndole así a una facción partidaria (es decir, *parlamentaria* –por su particularidad ligada a la sociedad civil–) aquello que poco más de un año antes había asignado a un cuerpo profesional *estatal*. Ello es una fuerte inconsistencia en la obra de Schmitt, ya que no hay manera de explicar, dentro de su idea del «Estado administrativo», la posibilidad de que todo su cuerpo de funcionarios sea miembro de un único partido político.

Sostenemos que en este punto Schmitt fuerza sus propias ideas, de forma que la prioridad que los nazis daban al «movimiento», pueda tener cabida en un esquema que,

²⁶ Sobre la reforma de la burocracia por Robert von Puttkammer, ministro del Interior prusiano entre 1881 y 1888, cf. Franz Neumann, *Behemoth* (1942), trad. al español por V. Herrero y J. Márquez, *Behemoth. Pensamiento y Acción en el Nacionalsocialismo*, México, Fondo de Cultura Económica,

desde su teoría anterior, sólo podría ser calificado de «Estado gubernativo». Por otro lado, esta concesión que el jurista hace a los nuevos tiempos que corren implica invertir la relación que para él tiene que existir entre el cuerpo de funcionarios y el Estado, ya que éstos deben ser servidores de aquél. En *Estado, Movimiento, Pueblo*, la relación es inversa, pues no hay posibilidad de que los tribunales puedan intervenir en los asuntos del movimiento a cargo del Estado²⁷, poniendo así a aquél fuera de todo control, con lo que, de acuerdo a su propia teoría, lo vuelve soberano, hecho que, por otra parte, el propio Schmitt rechaza.

De todos modos, para los juristas pertenecientes al movimiento, el escrito de Schmitt todavía hacía demasiado hincapié en la importancia del Estado, al cual ellos creían superar con su idea del movimiento y la raza. La inconsecuencia antes nombrada, más aún que la introducción de los conceptos de «principio de conducción» y de «identidad racial» (dos temas absolutamente extraños a su teoría política), es el principal problema de este texto, que tiene mucho de ensayo de circunstancias y, como señalamos más arriba, posee un fin apologético indisimulable, por medio del cual Schmitt mostraba que estaba dispuesto a servir a sus nuevos patrones fielmente²⁸.

El derecho para un nuevo corporativismo

Con su opúsculo *Sobre los tres modos del pensamiento jurídico*, Schmitt comienza una nueva etapa en su pensamiento. Ella está estructurada por los conceptos de «orden» y «nomos», que constituirán el principal objeto de reflexión del jurista después de la guerra. En *Estado, Movimiento, Pueblo* Schmitt pretendía explicar teóricamente y darle un andamiaje institucional al *factum* de la dictadura de Hitler, pero no logra articular, con su concepción de la «articulación triádica de la unidad política» una reflexión duradera. Si bien, no debe pasarse por alto que esa obra, con todas sus deficiencias, constituye un ejemplo de lo que el jurista denominará «pensamiento del orden concreto». Sin embargo, su intento de

1983 (1ª reimpresión de la 1ª ed. de 1943), p. 20.

²⁷ C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, op. cit., p. 22.

²⁸ Comparando la conducta con respecto a sus propios textos por parte de Heidegger y Schmitt durante el nazismo se puede observar lo siguiente: Heidegger, si bien realiza algunas concesiones a la retórica nazi, sobre todo en el discurso rectoral, cada vez que trata acerca de algún tema relacionado con la ideología oficial del momento no fuerza sus propias categorías, sino que sigue el desarrollo implícito en ellas (por lo cual, sus coincidencias con el nazismo quedan expuestas de manera coherente en los textos). Schmitt, en cambio, aparece dispuesto a hacer todo tipo de concesiones con respecto a sus propias ideas, y a dar entrada –aun contradiciéndose, como vimos– a conceptos que jamás había utilizado (como «raza» o «principio de conducción») y a plegarse a un antisemitismo cada vez más estentóreo. El oportunismo inescrupuloso que sustentó semejante posición se vuelve evidente en el hecho de que, no bien sea radiado de sus puestos oficiales, todo ese *smog* conceptual desaparecerá y retornará a las líneas de reflexión interrumpidas en 1933.

explicar las relaciones entre las tres instancias que a su juicio conformaban la estructura del poder político en la Alemania posterior a 1933, resulta fallido, ante la evidencia que brindaron los hechos de la «noche de los cuchillos largos», del 30 de junio de 1934, de que ese poder carecía de cualquier orden y que estaba muy lejos de constituirse en el Leviatán pacificador esperado.

En su obra sobre los modos de pensamiento jurídico, Schmitt vuelve a sus temas habituales: la reflexión acerca de la naturaleza del derecho y la continuación de la polémica con la teoría del derecho de Hans Kelsen, agregando una nueva cuestión, la del «orden concreto». Habíamos visto que el pasaje a esta temática está anunciada ya en *Legalidad y Legitimidad*, cuando postula que se puede realizar una «obra constitucional alemana» a partir del *orden sustancial* ofrecido por las declaraciones de garantías de la segunda parte del texto constitucional de 1919. Asimismo, en su descripción del «Estado administrativo», Schmitt hacía hincapié en sus diferencias con el Estado legislativo parlamentario, señalando que el primero se dirigía a casos concretos, con espíritu práctico y objetivo, y con capacidad de planificación. Este espíritu corporativo-tecnocrático se articulará en la noción de «orden concreto», la cual tiene como objetivo ofrecer una teoría del derecho ligada a las instituciones realmente existentes en un pueblo. Debemos recordar que esa teoría no se presentaba en los escritos de Schmitt, cuyo carácter polémico (sobre todo contra el positivismo, y especialmente contra su versión kelseniana) era, con mucho, dominante frente a la cuestión acerca de lo que debía reemplazar, por una parte, al Estado legislativo parlamentario, y por otra, a la teoría kelseniana, vista por el jurista como su justificación científico-política.

Señalamos, asimismo, que el año 1933 fue un punto de inflexión en su obra, moderando el decisionismo sostenido hasta ese momento. Es en la obra que analizaremos a continuación que se presentan estas nuevas líneas del pensamiento de Schmitt. Si bien en ellas encontraremos también las consabidas referencias elogiosas al «movimiento» y a su *Führer*, han desaparecido de este texto las referencias a la «identidad racial» o al «principio de conducción» entendidos como conceptos teóricos o explicativos. De todos modos, ello no quiere decir que desaparezcan las referencias antisemitas. Lo que queremos señalar con estas advertencias es que en el texto anterior es evidente el uso oportunista de conceptos tomados de la jerga partidaria nazi, a los cuales intenta dar un barniz teórico, pero cuyo fin último es identificar una estructura de decisión que permita considerar que Alemania tiene una constitución, por lo menos provisional, de forma que el nuevo Estado no consista en la voluntad omnímoda del jefe. Por el contrario, *Sobre los tres modos de pensamiento jurídico* vuelve a presentarnos una imagen del derecho y la política mucho más cercana a la de *Legalidad y Legitimidad*, en la que las referencias corresponden en gran medida al pensamiento auténtico de Schmitt, con todos sus aspectos conservadores y,

simultáneamente y en parte a pesar suyo, exigiendo una reestructuración revolucionaria de la sociedad, y ya no a un mero intento de congraciarse con el nacionalsocialismo.

El pensamiento del orden concreto es la elucidación del derecho abandonando toda idea de norma, entendida al modo del normativismo kelseniano. Si Kelsen buscaba explicar el derecho considerándolo como un «sistema normativo» y atribuyendo a la norma el rasgo característico de la validez, es decir, de su vigencia en un Estado concreto, Schmitt, por el contrario, intenta abandonar toda concepción que lleve a postular una norma abstracta, separada de un conjunto de relaciones sociales concretas y ligada a una concepción sustantiva de razón y de justicia.

Sin embargo, el pensamiento del orden concreto no sólo se opone al normativismo, también es diferente del decisionismo, ya que el carácter inderivable de la decisión soberana impide remitirla a una norma anterior, sino sólo al estado de excepción en el que se origina. En su presentación del decisionismo, Schmitt hace hincapié en el carácter originario de la decisión, lo que también le permite comenzar una crítica de su propia teoría, ya que la degeneración del decisionismo, sostiene en la premisa a la segunda edición de *Teología política*, de noviembre de 1933, se encuentra en estar siempre en peligro de fallar en reconocer el instante propio de la situación excepcional, convirtiéndose en un personalismo. Esta crítica le permite afirmar que sólo puede explicarse el derecho si lo estudia en relación con instituciones concretas.

De esta forma, el normativismo y el decisionismo son presentados como teorías enfrentadas pero desconocedoras de su base común. Podría decirse que lo propio del normativismo es señalar que lo propio del derecho es ser norma y no mera voluntad de los hombres, mientras que el decisionista insiste en que no puede explicarse la existencia de las normas si no es a partir de la decisión de aquél que desde el caos crea un orden. Es decir, uno remite al gobierno de las normas y el otro al de los hombres. Pero ambos, en común, sostiene Schmitt, suponen la idea de «orden concreto». El normativista, porque la norma supone la situación «normal», que es propia de todo orden vigente; el decisionista, porque el fin de la decisión tiene que ser el establecimiento de un orden, de forma que toda decisión concreta posterior se remite a una situación concreta y no a una pura voluntad. Así como rechaza la abstracción del normativismo, el decisionismo que antes defendió en otras obras también se revela abstracto frente a la realidad histórica y concreta de las instituciones.

Para ello recurre al concepto griego de *nomos*: el *nomos* es un «orden concreto de vida y comunidad»²⁹. Siguiendo a Hölderlin, afirma que el *nomos* es el lugar donde el hombre se encuentra a sí mismo, a Dios, a la Iglesia y a los viejos preceptos heredados. En el *nomos* se conservan las relaciones más vitales de un pueblo, con las que se encuentra a

²⁹ C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlin, Duncker & Humblot,

sí mismo³⁰. El acervo de la tradición es así rehabilitado, frente a los otros dos tipos de pensamiento jurídico, que con su hincapié en la norma o en el estado de excepción dejan de lado la herencia concreta que un pueblo transmite a través de sus instituciones y se muestran ambos, por caminos diferentes, como antitradicionalistas. El pensamiento del orden concreto se muestra así apto para desarrollar una concepción del derecho que se adapte a la nueva realidad existente en Alemania a partir de 1933. La estructura triádica de la unidad política basada en el «principio de conducción» impide postular un tipo de legislación como la del Estado parlamentario, de la cual el normativismo es su explicación. Por el contrario, a pesar de las enérgicas críticas de Schmitt al normativismo en este texto, debemos advertir que el pensamiento del orden concreto no se presenta aquí como alternativa al normativismo —que, como vimos, ha quedado descartado junto con el Estado al que daba fundamento—, sino como alternativa al decisionismo. Para que la voluntad del jefe del Estado encuentre algún punto de referencia que no sea él mismo, la única posibilidad es referir las decisiones a ese acervo conservado en la tradición y que obra como correctivo del exceso que, en Alemania, rápidamente se ha convertido en tiranía.

En el *nomos* y su acervo ha pasado a primer plano la «forma de vida» que en las obras de la década del veinte era simplemente aludida pero no explicada. A partir de las instituciones concretas (familia, matrimonio, Iglesia, Estado, empresa) tienen que desarrollarse relaciones que no necesiten ser normativizadas ni tampoco se expliquen puramente por la vía contractual. El énfasis de Schmitt en la importancia de la institución a partir de 1933 no puede dejar de comprenderse como una propuesta de un ancla que permita dar un sustento legal a un sistema que muy rápidamente está demostrando su carácter esencialmente *ajurídico* y frente al cual ya no existe una sociedad civil que se le enfrente, porque ha sido encuadrada en el Estado dominado por el partido. El «pensamiento del orden concreto» debe, entonces, recrear un entramado de relaciones sociales que, en tanto pertenecientes a una institución y enmarcadas por ella, quedan sustraídas a la realidad estatal y se constituyen en aquellas esferas de vida libres de politización que Schmitt postulaba como necesarias en *Legalidad y Legitimidad*. Este orden corporativo, al que en esa obra le adjudicaba cierto carácter utópico, ya que suponía que aspiraba a la administración de las cosas por sí mismas, en la brutal realidad de la Alemania nazi habría de revelarse más utópico aún.

1993², p. 14.

³⁰ *Ibid.*, p. 15.

Capítulo 11

La «tierra» y la historicidad en «El origen de la obra de arte»

La «tierra» y la espera del retorno de lo divino

El curso sobre los himnos de Hölderlin, «Germania» y «El Rin», se cerraba con una serie de conclusiones relativas al acontecer histórico de un pueblo. Hemos visto que «historia», para Heidegger, está ligado a lo extraordinario. El acontecer histórico, por tanto, es la conformación, por parte de los alemanes, del «nuevo inicio» que debe «repetir» la grandeza del inicio griego, pero «sirviéndose libremente de lo nacional», es decir, transformando la herencia del pueblo en «misión». De este modo, Heidegger retoma el paralelismo entre los pueblos griego y alemán como fundadores de culturas nuevas en Occidente, ya trazado por Stefan George y por su discípulo Norbert von Hellingrath, quien afirmaba que los alemanes tenían que ser alemanes en la misma medida en que los griegos fueron griegos, esto es, recrear la grandeza de la cultura griega buscando la propia originalidad¹. Pero, a diferencia de esos escritores, Heidegger encuentra que este «nuevo inicio» no puede estar separado de una nueva comprensión del ser, la cual debe implicar la inclusión del «poder-comprender» (*Fassenkönnen*) científico-técnico en la ensambladura del ser, de forma que no sea un transcurrir convertido en un fin en sí mismo, es decir, que carezca de todo fin que no sea el exclusivo despliegue de la voluntad de dominio.

Heidegger afirma que el poeta, con su palabra inicial, es el instaurador del ser de un pueblo. Esta palabra nombra la tierra como «tierra madre», como morada de los hombres. En el curso sobre el himno «Germania», Heidegger ubica a la «tierra madre» como una de las «potencias del origen» mencionadas en la poesía de Hölderlin². En nuestro examen de ese curso habíamos visto que la nominación del poeta consagra la tierra, pues sólo así ella se convierte en «tierra madre», es decir, en la «tierra natal», la morada preparada por los dioses a los hombres. Pero a la «tierra» le es propio el retirarse; aún más, ella es el retirarse mismo, porque, afirma el filósofo, ella es quien «porta el abismo»³. En las expresiones referidas al «abismo» (*Abgrund*), especialmente cuando las relaciona con el concepto de «tierra», aparece un aspecto que, si bien está presente en el curso sobre Hölderlin, en la

¹ Cf. más arriba, pp. 258-261.

² La otra es el rayo de luz; recuérdese que lo propio del poeta, según Heidegger, es recibir el lenguaje de los dioses (la tempestad y el rayo) y emplazarlo en la existencia del pueblo, cf. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen...*, op. cit., p. 30. Las variaciones entre rayo (*Blitz*) y rayo de luz (*Lichtstrahl*) se explican al final del curso, porque Heidegger afirma que a los griegos les fue dada la cercanía al «fuego del cielo», *ibid.*, p. 292.

³ *Ibid.*, p. 242.

conferencia sobre el origen de la obra de arte se mostrará más netamente: «tierra», como ya señalamos, designa la morada de los hombres instaurada por la palabra fundadora del poeta, pero este habitar es inseparable de la espera por los nuevos dioses, una vez que los antiguos han huido. Por tanto, el horizonte histórico de un pueblo no puede ser comprendido como un mero habitar, sino que el «envío» del cual él procede sólo puede «abismarse» en sí mismo, a partir de la nueva sacralización de la tierra.

La reflexión sobre la constitución del horizonte histórico de un pueblo a partir del «enraizamiento» se presenta así en relación con la dicotomía subyacente al curso que acabamos de mencionar: el poder-comprender científico-técnico como fin en sí mismo y sin relación con la ensambladura del ser es una fuerza «desdivinizadora»⁴, frente a la instauración del ser por el poeta, que, como vimos, es una nominalización sacralizante. Lo «encomendado» (*aufgegeben*) a los alemanes es ser alcanzados por el ser, de forma que aquel poder-comprender quede ligado a la ensambladura del ser. La reflexión sobre la «tierra» y el «abismo» se comprende, entonces, como la realización del «duelo sagrado» que guarda la divinidad de los dioses huidos⁵.

El discurso heideggeriano sobre la «tierra» presenta de manera unitaria una doble vertiente: por una parte es un concepto central en su construcción ontohistórica, como reflexión acerca del horizonte de sentido que constituye un pueblo, continuando una indagación que, como vimos, se remonta a obras anteriores del filósofo. Por otra parte, el modo en que Heidegger elucida el concepto «tierra» le otorga una resonancia «sacra». No puede afirmarse que en este texto haya, en sentido estricto, una reflexión religiosa, pero sí un intento de explicar la irrupción de lo sagrado en el mundo humano, constituyéndolo y conformándolo. Ahora bien, como lo sagrado en los textos de Heidegger aparece sin relación alguna con la tradición judeocristiana, el lenguaje del filósofo adquiere una cierta semejanza con el discurso heracliteano, tanto en lo que se refiere a un estilo oracular cada vez más pronunciado, cuanto en un difuso aire religioso, el cual está ligado a su intento de recrear la sacralidad de la tierra, recuperando el sentido griego originario de *physis*.

Al explicar el carácter de «cosa» de la obra de arte, Heidegger retoma el concepto de «tierra» que ya había presentado como concepto relativo a su ontología histórica en el curso

⁴ Preferimos no utilizar el término «secularizadora», que si bien tiene un significado técnico más preciso, no expresa la relación que Heidegger quiere poner de manifiesto: lo sagrado desaparece de la tierra, por eso sólo se puede estar a la espera del advenimiento del nuevo dios. En el capítulo cuarto (p. 102), al exponer la concepción de C. Schmitt acerca del tema, vimos que el término «secularización» no siempre significa «desencantamiento» del mundo (en el sentido de Max Weber), sino que también puede entenderse como sustitución del antiguo lugar de la divinidad por una instancia mundana, pero sin que se pierda la relación que los hombres mantenían con la instancia anterior. En Heidegger, por el contrario, el problema central no es la «secularización» o el «desencantamiento», sino la «muerte de Dios», es decir, la desaparición de lo divino y la vacancia de su lugar.

⁵ Cf. más arriba, pp. 297-302.

antes nombrado. Pero en la conferencia que pasaremos a analizar, el concepto de «tierra» es presentado en relación con el de «mundo», lo que no ocurría en el curso sobre los himnos de Hölderlin. Dicha relación es una novedad si se considera la cuestión desde el análisis del «mundo» desarrollado en *Ser y Tiempo*. En el siguiente capítulo intentaremos examinar algunos significados posibles de «tierra» y sus connotaciones, con el fin de elucidar hasta qué punto la concreción ontológica de este nuevo concepto está relacionada, no sólo con la *Kehre*, como es habitual afirmar, sino también con la relevancia que, según hemos visto, tienen para Heidegger las cuestiones políticas, especialmente, la de esclarecer la «misión» del pueblo alemán.

El carácter político del concepto «tierra»

Si se siguen los escritos de Heidegger a partir del orden cronológico de publicación durante su vida, encontraremos por primera vez el concepto «tierra» en la conferencia antes citada (1936)⁶. Sin embargo, existe una referencia anterior que muy probablemente constituya la aparición más temprana de este concepto en su reflexión filosófica. No disponemos del texto, sino que ella es mencionada por Heinrich Berl, en su obra *Gespräche mit berühmten Zeitgenossen*. Allí Berl relata el siguiente episodio:

Heidegger aceptó presentarse al Congreso de Karlsruhe. Habló acerca del tema «La esencia de la verdad». De las heladas alturas de la abstracción descendió cada vez más profundamente a la tierra y en un momento osó pegar el salto: la verdad y la realidad se encuentran en el suelo de la patria⁷.

En la versión definitiva de esta conferencia, publicada en 1943, no aparece esta frase. Tampoco en la traducción castellana de una de las versiones leídas por Heidegger en 1930⁸. El episodio referido por Berl sucedió el 14 de julio de 1930. Es llamativa la omisión de la frase en versiones posteriores ¿Significó ella simplemente un exabrupto de Heidegger, debido al marco nacionalista de la ocasión?⁹. Si bien esta posibilidad no debe descartarse,

⁶ En realidad se trata de un conjunto de tres conferencias dictadas en 1935 y 1936 y publicadas por primera vez en 1950, en la compilación de artículos titulada *Holzwege*. Recordemos, por otra parte, que el curso sobre los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin», si bien es un año anterior, fue publicado por primera vez recién en 1980.

⁷ H. Berl, *Gespräche mit berühmten Zeitgenossen*, Baden-Baden, 1946, p. 67, citado por Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Bern, 1962, p. 12 (nota).

⁸ Martin Heidegger, «La esencia de la verdad», Cuadernos de Filosofía 1, (1948), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. El traductor, Carlos Astrada, informa que la versión ofrecida es la que Heidegger leyó el 11 de diciembre de 1930 en la *Akademisch-Literarische Gesellschaft* en Friburgo.

⁹ Se trataba del *Kongress der führenden Badener*. Heinrich Berl fue el orador de apertura. En esa ocasión afirmó que se trataba de un congreso para el «fortalecimiento de la patria». También participaron Ernst Kriek, Eugen Fischer y Leopold Ziegler, lo que revela el carácter *völkisch* del

cabe preguntarse por el concepto mismo, pues, aunque Heidegger lo haya descartado en versiones posteriores, puede indagarse si el concepto «tierra» de «El origen de la obra de arte» retoma o desarrolla sentidos implícitos en este «ser-enraizado» (*Bodenständigkeit*).

En *Ser y Tiempo*, la dilucidación del concepto «mundo» no tiene relación con el de «tierra», pues aquél consiste en un plexo de sentidos en el que el ser-ahí vive y se «cura». En «El origen de la obra de arte», se responde a la cuestión planteada por el título de la conferencia mediante la postulación del conflicto en el interior del par mundo-tierra, pero es la última sin duda quien es presentada como la fuente y el origen que permite comprender el ser-obra de la obra de arte. ¿Qué significa esta referencia a la «tierra», de tanta resonancia política, en la Alemania de la década del treinta? El hecho de que ella se produjese en los años inmediatamente posteriores a su compromiso político no puede ser dejado de lado. Que se haya mantenido una vez que ese compromiso de algún modo se disolvió, muestra que ello responde a una convicción profunda de Heidegger y que por tanto no puede interpretarse solamente como un raptó de entusiasmo. Creemos que una de las claves para comprender este concepto, central en las reflexiones heideggerianas sobre el arte, es, precisamente, este compromiso político asumido públicamente en 1933.

Con ello no queremos expresar que «El origen de la obra de arte» sea una pieza de ideología nazi, sino que debemos interpretar este texto recordando que en el curso *Introducción a la metafísica*, originalmente leído, al igual que «El origen...», en 1935, Heidegger planteaba encontrar una «verdad interna y grandeza» del nacionalsocialismo, frente a los postulados de quienes fungían como ideólogos oficiales del movimiento, desconocedores de aquella verdad¹⁰. En el capítulo octavo nos hemos ocupado de la voluntad heideggeriana de realizar una hermenéutica política sobre los hechos acaecidos en Alemania a partir de 1933, la cual tendría como misión explicar el verdadero sentido del movimiento político en el poder¹¹, problemática que fue llamada por los intérpretes como «guiar al conductor». Todo ello nos lleva a interpretar la reflexión de Heidegger sobre la relación entre la «tierra» y la obra de arte a partir de su carácter político latente, porque, al igual que ocurría con su interpretación de los himnos de Hölderlin, la exégesis tiene un fin extrateórico: exponer qué es la instauración del ser por una obra, la cual abre el horizonte de un «pueblo histórico».

congreso, dado que pocos años después algunos de ellos fueron prominentes dirigentes nazis. Reseñando el congreso, el *Karlsruher Zeitung* (16/7/1930) informa que el Profesor Martin Heidegger «[...] se dirigió a la pregunta “De la esencia de la verdad” y buscó acercarse a ella interpretando y fundamentando conceptos como “ser-verdadero” (*Wahrhaftigkeit*) y “ser-enraizado” (*Bodenständigkeit*)», lo que confirma el relato de Berl, quien, no obstante, relaciona el episodio con el primer ofrecimiento de una cátedra en Berlín a Heidegger. En su opinión, la referencia de Heidegger al suelo de la patria era una respuesta negativa a esa oferta. Los documentos citados aparecen recopilados en Guido Schneeberger, *Nachlese...*, *op.cit.*, pp. 11-12.

¹⁰ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (MHG, Band 40), Frankfurt, Klostermann, 1983, p. 208.

¹¹ Cf. más arriba, pp. 199-200 y 213.

Habíamos indicado que el filósofo designaba a los fines que se derivaban de su exégesis como «política en el sentido más alto y más propio»¹². Podría objetarse a nuestra interpretación que da por sentado que si Heidegger afirma que sus textos sobre arte y literatura –temas que aborda en sus cursos recién a partir de 1934– son políticos, ello significa que su sentido sólo puede ser favorable al régimen nacionalsocialista y que, como han sostenido intérpretes como O. Pöggeler, por el contrario, ellos deben entenderse como críticas indirectas al nazismo. A ello debemos responder que, como vimos, la impronta nacionalista en la reflexión del filósofo va más allá de su compromiso partidario con el régimen y que esa inflexión nacionalista de su filosofía no puede ser interpretada como opositora bajo ninguna perspectiva. Es evidente, con todo, que la problemática referida a «guiar al conductor» se vuelve relevante toda vez que, paulatinamente, se descubren en los textos heideggerianos signos de desilusión con respecto a las esperanzas depositadas en la dictadura de Hitler. Sin embargo, ello no llevó a Heidegger a una ruptura ni a un replanteo general de las posiciones que asumió en 1933. Podemos encontrar, en cambio, una reiteración de las problemáticas ligadas al arte durante la década del treinta, que termina convirtiéndolas en dominantes si se revisan sus escritos de estos años. Esa reiteración conlleva una mayor profundización, así como una reformulación matizada de los conceptos.

De acuerdo a lo expuesto, el problema que se nos presenta con el concepto «tierra» no consiste en determinar si Heidegger era nazi y si lo era, en qué forma, sino salir de esa cuestión para preguntarnos por la aparición en su filosofía de términos estrechamente ligados (*Boden* -suelo-, *Erde* -tierra-), no sólo al conjunto de motivos ideológicos del nazismo, sino también al amplio espectro del nacionalismo alemán de la época. Si estos términos hacen su aparición en forma casi contemporánea a la llegada de esos nacionalismos al poder¹³, es ineludible preguntarse hasta qué punto la propia filosofía de Heidegger no sufre una transformación interna que no necesariamente tiene que estar ligada al nazismo, pero sí al ascenso de los nacionalismos en Alemania en la década del treinta. Como ya vimos en los capítulos séptimo y octavo, el compromiso político de Heidegger y la *Kehre* de su filosofía tienen lugar en los mismos años. Entre los caminos abiertos por ella se encuentra esta elucidación del significado de «tierra», en la cual es imposible no percibir el contexto político en la que se realiza y al que está ligada por más circunstancias que la mera contemporaneidad. Este enfoque de la cuestión apunta a considerar, como lo han hecho destacados intérpretes de la obra de Heidegger, que los

¹² Cf. más arriba, p. 284.

¹³ Recordemos que Hitler llega al poder presidiendo una coalición de la que también forma parte el DNVP (Partido Alemán Nacional Popular), heterogéneo conglomerado de grupos nacionalistas y conservadores, por ello hablamos de «nacionalismos», pues los historiadores han señalado las diferencias existentes entre ellos.

escritos sobre arte de las décadas del treinta y del cuarenta son, en sí mismos, políticos¹⁴, por tanto, la exégesis de conceptos como «tierra», en el análisis de los cuales se detiene en esos años, permite establecer una vía de entrada hacia estos escritos que muestre su insoslayable carácter político.

La reflexión sobre la historicidad en Husserl y en Heidegger y su relación con la «tierra»

Para elucidar el carácter específico de la concepción heideggeriana de «tierra» y su sentido más propiamente político, es útil confrontarla con los análisis que contemporáneamente llevaba a cabo su maestro Edmund Husserl, de quien Heidegger, para ese entonces, ya se había alejado no sólo intelectualmente. En sus escritos de la década del treinta dedicados a la explicitación del horizonte histórico, Husserl se ocupa de elucidar el 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 tipo¹⁵. 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. Podría decirse que 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.

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». Aunque en sus textos

¹⁴ Por ejemplo, Robert Bernasconi, «The greatness of the work of art» en James Risser (ed.), *Heidegger toward the turn. Essays on the work of the 1930s*, Albany, State University of New York, 1999 y Jacques Taminiaux, «The Origin of "The Origin of the Work of Art"» en John Sallis (ed.), *Reading Heidegger*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1993.

¹⁵ Edmund Husserl, *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* (1934), trad. al español por Agustín Serrano de Haro, *La Tierra no se mueve*,

«tierra» no es referida al planeta en cualquiera de los sentidos que utiliza Husserl, su significado se acerca al sentido que el fundador de la fenomenología designaba como de «aprehensión originaria»: la tierra como suelo que no puede ser corporizado y que por esta razón no está en movimiento ni en reposo. Las resonancias heracliteanas que tiene el concepto en Heidegger (referidas a la «lucha» y a una dimensión que se abre y se cierra sobre sí misma) le dan un aire arcaico que lo aproximan al primero de los sentidos enumerados por Husserl. Ello se refuerza aún más si recordamos que en el 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 significan un desandar los estadios de la abstracción expuestos por Husserl. Sin embargo, no se debe pasar por alto que, a su vez, este concepto en el que se buscan sus ecos arcaicos es interpretado a partir de los instrumentos propios de la filosofía heideggeriana, con lo cual el problema se complejiza, pues, por una parte, al intento de Heidegger de exponer el horizonte en el que se constituye el «pueblo histórico», subyace la propia metodología fenomenológica de Husserl, y, por otra, esa búsqueda de la mayor concreción posible de lo que se muestra es incluida en una exégesis que se propone recrear en el concepto «tierra» el sentido de *physis* de los filósofos presocráticos. De esta forma, la originaria experiencia griega de la verdad (el desocultarse del ser como verdad), a partir de la cual se funda la filosofía occidental, puede ser redescubierta por debajo de las capas de vocabulario sedimentadas sobre ella¹⁶.

Heidegger identifica su noción de «tierra» con la *physis* griega. «La *physis* ilumina al mismo tiempo aquello sobre y en lo que el ser humano funda su morada»¹⁷. En esta reinterpretación del concepto griego, se debe dejar de lado la dicotomía en que él normalmente se presenta, como opuesto al *nomos*. La *physis*, desde esta perspectiva, significaba la referencia a una regularidad o inmutabilidad frente a la convencionalidad y variedad del *nomos*, producto de la voluntad humana. En cambio, Heidegger, entiende como constitutiva de la *physis* o «tierra» la relación con el ser humano:

Esta aparición y surgimiento mismos y en su totalidad, es lo que los griegos llamaron muy tempranamente Φύσις. La *physis* ilumina al mismo tiempo aquello sobre y en lo que el ser humano funda su morada. Nosotros lo llamamos *tierra*.¹⁸

Madrid, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, 1995, pp. 11- 12.

¹⁶ Heidegger afirma que ni siquiera la propia filosofía griega permaneció fiel a sus propios orígenes: «La esencia de la verdad como ἀληθεια permanece impensada tanto en el pensamiento griego como, sobre todo, en la filosofía posterior.» Martin Heidegger, «Der Ursprung des Kunstwerkes», (MHGA 5, pág. 28), trad. al español de Helena Cortés y Arturo Leyte, «El origen de la obra de arte», en Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 43.

¹⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸ Desandando el camino de abstracción con respecto a ella, también señalado paralelamente por Husserl (aunque las etapas que señalan son diferentes), Heidegger agrega que en el significado del término «[...] hay que eliminar tanto la representación de una masa material sedimentada en capas como la puramente astronómica, que la ve como un planeta.» *Ibid.*, *loc. cit.*

El surgimiento y la aparición mentados por Heidegger se refieren a la instauración del mundo de un «pueblo histórico». La «tierra» es así este imperar del ente, que se presenta a un pueblo bajo un desocultamiento peculiar: la forma en que el ser «alcanza» a un pueblo. De este modo, la *physis* no puede comprenderse si no hay en ella morada del ser humano. Ella es «tierra» porque el hombre habita sobre ella, por tanto, el concepto griego adquiere inmediatamente los rasgos de «tierra natal».

De todos modos, ello no significa que sea una construcción ni un producto de la voluntad humana. Como ya señalamos, «tierra» en el sentido de «suelo», es decir, en el primer sentido de Husserl antes nombrado (como término de referencia de los movimientos de los cuerpos), aparece en la frase de Heidegger antes citada nombrada como «aquello». 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 y geométrica, vacía de sentido. Eso que es iluminado por la *physis* (la tierra), el «aquello», aparece desprovisto de toda determinación. Ello es así porque Heidegger quiere señalar que la morada del hombre, su mundo, no puede ser un ámbito de una mera naturalidad, pues en ese caso sólo implicaría una mera colección de objetos yuxtapuestos, pero no un «mundo». La recuperación y reinterpretación del término griego *physis* y su identificación con la «tierra» buscan atribuirle a ese «aquello» el conjunto de relaciones y referencias que en *Ser y Tiempo* era atribuido al «mundo» y que Heidegger pasará a designar como «claro», es decir, aquello sobre lo cual la «tierra» se abre, permitiendo la instauración de un mundo.

Pero aparece aquí una diferencia esencial con el concepto de «mundo» de la analítica existencial: éste puede ser entendido como un plexo de referencias. En *Ser y Tiempo* ello significa que es un «mundo circundante», porque es un conjunto de sentidos que el ser-ahí puede manipular, en tanto constituyen el término de referencia último de los útiles que emplea. Por el contrario, en el significado del concepto «tierra», la referencia a la *physis* parece abarcar algo más que ese concepto de «mundo». El «aquello» debe ser iluminado, esto es, ese conjunto de sentidos que Heidegger consideraba propio del «mundo» también tiene que ser establecido. Por eso afirma, describiendo el mundo de una obra de arte:

Los hombres y los animales, las plantas y las cosas, nunca se dan ni se conocen como objetos inmutables para después proporcionarle un marco adecuado a ese templo que un buen día viene a sumarse a todo lo presente. Estaremos más cerca de aquello que es *si* pensamos todo a la inversa¹⁹.

El ser-ahí tiene un «mundo circundante» que, si bien es su «mundo», no tiene carácter subjetivo, no fue creado por él ni puede ser sin él. Esa relación «cabe el mundo» le

es constitutiva. En cambio, el «mundo del templo», constituyendo también un conjunto de referencias que lo vuelven *su* mundo, es asimismo, instituido por él. El mundo de la obra de arte es instaurado por ella, pero esta institución no se produce desde la nada o desde una voluntad creadora y prometeica, esto es, moderna, sino que sólo desde la «tierra» la obra puede instituir un mundo:

La tierra es aquello en donde el surgimiento vuelve a dar acogida a todo lo que surge como tal. En eso que surge, la tierra se presenta como aquello que acoge²⁰

El significado que adquiere «mundo», a partir de la introducción del concepto «tierra» no contradice al que expuso en *Ser y Tiempo*, pero, a diferencia de lo que ocurría en esta obra, el «mundo de la obra» se presenta como dependiente de otra instancia, la «tierra», en la cual encuentra su origen. El problema de la fundación o institución del horizonte de sentido no aparece en esa obra, pues en ella Heidegger presenta al ser-ahí como *siendo siempre ya* en un mundo. Por el contrario, en «El origen...» la obra de arte inicia un mundo y perdurará como tal mientras habite en él el dios, es decir, mientras remita a un fundamento que no puede ser objetivado sino sólo sacralizado. La constelación de sentidos manipulados por el ser-ahí que implicaba el concepto de «mundo» en *Ser y Tiempo*, 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 ciclo vital de una cultura es, para Heidegger, el de la duración de sus mitos: en el momento en que tome distancia con respecto a ellos e intente racionalizarlos, comenzará la declinación de esa forma de vida. Esta idea tiene una clara procedencia hegeliana, pero, en la filosofía idealista, las racionalizaciones sucesivas que tenían lugar en la historia se concatenaban en un proceso de sentido cuya meta era la afirmación de la libertad humana. En la filosofía heideggeriana, por el contrario, el proceso histórico carece de toda finalidad y sólo muestra fracturas y quiebres, los cuales son, en cada caso, una forma en que lo sagrado irrumpe en la realidad humana, fundando un nuevo mundo espiritual, hasta su declinación definitiva.

A partir de la introducción del concepto «tierra», Heidegger superpone dos problemáticas: al problema del «mundo» como horizonte de sentido siempre presupuesto por el ser-ahí (por lo cual es *ser-en-el-mundo*), cuestión que profundiza cada vez más desde *Ser y Tiempo* (la cual se presenta en la obra de Husserl como el problema de la intencionalidad de horizonte, de la que se venía ocupando paralelamente desde 1929, con sus conferencias dadas en París), se adjunta el problema de la instauración, esto es, del establecimiento de sentido último en el mundo. En el curso sobre la «Germania», Heidegger

¹⁹ *Ibid, loc.cit.* (énfasis del original).

²⁰ *Ibid, loc.cit.*

se ocupó especialmente del decir instaurador del poeta; en la conferencia «El origen de la obra de arte», el centro de la reflexión lo ocupa la instauración de un mundo por la obra, pasando a un segundo plano el énfasis en el creador. 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. Aquello que en Husserl es fundamento de validez para una posición en el plano gnoseológico, y que por tanto tiene un significado esencialmente crítico, en Heidegger se vuelve indagación del sentido que se manifiesta en el mundo, pero que 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 instaura el horizonte de un «mundo espiritual».

Este mundo es fundado sobre la tierra, entendiendo por ello que se fundamenta en ella. Si la tierra es lo que acoge, lo que resguarda (*das Bergende*) es porque el conjunto de sentidos que constituye el mundo se origina en ella. La tierra es, en este sentido, 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 natal²¹. En consecuencia, «mundo» en «El origen de la obra de arte» posee algunos de los rasgos principales del concepto expuesto en *Ser y Tiempo*, pero adquiere uno nuevo y definitorio en el sentido de «tierra» que nos ocupa:

la obra templo es la que articula y reúne a su alrededor la unidad de todas esas vías y relaciones en las que nacimiento y muerte, desgracia y dicha, victoria y derrota, permanencia y destrucción, conquistan para el ser humano la figura de su destino. La reinante amplitud de estas relaciones abiertas es el mundo de este pueblo histórico; sólo a partir de ella y en ella vuelve a encontrarse a sí mismo para cumplir su destino²².

El mundo de la obra de arte no es el mundo de un ser-ahí. No sólo desaparece la «cura» como relación constitutiva del ser-ahí y el ser humano ya no es pensado a partir de los existenciales, sino que además «mundo» remite a extremos como nacimiento y muerte, victoria y derrota, etc., que han perdido toda relación con la angustia como disposición que revela al mundo en su totalidad. Las referencias de Heidegger al nacimiento y a la muerte, así como al destino, remiten a un plexo de sentido diferente del mentado en *Ser y Tiempo*, porque la institución de un mundo es una instauración de lo sagrado, una consagración que establece el «allí» donde habita el dios²³. Esta dimensión inaugurada por la obra de arte es el mundo de un «pueblo histórico».

Hemos visto más arriba que Heidegger insiste en que para comprender el mundo de una obra de arte, debemos invertir la relación entre la obra y su horizonte. Con ello no está

²¹ M. Heidegger, «El origen...», *op. cit.*, p. 35.

²² *Ibid.*, p. 34.

²³ *Ibid.*, p. 36.

sólo rechazando una consideración de tipo gnoseológico y proponiendo su reemplazo por otra de índole ontológica. La elucidación de una fuente de sentido no subjetiva –no explicable a partir del problema de su constitución mediante las operaciones que la conciencia ejecuta para llevarlo a cabo (lo que constituía la problemática de Husserl)–, equivale a la postulación de una instancia privilegiada a la cual se debe meramente escuchar, ya que excede no sólo el ámbito de la conciencia, sino también el de la acción humana como tal. A ello se puede replicar que en eso consisten la *Kehre* y el pensamiento del ser; sin embargo, como ya hemos señalado, es evidente que en el pensamiento del ser aparecen problemáticas que carecen de la misma universalidad de la pregunta por el ser.

En la búsqueda del origen, Heidegger nos hace pasar de la universalidad del ser a la unicidad del inicio, puesto que la respuesta que da el filósofo busca una concreción que no sólo no es universal, sino que sólo puede ser considerada satisfactoria si da cuenta de lo extraordinario que acaece en la historia; el carácter mismo de lo extraordinario nos habla a las claras que aquello que debe ser elucidado es el acontecimiento instaurador, el cual es único. La universalidad de la pregunta por el ser sólo puede ser tal a partir de la comprensión del origen. En el origen se presenta de manera prístina lo que devendrá luego en la tradición. Ya hemos visto en el capítulo sobre los himnos de Hölderlin que los dos pueblos creadores de historia son los griegos y los alemanes: así como cupo a los griegos la «cercanía con el fuego del cielo» y en su mundo se realizó por primera vez la pregunta por el ser, cabe a los alemanes la tarea de ser alcanzados por el ser de forma que tenga lugar el «nuevo inicio». La oposición de la existencia griega y la alemana al final del primer curso sobre Hölderlin tenía un carácter claramente nacionalista, debido a la centralidad no sólo histórica, sino también metafísica que el filósofo atribuía a Alemania con respecto al futuro de las naciones europeas.

Husserl había percibido de antemano el carácter nacionalista de las reflexiones de Heidegger en una referencia inequívoca a éste en el escrito antes citado:

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.²⁴

A diferencia de Heidegger, Husserl convierte la historicidad en una función del yo con el 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.

²⁴ E. Husserl, *La tierra...*, *op.cit.*, p. 34.

En Heidegger, por el contrario, es imposible la extensión hacia la humanidad, puesto que la «tierra», de acuerdo al 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 únicamente a elucidar el acontecimiento originario.

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, quiere sacar a la luz el carácter de tierra natal de la «tierra», pero de ello no resulta una categorización como la husserliana, aplicable a la historia en general, sino que se dirige exclusivamente a fundamentar el carácter histórico de dos pueblos, los griegos y los alemanes. Ello no es inverosímil si recordamos cómo define se define la historia en «El origen de la obra de arte»:

La historia es la retirada de un pueblo hacia lo que le ha sido dado hacer, introduciéndose en lo que le ha sido dado en herencia²⁵.

Esta definición retoma ideas que ya conocemos: «lo que le ha sido dado hacer» era lo que en el curso sobre los himnos de Hölderlin denominaba lo «encomendado», la «herencia» es lo que antes llamó el «envío». En todos los casos, el esquema es el mismo: sólo adentrándose en el sí-mismo, en lo que se es y se ha recibido como herencia, es posible que un pueblo devenga histórico, es decir, alcance lo que le ha sido «encomendado». En su introducirse a lo que le ha sido dado en herencia un pueblo alcanza lo que en el capítulo noveno vimos que el filósofo denominaba, utilizando la expresión de Hölderlin, «servirse libremente de lo nacional».

Las consideraciones de Heidegger sobre la historia siempre traslucen la noción de mandato. Como ya vimos en la referencia a *Ser y tiempo*, la historicidad está ligada a la «repetición» y apropiación de la tradición. La herencia se vuelve mandato. El pasado contiene un mandato histórico al que no se puede ser infiel. Las posibilidades de un pueblo («lo que le ha sido dado hacer») no están determinadas por la herencia como invariantes que limitan la acción humana sino como aquello que determina cuáles las posibilidades legítimas.

²⁵ M. Heidegger, «El origen...», *op. cit.*, p. 66.

Hemos visto en los capítulos anteriores que el origen fenomenológico de la filosofía heideggeriana, unido a su impronta «luterana», realizaba en *Ser y Tiempo* una reflexión sobre la angustia y la conciencia de la finitud que tensaba al máximo la separación del ser-ahí con respecto a sus semejantes. Esta separación, sustentada en la imposibilidad de morir la muerte de otro, se presenta como un elemento de la «facticidad» del ser-ahí. En los cursos posteriores, como hemos visto en el capítulo séptimo, el ser-con los otros es presentado por Heidegger como parte de esa misma facticidad, con lo cual, el aislamiento al que necesariamente lleva la angustia encuentra una compensación ontológica en el propio ser del ser-ahí, que no puede ser más que con otros. Si bien se puede afirmar que este tema ya aparece prefigurado en *Ser y Tiempo*, cuando Heidegger intenta delinear en qué consiste el ser-con «propio» —esto es, el gestarse histórico del pueblo— en esta obra el tema quedaba asordinado por la fenomenología del temple de ánimo «señalado» respecto de los restantes, la angustia. En el discurso del rectorado, ese aislamiento desaparecía por completo, ahora tomaba su lugar la comunidad del pueblo, sobre la cual Heidegger no se pregunta acerca de su «propiedad», pues los rasgos con que la describe la dan por sentada²⁶.

El mundo del campesino

El carácter instaurador de la obra de arte no puede ser extendido a cualquier agrupación humana, es decir, no toda obra instituye un «pueblo histórico». Ello ni siquiera es propio del «gran arte» en general, como a veces se refiere a él Heidegger, sino sólo a aquél que manifiesta «la llamada llamada de la tierra». Como ejemplo de este desocultarse del ser de las cosas en la obra de arte, el filósofo toma un cuadro de Van Gogh en el que se representan un par de botas²⁷. La «tierra» se presenta como uno de los elementos explicativos en la interpretación que Heidegger hace del cuadro, en un pasaje célebre de «El origen de la obra de arte»:

En el zapato tiembla la *callada* llamada de la tierra, su *silencioso* regalo del trigo maduro, su *enigmática* renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este útil pasa todo el *callado* temor por tener seguro el pan, toda

²⁶ Cf. más arriba, pp. 209-211.

²⁷ Heidegger no menciona qué obra de Van Gogh interpreta, a pesar de que en la versión definitiva de la conferencia reconoce que el pintor repitió varias veces ese tema. En la obra del pintor holandés hay siete cuadros representando pares de zapatos; en el anexo hemos reproducido la que consideramos como la referencia más probable, de acuerdo a los detalles que Heidegger enfatiza en su descripción. Aunque el filósofo da por sentado de que se trata de las botas de un campesino, en realidad ellas pertenecían al propio pintor.

la *silenciosa* alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte.²⁸

La formulación de Heidegger sobre la «llamada» de la tierra en «El origen de la obra de arte», atribuyéndole un carácter silencioso, tiene cierta semejanza con la manera en que en *Ser y Tiempo* la conciencia «llama» al ser-ahí «caído» en el «uno», la cual también se producía en el silencio. El tópico de la llamada silenciosa es frecuente en la retórica heideggeriana. Con ella mienta, más que un toque de atención, una verdad que se revela en medio de una multiplicidad que la oculta, al modo de un campanazo mudo. La recurrencia a ese mismo motivo nos permite comparar ambos «llamados», porque se presentan diferencias importantes de un texto a otro. En *Ser y Tiempo*, el «vocar» de la conciencia es silencioso y sólo se producía en la soledad del ser-ahí y en el estremecimiento de lo cotidiano provocado por la angustia. El «poder ser sí mismo» «propio» era un conjunto de posibilidades abiertas, que se mostraban como tales a partir de la angustia, frente a un mundo «impropio», que desvanecía el carácter posible de las elecciones del ser-ahí, convirtiéndolas en determinaciones fijas. La llamada de la conciencia, por último, se dirige a un ser-ahí *aislado* por la angustia, es decir, a un individuo cuyos lazos con los demás han quedado sacudidos y han perdido la consistencia que tenían. En la «llamada de la tierra», en cambio, ya no hay «posibilidades abiertas» al modo en que eran entendidas en *Ser y Tiempo*, porque ha desaparecido cualquier dimensión del análisis que remita a un ser-ahí aislado. El mundo en el que esa llamada se hace oír es el mundo del campesino, quien ya no puede estar desarraigado ni puede ser «impropio», porque su mundo está *enraizado*, se funda en la tierra y él mismo pertenece a ella.

En el texto citado, a la «callada llamada de la tierra» corresponde el «silencioso regalo del trigo». Heidegger analiza el concepto «tierra» teniendo en cuenta a los ciclos de la vida campesina como aquello que le otorga una temporalidad peculiar. En efecto, frente a la vida urbana, donde esos ciclos carecen de importancia, Heidegger exalta el carácter periódico e inmutable de la vida rural²⁹. La «callada llamada de la tierra», en consecuencia, retrotrae a una vida que, precisamente por girar alrededor de la tierra, no ha quedado desarraigada. Una vida que comprende «el silencioso regalo», el cual no depende sólo del esfuerzo, sino de factores que la voluntad humana no puede controlar; en última instancia, de lo que la tierra brinde, de allí su referencia a la «enigmática renuncia de sí misma».

No debe perderse de vista, con todo, que la descripción heideggeriana, encontrando en el par de botas la soledad y resignación de la vida de un campesino, intenta con ello exponer un temple de ánimo opuesto a la angustia: si ésta mostraba una no-conformidad del

²⁸ M. Heidegger, «El origen...», *op. cit.*, p. 27 (énfasis nuestros; hemos modificado levemente la trad.).

²⁹ Más arriba, en la página 239, habíamos visto que Heidegger recurre a algunas de estas

ser-ahí con su mundo (puesto que cuando se encuentra en ella las referencias habituales pierden sentido), por el contrario, en las marcas que la labor deja sobre el par de botas, Heidegger exalta la fiabilidad y la confianza que considera propias de la vida campesina, de allí que a la «callada llamada» responda el «silencioso regalo». El mundo campesino es un mundo previsible y quienes pertenecen a él no pueden extrañarse ni asombrarse con respecto a él o a su propia situación.

Las descripciones heideggerianas están imbuidas claramente de una sensibilidad populista, ya que los campesinos que retrata con tanta emoción, en la inmediatez e ingenuidad en que viven, no serían capaces de preguntarse nada con respecto a su mundo. El asombro que mueve al filósofo griego a interrogarse por el conjunto del cosmos, y que para Heidegger es el temple de ánimo necesario para plantearse la pregunta por el ser, no sólo está ausente en ese mundo campesino, sino que la simpatía de la descripción se funda en la resignación y el silencio del campesino frente a esa tierra, que, a pesar de que según el texto es enigmática, no evoca ninguna pregunta en quien vive en ella. La falta de asombro frente a la tierra es expresión de la vida inmediata en ella y de la imposibilidad de tomar distancia reflexiva. Al mentar «el silencioso regalo del trigo», Heidegger presenta a la tierra abriéndose a los suyos y no abandonándolos, a pesar de la dureza de los ciclos que rige. Las referencias al «escalofrío» provocado por la muerte no significan en este texto una referencia a la angustia, sino que aquélla es el punto culminante de los ciclos que rigen la vida campesina, cuyos miembros tienen la estoica conciencia de saberse tan finitos como las criaturas de las que se ocupan; de ese modo ellos concuerdan con las restantes características del mundo de la tierra y se muestran como plenamente pertenecientes a él.

Si tomamos las categorías de *Ser y Tiempo*, la vida del campesino es «propia», porque lo es su mundo. La idealización de la vida rural en Heidegger responde a la inmediatez en que ella está respecto de las fuerzas elementales, que para el filósofo se convierte, por una parte, en conciencia resignada de la propia finitud, y por otra, en voluntad de lucha en medio del ente. Al igual que ocurría con la «comunidad de lucha» representada por el grupo de asalto³⁰ y descrita en el curso *Lógica*, el mundo campesino en su conjunto es «propio», pero ambas comunidades se diferencian entre sí en la voluntad temeraria que muestran unos y la resignación callada de los otros, oscilación que, por otra parte, está en el texto mismo de «El origen de la obra de arte». Si se atiende a los tipos sociales referidos en uno y otro caso, comprobaremos que la voluntad temeraria es adjudicada por Heidegger a los soldados, a los estudiantes universitarios y sus líderes y a las «figuras fundantes» (el poeta, el pensador y el creador de Estados), mientras que asigna a los campesinos una

características en su fenomenología del concepto «pueblo».

³⁰ Cf. más arriba, pp. 232-234.

piEDAD ligada a la tierra en la que desaparecen todos los rastros de titanismo que exhiben sus estampas de las otras figuras.

La ausencia en el mundo campesino de todo aquello que pudiera evocar una voluntad instauradora o conquistadora como la que Heidegger atribuía al «poeta» y al «pensador» en el curso sobre el himno «Germania»³¹ puede explicarse por su distinta relación con la historia. Habíamos señalado que para el filósofo la historia está ligada a lo grande y lo extraordinario y que «historia» designa un acontecimiento instaurador. Es comprensible, en consecuencia, que la vida campesina se presente como el ámbito donde la voluntad fundadora ya no impera, porque su mundo no es el de lo extraordinario, sino el de lo cotidiano. El mundo de la campesina evocado por la narrativa heideggeriana es un mundo que, en tanto obedece a un ciclo, sólo puede ser fundado. Aunque la vida campesina sea exaltada en el texto de Heidegger, en ella no hay fundación ni instauración. Ella es la vida que los dioses han preparado a los hombres y la tierra mentada por el párrafo citado es su morada. La comunidad campesina es, así, una imagen de una comunidad «propia», pero que, a diferencia de las que encontramos en los textos de Heidegger desde *Ser y Tiempo* en adelante, no es una «comunidad de lucha», sino que su «sí-mismo» se realiza en su arraigo en la tierra.

La superposición de un plexo de referencias sobre la obra como «mundo de la obra de arte»

La hermenéutica heideggeriana rechaza que sus afirmaciones puedan ser asimiladas a un discurso interpretativo sobre el arte. Al igual que ocurría con sus exégesis de la poesía de Hölderlin, ella deja que la obra «hable por sí misma», mostrándonos el ser de lo que ella presenta: la pintura de Van Gogh manifiesta el mundo de la campesina que utilizaba esas botas. El carácter de útil de las botas posibilita que se haga presente ese mundo, el cual, como plexo de referencias, reúne y ordena esos sentidos que los hombres manipulan en sus acciones. Sin embargo, preguntándose por el útil, la hermenéutica de Heidegger alcanza la obra de arte sólo como realización de una instancia exclusivamente ontológica. La obra es convocada para encontrar en ella el ser del útil, es decir, se le dirige una pregunta ontológica y no estética. Pero la respuesta de Heidegger es más desconcertante aún: el ser útil de las botas se manifiesta sólo si se comprende el conjunto de sentidos en el que ellas están insertas como útiles, el cual se presenta en la obra de arte. En sentido estricto, no son la cosa, ni el útil, ni la obra de arte, los que se hacen presentes en la narrativa de Heidegger

³¹ Cf. más arriba, pp. 305-306.

acerca de la obra, sino el supuesto mundo al que, en tanto útil, la cosa pertenece y fuera del cual carece de sentido. A su vez, este sentido es el que se manifiesta en la obra de arte, revelando la verdad del útil.

La concepción de Heidegger da por supuesto que si quitamos al útil su carácter de útil, no sólo lo volvemos inservible, sino también carente de sentido. Es un punto de vista válido si nos preguntamos por el útil en el marco del taller o de la fábrica, en los cuales un conjunto de útiles toma su lugar, en forma pragmática, como instrumentos dirigidos a los procesos de trabajo. Con ello Heidegger no hace más que continuar con ideas ya expuestas en *Ser y Tiempo*, las cuales se pueden enunciar bajo el principio de que toda interpretación presupone un horizonte de sentido, sin el cual, la cosa interpretada podrá ser objeto de la percepción, pero, en cuanto aislada de sus nexos de sentido, incomprensible. No obstante, al estar guiada por este principio, la consideración heideggeriana sobre la obra de arte se ocupó de elucidar el carácter de útil de las botas del cuadro de Van Gogh y de todo el conjunto de sentido que ellas presuponen, pero, en rigor, no se ocupó de la obra pictórica como tal, sino del objeto mentado por ella.

En la consideración de la cosa como objeto de realización artística se suspenden sus nexos pragmáticos o utilitarios en función de propiedades que someramente podemos designar como formales, ya que afectan a la estructura del objeto y a sus técnicas de composición. La concepción de Heidegger, desde esta perspectiva, se revela muy rígida y demasiado apegada a una pregunta que, a pesar de que reconoce en el arte una forma específica de comprensión de la realidad (pues el arte es una forma de desocultamiento de la verdad), no acepta que ella requiera un discurso también específico. La hermenéutica heideggeriana necesita subsumir la obra de arte bajo una problemática ontológica, para poder encontrar allí su especificidad, convirtiendo al arte en la «piedra de toque» de la ontología. Encuentra en la obra de arte una capacidad de desocultamiento del ser del ente que no se presenta, por ejemplo, en el uso de los objetos. Pero esta especificidad hallada, dijimos, no resulta ser tal, pues es un planteo de orden ontológico acerca del arte. El resultado es que Heidegger, al acercarse a la obra de arte como cosa, como útil y como lugar de realización de la verdad, nunca encuentra la distancia adecuada para ocuparse *concretamente* de la pintura de Van Gogh. El «mundo de la campesina» como supuesto horizonte de sentido, sigue siéndolo de las botas y no de la obra y el desocultamiento de la verdad en la obra es una tesis general sobre el arte, y no una proposición que intente comprender la pintura de Van Gogh en su propia peculiaridad. Ello es consecuencia de la propia indagación de Heidegger, la cual, obedeciendo a su origen fenomenológico, busca establecer el modo en que un objeto se manifiesta, encontrando así en la obra de arte una respuesta que también es de orden ontológico:

En la pintura de Van Gogh acontece la verdad. Esto no quiere decir que en ella se haya reproducido algo dado de manera exacta, sino que en el proceso de manifestación del ser-útil del útil llamado bota, lo ente en su totalidad, el mundo y la tierra en su juego recíproco, alcanzan el desocultamiento.³²

La obra de arte manifiesta el ser de un objeto de modo aún más prístino que su referencia. Al hacer de la cuestión del desocultamiento de la verdad el centro de su elucidación de la obra de arte, Heidegger se desplazó hacia la problemática ontológica, haciendo del arte el lugar privilegiado en que lo ente (es decir, el mundo en su configuración concreta) se manifiesta. Sin embargo, no debe suponerse que este desplazamiento sea sólo una consecuencia de la estructura de la exposición heideggeriana, que primero intenta establecer el carácter de cosa de la obra de arte, para luego ocuparse de su ser-obra. Precisamente, en la elucidación de lo que consiste el ser del útil (el ser de las botas representadas en el cuadro), Heidegger llega a la postulación de su principio general sobre el arte: su capacidad para desocultar el ser.

Aunque aceptáramos que la elucidación ontológica de la obra de arte no fuera un discurso interpretativo y que, por tanto, no la convierte en un objeto «meramente presente» (*vorhanden*), reduciéndola a mera cosa, la narrativa atribuida por Heidegger a la obra de Van Gogh tiene un problema: cabe preguntarse hasta qué punto el trasfondo que ordena los sentidos de los útiles en un plexo coordinado (el «mundo de la campesina» mentado por el filósofo) no termina superponiéndose sobre la obra misma como «mundo de la obra». La descripción de Heidegger no hizo presente la materialidad de las botas *pintadas*, es decir, no se dirigió «a la cosa misma», que en este caso, es la obra que presenta las botas y no las botas por ella representadas. Al contrario, el útil se convirtió en el camino para llegar a un conjunto de sentidos que, si bien no es necesariamente ajeno a las botas representadas por Van Gogh, tampoco encuentra su plenificación en él.

Al igual que ocurría con su exégesis sobre Hölderlin, la hermenéutica heideggeriana, impone su sentido al objeto, suprimiendo toda distancia entre el discurso interpretativo y la obra. La narrativa que Heidegger construye acerca de la vida de la campesina que habría usado esas botas es superpuesta sobre la obra, amparándose en que el propio método exegético, al interpretar la obra a partir del ser-útil del objeto representado, lo inserta en la ontología delineada en *Ser y Tiempo*, convirtiendo a la obra en una ejemplificación de su propia ontología y extendiendo a la obra de arte el plexo de sentidos en el que está incluida la bota como útil. Esta superposición del ser del útil sobre la obra desemboca en una falta de distancia entre el discurso interpretativo y la obra. Ella está motivada por el carácter ontológico del discurso, el cual debe agotar la «entidad» de la obra, convirtiendo todo juicio estético en una cuestión secundaria frente al status ontológico de la obra de arte, el cual

³² M. Heidegger, «El origen...», *op. cit.*, p. 47.

permanecía incierto de acuerdo a las categorías de *Ser y Tiempo*, pues ella no es ni un «útil», ni una cosa «meramente presente».

El problema que afecta a la elucidación heideggeriana, en consecuencia, está en el modo en que su hermenéutica de la obra remite al «mundo de la tierra» como «mundo de la obra», cuando, en realidad, no es la obra, sino lo representado en ella lo que, supuestamente, tiene como referencia al «mundo de la campesina». A pesar de que Heidegger intenta, a partir de la fenomenología, acercarse a la obra para comprenderla *en sí* antes de hacer cualquier afirmación acerca de la naturaleza del arte, la comprensión así alcanzada presupone que la obra es lo que es porque tiene algo añadido que la diferencia de una mera cosa. Ese carácter añadido es su naturaleza simbólica. «La obra es símbolo», afirma Heidegger³³. Esta cualidad de la obra, cuya naturaleza consiste en remitir a algo diferente a ella misma, es la base que permite a la ontología atribuirle un mundo a la obra, al cual ella remite porque a él pertenece. El mundo de la campesina evocado por Heidegger es el horizonte de sentido de la obra. La pintura de Van Gogh es significativa, según esta interpretación, sólo a partir de la comprensión de ese mundo. Si se la arranca de allí, se volverá muda paulatinamente, no encontrando en quienes la contemplan aquéllos que sean capaces de «guardar la verdad» que ella desoculta.

Sin embargo, la narrativa de Heidegger explica las referencias que atribuye a las botas, y no a la pintura de Van Gogh, la cual es sólo el lugar para que el mundo de la campesina se haga presente. La supresión de toda consideración estética, es decir, que refiera a la obra por sí misma como objeto de realización artística, y su reemplazo por una dilucidación ontológica que la entiende como realización de la verdad (remisión última de toda obra de arte según Heidegger), facilita la superposición sobre la obra del supuesto «mundo de la obra» evocado por la exégesis. Sin embargo, también hay que advertir que este deslizamiento desde la obra a lo representado en ella, no se deriva directamente de la ontología del útil tomada de *Ser y Tiempo*, la cual también hubiera permitido afirmar, por ejemplo, que en el par de zapatos pintados por Van Gogh se muestra el extrañamiento que produce volver objeto de contemplación estética a un objeto que supuestamente carece de las propiedades para serlo: un instrumento usado. Para lograrlo, es necesario que el objeto pase a un primer plano y aislarlo con respecto a las referencias usuales que lo vuelven un útil, es decir, en relación con el mundo de sentido al que pertenece. Todo lo antedicho *también* se desprende de la pintura, dado que, como el mismo filósofo reconoce, «no se observa nada que pueda indicarnos el lugar al que pertenecen» esas botas. Aún más, esta dirección del análisis tampoco es contradictoria con principios generales que aparecen en «El origen de la obra de arte». Así, por ejemplo, Heidegger afirma:

³³ *Ibid.*, p. 14.

en la obra no se trata de la reproducción del ente singular que se encuentra presente en cada momento, sino más bien de la reproducción de la esencia general de las cosas³⁴

Esta concepción del arte como autor de una mimesis de orden superior, basada en la manifestación del ente, abandonando tanto la idea tradicional de mimesis como copia o espejo, está ligada directamente a la concepción de la verdad «ontológica» desarrollada por Heidegger en estos mismos años. El arte, como lugar del desocultamiento, permite comprender el ser del ente y lo ente en su totalidad en su juego recíproco.

Sin embargo, es paradójico que Heidegger no complete esta toma de distancia con respecto a la concepción tradicional de la estética como «doctrina acerca de la belleza». Ella sólo es realizada a medias por el filósofo, pues, si por una parte elabora un discurso ontológico sobre la obra que suspende cualquier referencia a lo bello, por otra postula que es la relación del arte con la verdad la que permite que la belleza se realice, como «brillante aparición dispuesta en la obra». Su afirmación acerca de que «[l]a belleza es uno de los modos de presentarse la verdad como desocultamiento»³⁵, se presenta como un *tour de force* con respecto a su propio discurso, pues el énfasis de su argumentación está en el hecho de que la puesta en obra de la verdad por la obra es un acontecimiento fundacional, «la propia determinación del ser-ahí histórico que se mantenía oculta»³⁶. Si Heidegger no emprende esta dirección de análisis respecto de la obra, que su propia filosofía le permitía, es a causa de su rechazo completo a la noción de «contemplación estética» y a la autonomía de la estética como discurso acerca del arte, las cuales son presentadas despectivamente como un mero deleite privado en el que se ha cortado a la obra de todas las relaciones que le otorgan sentido, es decir, de la verdad que ella manifiesta.

El significado último de esta impugnación de la autonomía de lo estético es político, pues ella es realizada en nombre de «lo inseguro», al que el pensamiento combate:

En cuanto el impulso que hace destacar a la obra, dirigido hacia lo inseguro, queda atrapado en lo corriente y ya conocido, se puede decir que ha comenzado la empresa artística en torno a las obras. Ni la más cuidadosa transmisión de las obras, ni los ensayos científicos para recuperarlas, consiguen alcanzar ya nunca el propio ser-obra de la obra, sino un simple recuerdo del mismo.³⁷

En este párrafo Heidegger superpone dos problemas diferentes: en la segunda mitad se ocupa de la irreversible pérdida del horizonte histórico de una obra de arte, hecho inevitable en la medida en que, por más esfuerzos que se realicen, nunca se podrá volver a experimentar el templo griego en el *ethos* a partir del cual él era sagrado para un habitante

³⁴ *Ibid.*, p. 30.

³⁵ *Ibid.*, p. 47 (énfasis del original).

³⁶ *Ibid.*, p. 65.

³⁷ *Ibid.*, p. 59.

de Atenas del siglo de Pericles. Pero de esta irreversibilidad histórica, Heidegger deduce la ilegitimidad frente al persamiento de la «empresa artística», la cual ahoga a la obra en una corriente de interpretaciones sedimentadas que, en lugar de permitir la comprensión en su originalidad de aquello que se manifestó originariamente, decantan una comprensión que actúa como neutralizadora del impulso hacia lo inseguro que todavía late en la obra. Como veremos en el párrafo referido a la instauración de un mundo por la obra de arte, «lo inseguro» en Heidegger va mucho más allá que un impulso socrático de duda frente a los saberes osificados: el impulso hacia lo inseguro se vuelve más bien un temple de ánimo de toda una comunidad.

A juicio de Heidegger, sostener la autonomía de la obra de arte (y del discurso sobre ella) con respecto a todo discurso ontológico significa «no saber guardar la verdad de la obra»; es decir, entregarla a la «empresa artística» para convertirla en mero objeto de goce privado e individual, cortando los lazos que la obra de arte verdadera funda. Siendo ello así, se comprende el sentido político último de este rechazo, pues debemos recordar que la obra de arte instaura el mundo de un «pueblo histórico», por tanto, la contemplación puramente estética vuelve objeto de goce individual aquello cuya naturaleza es completamente diversa: ser el «[...] decir en donde se le acuñan previamente a un pueblo histórico los conceptos de su esencia, esto es, su pertenencia a la historia del mundo».³⁸

El «impulso hacia lo inseguro» de la obra puede entenderse de varias maneras. En primer lugar, significaría que toda obra de arte posee una pluralidad de sentidos que sobrepasa cualquier interpretación. Esta diferencia entre lo que en la obra «late» y el intento de la interpretación de apresarlos y fijarlos, produce la «inseguridad», destruyendo así toda estabilización y sedimentación de lo dicho acerca de una obra³⁹. Sin embargo, no puede pasarse por alto, como ya hemos visto en capítulos anteriores, que en la obra de Heidegger hay una permanente exaltación del heroísmo y de la temeridad. La referencia a lo «inseguro» como impulso de la obra también significa que el único discurso posible acerca de la obra es el del «pensamiento», pues no la encubre y acepta esa «inseguridad» como propia. Al igual que ocurría con el discurso rectoral, en el que la comunidad universitaria era interpelada por Heidegger como «comunidad de lucha», el impulso hacia lo inseguro del arte y del pensamiento obedecen a su carácter de «potencias históricas», a partir de las cuales puede surgir lo nuevo. Podría objetarse que la afirmación acerca del «impulso hacia lo

³⁸ *Ibid.*, p. 64.

³⁹ Es evidente que podría trazarse el paralelo entre estas nociones heideggerianas y conceptos de las teorías sobre el arte de los filósofos de la Escuela de Frankfurt. Así, el «impulso hacia lo inseguro» se relacionaría con el «enigma» de la obra de arte, lo «corriente y ya conocido» (que en *Ser y Tiempo* era denominado el «estado de interpretado») con la «cosificación», y la «empresa artística» con la «industria cultural». De todos modos, el propósito de Heidegger es diferente, especialmente en lo referido a la «empresa artística», a partir de la cual no se construye una teoría sociológica de la cultura contemporánea.

inseguro» sólo es un formulismo retórico para designar la excedencia de significado; sin embargo, aun aceptando el reparo, es llamativa la frecuencia con que la retórica de la «vida peligrosa» aparece una y otra vez en estos años, en los pasajes más diversos de Heidegger. Por otra parte, si la cuestión fuera puramente retórica, no se comprende por qué asocia los conceptos centrales de su filosofía en estos años con términos del campo semántico «lucha». Más bien, debería decirse que esas asociaciones se presentan en su discurso porque el pensamiento de Heidegger en éste y en otros textos contemporáneos, está dirigido a demostrar que ninguna de estas cuestiones puede resolverse fuera de la autoafirmación nacional como comunidad y que, aún más, ellas las implican, siendo imposible separar el plano político del metafísico en el que encuentra sentido⁴⁰.

Frente a estas potencias que revelan la fuerza del inicio, la «empresa artística» es una fuerza encubridora, ya que aplasta la originalidad de lo que se muestra por primera vez en la obra de arte. De este modo, Heidegger establece una contraposición entre el arte y la «empresa artística», en la que la segunda actúa de manera semejante al «impersonal» en *Ser y Tiempo*. Si en la obra de arte se funda una comunidad, y la obra instauro la morada de los hombres, estableciendo una forma de lo sagrado, se hace evidente que, en tanto es una de las «potencias del origen», el arte está ligado en el esquema heideggeriano a la manifestación de lo divino y no a una cuestión propiamente estética. Por el contrario, si el arte hoy tiene lugar bajo la «empresa artística», ella puede existir sólo porque el arte se presenta como una instancia autónoma, es decir, como una esfera de producción diferenciada en la sociedad contemporánea. En el capítulo noveno habíamos visto la equiparación que Heidegger hacía entre «liberalismo» y «cultura», con la que explicaba la relación de exterioridad con la verdad, el bien y la belleza que ambos suponen. Asimismo, frente a esta concepción de la «cultura», Heidegger sostenía que la existencia griega no tenía tiempo para la «cultura», sino que vivía en la belleza y el bien, a diferencia de la existencia liberal, que cree que ellos pueden ser fabricados y hasta tener su correspondiente ministerio y agencias de fomento⁴¹. El rechazo que Heidegger manifiesta por la «empresa artística», intentando restaurar una cualidad sagrada para la palabra del poeta, vuelve imposible cualquier consideración del arte que pretenda remitirlo a la pura exploración formal, ya que el arte en sentido estricto sólo puede ser instauración y fundación⁴².

⁴⁰ Un ejemplo de esta correlación entre el plano político y el metafísico en los textos de Heidegger de estos años se encuentra en el célebre pasaje de *Introducción a la metafísica* en el que el filósofo sostiene que frente al atenazamiento de Europa por los EE.UU. y la Unión Soviética, y siendo los alemanes el pueblo que «se halla en el centro de Occidente», es por eso aquél que tiene la «misión» de preguntarse si el ser sigue siendo «mero vapor» o si constituye «el destino de Occidente». Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., p. 53.

⁴¹ Cf. más arriba, pp. 288-289.

⁴² El hecho de que Heidegger pase por alto completamente al arte moderno no se debe únicamente, como sugiere Bourdieu, a sus conservadoras preferencias particulares. A pesar de que el filósofo intente poner en suspenso el problema de la representación, sus consideraciones acerca del

El problema que plantea la apropiación de la estética por parte de la ontología en la hermenéutica heideggeriana no puede resolverse argumentando que por tratarse de una aproximación fenomenológica, el filósofo busca la «esencia» del arte, pues esa consideración *también* subsume al arte en la ontología, ya que la obra de arte es la «puesta en obra de la verdad», porque el arte en su esencia es el acontecer primero de la verdad. Por lo tanto, si la cuestión acerca de los límites de la interpretación nunca habrá de resolverse determinando cuáles eran las intenciones de Van Gogh al pintar los zapatos o comprobando cuál era exactamente el tipo de botas que usaba un campesino en la época en que el cuadro fue pintado (respuestas que no alcanzan el problema que Heidegger plantea), sino que, aun aceptando la casi tautológica concepción heideggeriana recién citada de que en la obra de arte se «pone en obra la verdad», el «mundo de la obra» (la verdad que la obra hace presente y que el filósofo cree poder alcanzar por medio del análisis ontológico) se revela más elusivo de lo que esta hermenéutica supone, pues lo que en la obra figuraba como mero indicio, es identificado y superpuesto sobre ella, suprimiendo el posible diálogo de la obra con el intérprete y estableciendo una plenitud de sentido a la que la obra se resiste (incluso desde el punto de vista ontológico), precisamente, por su propio carácter de obra, la cual no mantiene una relación unidireccional con respecto a lo representado en ella.

En resumen, la pregunta de Heidegger no es de orden estético, sino ontológico; ello significa que su consideración de la obra de arte oscila entre la elucidación de su carácter de cosa y la de su carácter simbólico. Esta última cualidad no se limita a la obra, pues al presuponer que la obra es símbolo se da por sentado que el arte es alegórico, con lo cual *ya sabemos* lo que el arte es, antes de que el carácter de cosa de la obra haya sido elucidado. Pero, por otra parte, este último carácter le permite a Heidegger aproximar la obra de arte al útil, subsumiendo a aquélla en la ontología de éste delineada por *Ser y Tiempo*, la cual se revela como armónica con la consideración de la obra como símbolo, ya que el ser de ambos consiste en referir a otro para encontrar su sentido.

De todos modos, como ya mencionamos, el mismo Heidegger señala que la ontología del útil se revela insuficiente para dar cuenta de la obra, pues ella carece de la característica esencial que vuelve útil a una cosa: su utilidad e instrumentalidad. El carácter simbólico de la obra, entonces, no debe entenderse como un mero añadido que le da a la cosa un valor estético, sino que consiste en su carácter «desocultador». La obra de arte

horizonte de la obra, así como su concepción del artista como fundador de una tradición, remiten nuevamente a ese problema, porque el texto explica una tradición que *ya existe* y que es compartida por una comunidad (de ahí el énfasis de Heidegger en señalar que tanto el arte como el pensamiento son «potencias históricas» que conforman la existencia de un pueblo), y no un problema estético. La ruptura con respecto a las ideas recibidas y a las referencias usuales del espectador que provoca el arte de las primeras décadas del siglo XX no «funda» ni «instaura», en los sentidos en que Heidegger

abre un mundo, porque lo instaura. El «mundo de la obra» es el conjunto de relaciones que la obra mantenía con su presente y en el cual encontraba su sentido pleno. Sin embargo, este mundo se pierde irremisiblemente, pues es histórico⁴³. El horizonte de sentido de una obra es su mundo. La pregunta de Heidegger por la obra de arte revela así su verdadero sentido: ella busca el origen, por tanto, es una pregunta ontológica (referida al ser de la obra) e histórica (se pregunta por el sentido que la obra tuvo en lo que fue su presente), pero no estética.

Si el filósofo rechaza que podamos comprender el arte partiendo de la belleza y postulando que lo que está en juego en él es la verdad, ello no se debe a una reflexión acerca del decurso del arte a partir del siglo XIX, sino a su propia problemática ontológica, la cual no puede dar cuenta de cuestiones estéticas, sino que se dirige a resolver la pregunta por el origen. Esta pregunta es histórica en el sentido más pleno, por tanto, la respuesta que «El origen de la obra de arte» nos da acerca del arte y de la obra se propone explicar en qué consiste ese horizonte que se abre por primera vez en la obra. Por ello, Heidegger puede concluir que «[c]omo fundación el arte es esencialmente histórico» y que el «arte es historia en el esencial sentido de que funda historia»⁴⁴. En consecuencia, el mundo de la campesina es fundado retrospectivamente por la hermenéutica heideggeriana de la obra, ya que las remisiones que lo conforman, al igual que ocurría con su exégesis de los himnos de Hölderlin, constituyen el ámbito propio del «pueblo histórico». Con ello no estamos afirmando que Heidegger ponga en un mismo nivel «fundacional» a Hölderlin y Van Gogh, puesto que no atribuye a la obra del pintor un mensaje que no haya sido escuchado por el pueblo alemán. Sin embargo, no puede pasarse por alto que la pintura reveló algo más que el desocultamiento del ente que presenta: el propio mundo de la campesina se desocultó en la pintura, pero no el «mundo histórico» de la obra.

Heidegger y Millet: sus coincidencias en la descripción de la vida rural

El «mundo de la tierra» evocado por la narrativa de la vida de la campesina, verdadero fin de la exégesis heideggeriana de Van Gogh, tiene mucha más afinidad con el que presenta una obra como el *Angelus* (1857), del pintor francés Jean-François Millet⁴⁵, que retrata a una pareja de campesinos a la hora del crepúsculo, haciendo un alto en sus tareas para realizar la oración ritual. Sin entrar en la cuestión acerca del conocimiento que

entiende estos términos.

⁴³ M. Heidegger, «El origen...», *op. cit.*, p. 33.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁵ Ver anexo.

Heidegger pudo haber tenido de esta obra (que, no obstante, era célebre ya a fines del siglo XIX), su descripción del mundo campesino comparte con las pinturas rurales del artista francés la exaltación de la humildad y simplicidad de la vida rural, en la cual quedan unidos realismo documental y espíritu tradicionalista, así como cierto sentimentalismo, todo lo cual no está presente en la obra de Van Gogh.

A diferencia de muchos tratamientos de la vida campestre desde la segunda mitad del siglo XIX en adelante, tanto en la obra de Millet, como en el texto de Heidegger (así como en sus referencias al tema en otros textos de esta época), no hay intención de denuncia: el rigor de la vida campesina no es mostrado como producto de una situación injusta, sino que forma parte de la naturaleza de las cosas. Sólo el habitante de la ciudad, esencialmente ajeno a esas estrecheces debido a la artificialidad de su vida, podría ver en ellas una carencia.

Sin embargo, aun compartiendo una sensibilidad semejante para describir el mundo rural, hay dos diferencias entre ambas visiones que nos interesa resaltar: en primer lugar, si bien en ambos hay una imagen arcaica de las tareas agrícolas, las cuales carecen de toda mecanización, ella es verosímil en la obra de Millet, de acuerdo a su fecha de realización, mientras que es completamente inverosímil en el texto de Heidegger, cuyos campesinos están detenidos en un estadio tecnológico anterior al maquinismo. Si recordamos los reparos de Heidegger con respecto al despliegue del saber científico-técnico que expusimos en los capítulos octavo y noveno, el arcaísmo que el filósofo atribuye al mundo rural se manifiesta claramente como la postulación de una relación con la tierra en la que esté ausente esa voluntad de dominio desplegada por doquier en el mundo de la «movilización total», evocado en textos de Heidegger anteriores. La arcadía rural presupuesta por la narrativa sobre la campesina se presenta así como una sociedad alternativa a la sociedad moderna, desenraizada y tecnificada.

La segunda diferencia entre los campesinos de Millet y los de Heidegger es, quizás, la más importante. En la obra del pintor francés, el hecho de que los campesinos detengan su trabajo para rezar nos muestra un orden que, perteneciendo a la tierra, no *finaliza* en ella: el orden que presenta en el *Angelus* posee una dimensión trascendente. Los avatares que Heidegger describe en su narrativa también podrían ser atribuidos a la vida de los campesinos de Millet; sin embargo, ellos se diferencian en un detalle fundamental respecto de la vida campesina descrita por el filósofo: son cristianos, por tanto, los sufrimientos y durezas de esa vida encuentran un consuelo y un sentido que en la narrativa heideggeriana está ausente. El ritmo del trabajo de los campesinos del *Angelus* no sólo se rige por los ciclos propios de la tierra, sino también por los de la oración, como muestra la obra. Esa regularidad, a su vez, forma parte de un ciclo mayor, ordenado y sostenido por Dios, al cual los campesinos, reconociéndose como hijos suyos, ruegan y agradecen.

La campesina de Heidegger, en cambio, *ya no reza*. Las múltiples referencias al silencio en el texto citado toman el lugar de la oración: la «callada llamada de la tierra», la «enigmática renuncia de sí misma», «el silencioso regalo del trigo», el «callado temor» y la «silenciosa alegría». En todas estas acciones, signadas por el silencio y la inefabilidad, hay una presencia vaga de lo santo, en la medida en que con ellas se refieren relaciones que no pueden definirse en términos interpersonales y que remiten a la voluntad suprapersonal del destino. Esta descripción del mundo campesino como un orden impersonal, pero armónico, se trasluce en la confianza que tiene el campesino en él:

Es cierto que el ser-útil del útil reside en su utilidad, pero a su vez ésta reside en la plenitud de un modo de ser esencial del útil. Lo llamamos su fiabilidad. Gracias a ella y a través de este útil la labradora se abandona en manos de la callada llamada de la tierra, gracias a ella está segura en su mundo.⁴⁶

Esta cita nos muestra que la fiabilidad de ese orden es presentada de modo puramente pragmático y secular, basada en la confianza que dan los útiles en sus funciones cotidianas. Sin embargo, ello sólo podría ser válido si la descripción se atuviese exclusivamente al desenvolvimiento de las tareas acostumbradas, pero Heidegger también indica que la relación con el útil no puede ser nunca la mera utilización. La campesina no se limita a llevar las botas, sino que las botas son una condensación de las relaciones en las que ella misma está inmersa, a las cuales se abandona, confiada. Es notable, sin embargo, que en este mundo donde el uso remite siempre más allá de sí mismo y en el que las tareas desembocan en un juego de agradecimiento silencioso y ofrenda callada, todo ello se realiza en una completa ajenidad a la religión tradicional. En el mundo de la campesina –del cual, como vimos, Heidegger acentúa su rusticidad y extrañeza a toda modernización– está ausente el elemento central que daba orden a esa cultura mientras permaneció en ese estado de su desarrollo: la religión cristiana. Sin embargo, es también evidente que la narrativa que construye está impregnada de un cierto aire religioso. De este modo, Heidegger transfiere a la relación con la tierra en la que se mora el carácter piadoso antes reservado a la religión, logrando así la asombrosa paradoja de describir con un manifiesto *pathos* tradicionalista comportamientos tradicionales a los que se ha quitado toda relación con su fundamento tradicional y último: la religión cristiana.

Con ello no queremos señalar una cuestión estadística: así como no creemos que sea relevante para nuestro análisis establecer exactamente el grado de mecanización rural en el entorno rural de Friburgo en la época contemporánea a este texto, tampoco nos interesa señalar que en un cálculo de probabilidades, la posibilidad de encontrarse en ese entorno a un campesino no cristiano eran extremadamente bajas. Lo que queremos mostrar con las dos diferencias mencionadas es la intensidad con que las convicciones personales

de Heidegger⁴⁷ intervienen en sus descripciones «fenomenológicas» del mundo rural. En el curso sobre la «Germania» postulaba la necesidad de realizar el «duelo sagrado», es decir, la despedida a las antiguas divinidades que, de ese modo, salvaguardan lo divino. El mundo campesino descrito por Heidegger es tradicional y mantiene con la tierra una relación de pertenencia. La tierra, al ser lo que permanece oculto, sólo se abre en una nueva instauración del ser. Esa comunidad campesina evocada por el filósofo es el proyecto poético, es decir, artístico:

El proyecto verdaderamente poético es la apertura de aquello en lo que el ser-ahí ya ha sido arrojado como ser histórico. Aquello es la tierra y, para un pueblo histórico, su tierra, el fundamento que se cierra a sí mismo, sobre el que reposa con todo lo que ya es, pero que permanece oculto a sus propios ojos.⁴⁸

La obra de Van Gogh revelaba el fundamento sobre el que reposa la existencia de la simple campesina, es decir, del pueblo. En la obra de arte, el pueblo histórico conoce lo que él ya es, pero permanecía oculto. No obstante, esta idealización de la vida campesina no es una simple preferencia de Heidegger, porque en ella se muestra una afinidad muy significativa del filósofo con la contemporánea ideología *völkisch* propalada por los nazis. El hecho de que de sus diversas formas no se pueda constituir una doctrina no significa que no pueda encontrarse un rasgo común: todas ellas implicaban un *culto de la tierra*, el cual, por lo demás, se repetía en las ceremonias de los solsticios realizadas por los nazis, así como en los cultos del fuego y de los rayos de luz, tan comunes en los rituales oficiales de la Alemania de Hitler. Esta contemporaneidad nos permite comprender mejor el carácter del campesino imaginado por Heidegger: es ajeno al cristianismo y, no obstante, *piadoso hacia la tierra*. Ambos rasgos dejan ver una coincidencia altamente significativa con el movimiento *völkisch*, la que no se presenta ni en la obra de Jünger ni en la de Schmitt⁴⁹. Ello implica una importante relación entre el nacionalsocialismo y el «nuevo inicio» que el filósofo esperaba que ocurriese, a partir de que los alemanes fueran «alcanzados por el ser».

⁴⁶ M. Heidegger, «El origen...», p. 27 (trad. modificada).

⁴⁷ Recordemos el fuerte tono anticristiano del «nuevo inicio», como hemos visto en el capítulo 9 (cf. más arriba, pp. 298-301).

⁴⁸ M. Heidegger, «El origen...», *op. cit.*, p. 65. Recordemos que a juicio de Heidegger, «todo arte es en su esencia poesía» (p. 62).

⁴⁹ Si recordamos las descripciones de Jünger en *El Trabajador*, se comprueba que, por una parte Heidegger acepta la imagen de la sociedad contemporánea que ese texto ofrece, pero por otra, se percibe una distancia creciente en cuanto a la valoración de la figura del trabajador. Más arriba, en el capítulo octavo (p. 250), vimos que Heidegger postulaba al *trabajante* como un modo de explicar el trabajo que no recurra al extremo funcionalismo jüngeriano. La campesina retratada en esta conferencia debe ser comprendida a partir de esta sucesión de figuras de la filosofía heideggeriana, cuya característica común es la postulación de formas de trabajo que no respondan al despliegue técnico de la voluntad de poder.

La instauración de un mundo por la obra de arte

En «El origen de la obra de arte», el mundo que se instaura es el de un «pueblo histórico». Las dimensiones de la historicidad y del destino colectivo se ven remitidas al conjunto de la comunidad. Pero este mundo sólo puede fundarse sobre la tierra. Esta instauración es descrita por Heidegger en un pasaje de rebotante titanismo:

Allí alzado, el templo reposa sobre su base rocosa. Al reposar sobre la roca, la obra extrae de ella la oscuridad encerrada en su soporte informe y no forzado a nada. Allí alzado, el edificio aguanta firmemente la tormenta que se desencadena sobre su techo y así es como hace destacar su violencia. El brillo y la luminosidad de la piedra, aparentemente una gracia del sol, son los que hacen que se torne patente la luz del día, la amplitud del cielo, la oscuridad de la noche. Su seguro alzarse es el que hace visible el invisible espacio del aire. Lo inamovible de la obra contrasta con las olas marinas y es la serenidad de aquélla la que pone en evidencia la furia de éstas.⁵⁰

Es evidente que la serenidad y perseverancia que el templo manifiesta en su erguirse expresa un tipo de existencia que Heidegger no atribuye a las cosas (aunque utilice a una obra de arte como ejemplo), sino a lo que una comunidad debe ser, a partir de lo que esa obra de arte ha instaurado. Al igual que ocurría con el mundo de la campesina (evocado a partir de las botas, pero configurando una comunidad humana en las características resaltadas), el mundo instaurado por el templo es una comunidad organizada según principios que en la descripción se presentan como propiedades de la obra instauradora. El mundo del templo es heroico y perseverante: resiste el embate de las fuerzas naturales luchando contra ellas. Se alza seguro en la furia de la tormenta y en la diafanidad del día. Sin embargo, los héroes ya no tienen nombre; no pueden ser existencias «propias», ni «generaciones», como habíamos visto en el capítulo sexto que Heidegger trataba el tema de la «lucha» en *Ser y Tiempo*.

En este alzarse seguro del templo en medio de la adversidad encontramos la última transformación del concepto de «facticidad», sobre el que Heidegger reflexionaba desde sus escritos tempranos. En el capítulo noveno vimos el pasaje desde la «facticidad» en *Ser y Tiempo* a la «condición de expuesto» en el discurso rectoral. Indicamos que en el curso sobre los conceptos fundamentales de la metafísica, de 1929, el filósofo todavía asociaba la «facticidad» del ser-ahí al tedio, es decir, a un puro «encontrarse» en medio del ente en el que se ha perdido toda proyección de futuro y de pasado, un puro presente. En la «condición de expuesto» mentada en «La autoafirmación de la universidad alemana», en cambio, habían desaparecido las referencias al tedio y ella ya estaba asociada a una situación de lucha heroica en el que se enfrenta la adversidad. Asimismo, también había

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 34-35.

cambiado el sujeto: en *Ser y Tiempo* y en *Los conceptos fundamentales...*, la «facticidad» estaba asociada al aislamiento de un ser-ahí, en el discurso rectoral, es el pueblo el que se encuentra en la «condición de expuesto»⁵¹. El templo alzado sobre la roca, inamovible y separado (pues se eleva sobre el resto de las cosas), no está, sin embargo, *aislado*, no ha perdido los lazos que lo unen al resto del mundo, porque *él mismo* los instaure (por ello habitan en él los dioses). La «facticidad», que mentaba una situación originaria del ser-ahí que implicaba la construcción del sentido por su parte, desemboca en un titanismo en el que el «estar arrojado» implica la fundación por parte de un pueblo, a través del heroísmo, de esos sentidos que el ser-ahí debía reconstruir en una existencia «propia».

El pueblo es histórico porque realiza ese destino que le aguarda, enraizado en el soporte de la tierra. La opacidad de la tierra es ahora la fuente de la que se nutre ese mundo. El soporte «no es forzado a nada», es decir, la relación del pueblo histórico con la tierra no es técnica, no la fuerza ni la usufructúa. Lo propio del «pueblo histórico» es, entonces, esta capacidad de resistencia frente a las fuerzas que se desencadenan sobre él. Pero esta resistencia no es una voluntad de conquista. El «pueblo histórico» mora en la amplitud abierta por la obra, la cual es sagrada pues están presentes los dioses en ella. Esa morada es segura, el «pueblo histórico» no está abandonado a su suerte pues la tierra acoge, protege.

Del examen del curso sobre Hölderlin sabemos que Heidegger considera que hay dos «pueblos históricos»: los griegos y los alemanes. A diferencia del tratamiento del tema en ese curso, en «El origen de la obra de arte», Heidegger sugiere que los alemanes son el nuevo «pueblo histórico», entre los cuales puede surgir un nuevo clasicismo. A todo lo largo de la conferencia, la descripción de «lo griego» está ligada a lo titánico, lo heroico y la exaltación de la lucha, lo cual se espeja en la repetición del mismo motivo para explicar lo que los alemanes deben conquistar como pueblo, en la lucha entre el mundo y la tierra en la obra de arte y en el «combate con lo seguro» que se da en el «inicio». La «apropiación repitiente» y la «conservación venerante» implicada por ella, que postulaba en *Ser y Tiempo*⁵², reaparecen en este texto como la necesidad de recrear aquel inicio. Así como en el curso sobre Hölderlin, Heidegger confrontaba el ser-ahí griego y alemán, de lo cual deducía lo que estaba «encomendado» a éstos, en «El origen...», las referencias a la obra templo actúan como ejemplos de aquel clasicismo que debe ser apropiado. El pueblo griego debe convertirse en un modelo para los alemanes, pues es el pueblo histórico por antonomasia.

La descripción que hace Heidegger del templo nos muestra esos rasgos glorificados con el mismo sentido en que lo hace la estética nacionalista alemana de ese momento. Leni

⁵¹ Cf. más arriba, pp. 293-294.

Riefenstahl, por ejemplo, nos presenta imágenes análogas a las del templo en su película «Olimpia», de 1938⁵³. En ellas la representación del cuerpo humano es estatuaria, exaltando la fuerza física, la musculatura y el arrojo del atleta, que con su actitud y su jabalina parece emular a un guerrero antiguo. Se representa más el esfuerzo que la acción como tal y la luz del sol, como una diafanidad pura y simple, evocando la claridad ática, es el marco obligado de las imágenes. No hay debilidad, no hay desánimo, no hay angustia.

Otros representantes de esta estética oficial del nazismo son el escultor Arno Breker y el arquitecto Albert Speer, quienes junto con Riefenstahl tuvieron una participación fundamental en la estetización de la política en el nazismo, mediante la creación de una escenografía e iconografía *ad hoc*. No debe perderse de vista, no obstante, que la estética oficial nacionalsocialista también incluye la representación sentimental de la vida rural, propia de la ideología *völkisch* de la «tierra y la sangre». Ambas tendencias corren paralelas durante el período nazi, con pocos contactos entre sí, pues contrasta fuertemente la atmósfera monumental y «helénica» de la primera, tanto en los materiales como en los motivos tratados, con el realismo populista e «intimista» de la segunda, que tenía entre sus temas preferidos la imagen de la «familia campesina».

Frente a la atmósfera por momentos «expresionista» de *Ser y tiempo*, ligada a la angustia, la soledad y a la sociedad entendida como una instancia de supresión de la individualidad en el «uno», «El origen de la obra de arte» oscila entre dos formas diferentes al presentar la comunidad humana, completamente diferentes de aquélla de los años veinte. Nos muestra, primero, un mundo campesino enraizado en la tierra, y después un mundo «ático», cuya imagen remite a la reinterpretación de «lo griego» típica del nacionalismo alemán de la década del treinta. El hecho de que ambas imágenes transmitan la idea de un mundo fiable y firme, en el primer caso, y de uno casi intemporal, en el segundo, no se contradice con la afirmación de Heidegger en la conferencia, acerca de que «el inicio siempre contiene la plenitud no abierta de lo inseguro, esto es, del combate con lo seguro»⁵⁴. En ella el autor remite a su concepción acerca de la historia del ser y de la plenitud de lo que es dicho por primera vez, frente a la seguridad y comodidad de la interpretación sedimentada, tal como aparece en el § 1 de *Ser y tiempo*. Ambas comunidades son completamente diferentes de la sociedad descrita en esa obra y caracterizada por la impersonalidad y el anonimato.

Si comparamos las dos imágenes de comunidades que hemos analizado, podemos suponer que son contradictorias: el mundo heroico evocado por el templo encuentra su realización contemporánea en los ejemplos que analizamos en los capítulos anteriores (el

⁵² Cf. más arriba, p. 246.

⁵³ Ver anexo.

⁵⁴ M. Heidegger, «El origen...», *op. cit.*, p. 66.

grupo de asalto, la «comunidad de lucha» universitaria, el poeta, el pensador y el creador de Estados). El mundo rural, por otra parte, parece ajeno a la apoteosis de la voluntad expresada en la imagen anterior. Sin embargo, es evidente que Heidegger supone que ambos comparten, precisamente, el hecho de que en sus existencias, la «lucha» y la incertidumbre dominan. En la descripción del anónimo mundo de la campesina, Heidegger señala que se caracteriza por la fiabilidad. Sin embargo, ella está referida, de modo pragmático, a las expectativas de la campesina con respecto a los instrumentos que utiliza. El orden de ese mundo es fiable, porque, en ese aspecto, es previsible. En la descripción de los temores y las esperanzas de la campesina aparece, por el contrario, un mundo imprevisible, pues, como ya señalamos, que ellos se realicen no depende enteramente de su voluntad. Por tanto, la taciturna campesina *también* «lucha» y su vida es expresión de ella. En una y otra imagen, ha desaparecido por completo, en cambio, toda referencia al aislamiento y la angustia.

Es notable, sin embargo, que las dos interpretaciones heideggerianas de los ejemplos ligados a las artes visuales analizados en la conferencia, son representativas de cada una de estas dos corrientes. Hemos visto en los capítulos octavo y noveno las críticas de Heidegger al biologismo nazi⁵⁵; su aceptación renuente, incluso cuando el episodio del rectorado era muy reciente, muestra a las claras que no lo comparte, pues, como vimos, necesita forzar sus propias categorías para darle cabida. Este rechazo se confirma en el comentario despectivo hacia la repetición ritual de los tópicos de la ideología de la «sangre y el suelo» que hace en el primer curso sobre Hölderlin⁵⁶. Sin embargo, la coincidencia sucesiva de Heidegger con ambas estéticas, sostenidas por grupos diferentes en el marco más amplio de la cultura oficial del nazismo, permite comprender que el acuerdo de Heidegger con el régimen se relaciona principalmente con las dos imágenes diferentes de sociedad ideal que éste construye. Ambos ejemplos muestran el horizonte en que se mueve la imaginación social del nazismo. Heidegger aparece prestando su acuerdo a los contenidos proyectados en esas imágenes, las cuales, como es evidente, podían ser manipuladas de forma que el discurso biologista quede en un segundo plano y presentadas como figuraciones ideales de la verdadera comunidad nacional, que es lo que lleva a cabo el autor en la conferencia⁵⁷.

⁵⁵ Cf. más arriba, pp. 238-241 y 280.

⁵⁶ Cf. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen...*, op. cit., p. 254.

⁵⁷ Contra esta posibilidad de separación del biologismo y la imagen ideal de la sociedad construida por el nazismo, podría argumentarse que es imposible estar de acuerdo con el nazismo y repudiar el racismo, su núcleo ideológico. Asimismo, se podría agregar que, dado que en el contexto en que esas imágenes eran interpretadas se daba por obvio que eran representaciones de la «raza aria», no era necesario aclararlo. Sin embargo, suponer que Heidegger prestaba su acuerdo a todos y cada uno de los puntos de la política nazi se contradice con sus propios textos, en los cuales, como ya vimos, el biologismo es rechazado dentro de los límites que le permite la situación política. Estas ambigüedades también permiten comprender mejor el sentido de afirmaciones aisladas del filósofo,

A partir de los ejemplos que brinda en la conferencia, se hace evidente que Heidegger comparte la búsqueda de un nuevo clasicismo, la cual no podría ser antipática al «nuevo inicio». Ello explica el hecho de que en todo el texto no haya ninguna referencia a exponentes de la modernidad artística. Heidegger pasa completamente por alto el arte moderno en su rechazo del carácter representativo del arte (el cual, como ya dijimos, se basa en una premisa ontológica y no en un rechazo de la figuración) y ninguno de los ejemplos aducidos a lo largo de la conferencia remite al mundo contemporáneo, sino al mundo griego o al mundo sin tiempo y sin máquinas del campesino imaginado por Heidegger. Estos ejemplos que aduce no son simplemente ilustrativos, puesto que aunque no puedan ser considerados como una preceptiva, son lo que el filósofo considera como «gran arte» y en este sentido son modelos. Si recordamos la teoría de la verdad expuesta por el autor en la conferencia, debemos aceptar que constituyen formas privilegiadas de manifestarse la verdad, esto es, la verdad del mundo de un pueblo histórico.

A través de la obra de arte se puede percibir «la callada llamada de la tierra», pero, a juicio de Heidegger, sería absurdo suponer que exista una «callada llamada de la ciudad». Por tanto, «tierra» nunca puede ser entendido como cualquier lugar en que el hombre mora, porque no en todos los lugares donde el hombre mora están los dioses, sino que éstos se presentan con ocasión de obras que instauran mundos. Ello no ocurre en todas las etapas del arte, por el contrario, debemos entender esa herencia aludida como la de la filosofía griega que debe transformar definitivamente a los alemanes en «pueblo histórico» una vez que hayan meditado apropiadamente (es decir, escuchado a Heidegger) la palabra inicial que se repite en la poesía de Hölderlin.

Por esta razón, en «El origen de la obra de arte», el concepto de «resolución» en *Ser y tiempo* (al cual se refiere explícitamente Heidegger) es reinterpretado como el querer «el cuidado por la obra»: «cuidar la obra significa mantenerse en el interior de la apertura de lo ente acaecida en la obra»⁵⁸. Ésta es la herencia que se constituye en mandato histórico. Se repite el esquema argumentativo de *Ser y tiempo*: el peligro consiste en que la obra caiga en la empresa artística, en el gozo del arte como mera fruición estética. Si ello ocurre, los dioses habrán huido y el mundo de la obra habrá desaparecido. El cuidado de la obra es, entonces, el saber que permite que la apertura realizada por la obra se mantenga y preserve, frente a su desfiguración.

El mandato histórico que hay en la herencia es resolverse por mantener esa apertura. Es así como a obra instauro una identidad común, pues el cuidado no aísla a los hombres (a diferencia de la mera contemplación estética, que sí lo hace), sino que «la

las cuales podrían tomarse como signos de «oposición» al nazismo (como han querido ver en algunas de ellas intérpretes como Otto Pöggeler o Silvio Vietta).

⁵⁸ M. Heidegger, «El origen...», *op. cit.*, p. 58.

pertenencia a la verdad que acontece en la obra [...] funda el ser para los otros y con los otros como exposición histórica del ser-ahí a partir de su relación con el desocultamiento»⁵⁹.

El pasaje del ser sí-mismo «propio» al «ser con otros» «propio» en *Ser y tiempo* se intentaba resolver en el § 74 mediante la recurrencia a la repetición de la tradición y la lucha de la generación. En «El origen...», el ser-con (Heidegger ya no lo denomina «propio», pero es el único que puede estar considerando, ya que la única relación alternativa con la obra es la del goce estético, que disuelve el ser-con en el aislamiento) es fundado en la historia común que la obra instaure. Esta historia no puede ser más que una historia *nacional*, es decir, de un pueblo entendido como poseedor de una identidad basada en una herencia común.

La instauración de un Estado alemán como verdad del ser

En el epílogo que agregó en 1956, Heidegger afirma que permanece abierta la pregunta de Hegel acerca de si el arte sigue siendo un modo en que acontece la verdad para nosotros o ya pertenece al pasado. El análisis de Heidegger tiene una fuerte resonancia hegeliana cuando afirma que aquello que llamamos «gran arte» ha sido arrancado de su mundo, ya que ese mundo ha perecido. Es irremediable el traslado de un mundo a otro, pero allí siempre hay algo que se pierde, la obra ya no es lo que era en su mundo⁶⁰. Sin embargo, si el arte perteneciese completamente al mundo de lo ya sido, no se comprende cómo es posible que, tal como afirma en «El origen de la obra de arte», el arte sea la puesta en obra de la verdad. Si la verdad se revela a través del arte, y éste ya pertenece al pasado, deberíamos concluir que la tecnificación y el olvido del ser son ya completos, no obstante. Heidegger no lo afirma en ningún pasaje de su conferencia. Pero no es ésta la única razón que levantan sospechas sobre las intenciones del epílogo de 1956⁶¹. Al enumerar las formas en que acontece originariamente la verdad Heidegger incluye en la lista, además del arte, a la religión, al cuestionar del pensador, al sacrificio esencial y a la fundación de un Estado.

Esta enumeración es semejante a lo que afirmaba en el curso sobre el himno «Germania», salvo en el agregado del «sacrificio esencial». Si tomamos las tres formas que se repiten desde el curso anterior, que llamaba «las fuerzas creadoras del ser-ahí histórico»,

⁵⁹ *Ibid.*, *loc. cit.* (hemos reocado levemente la traducción).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁶¹ En el capítulo séptimo (p. 174) habíamos señalado la tendencia de Heidegger, mucho más intensa que en otros autores, a controlar y dirigir las interpretaciones de sus obras, reinterpretándolas él mismo. El epílogo de 1956 remite a la pregunta hegeliana elidiendo completamente la cuestión de la tierra tal como se plantea en la conferencia de 1936.

las potencias del arte, del pensamiento y de la creación de Estados, tenemos (en una división que Heidegger quiere dejar de lado, pues el carácter ontológico de la indagación se presenta como previo a cualquiera de las divisiones tradicionales): el ámbito expresivo-estético, el teórico y el práctico⁶². Queda claro que frente a la ciencia, la cual no es un acontecer originario de la verdad, sino derivado, en la acción del creador de Estados y en la reflexión del pensador sí tiene lugar la verdad. La remisión a la pregunta hegeliana nos desvía de la verdadera pregunta: ¿qué relación hay entre esos modos de acontecer la verdad? Más específicamente, qué relación existe entre el acontecer de la verdad en el arte, en el cuestionar del pensador y en el de la fundación de un Estado. Heidegger no hace ninguna otra referencia al tema del Estado en «El origen...» No obstante, podríamos pensar que si las referencias al Estado prácticamente no son explícitas, no por eso la reflexión de Heidegger deja de tener un carácter político esencial. ¿En qué se manifiesta este carácter? En el tratamiento que la cuestión de la historicidad tiene en este texto.

Como ya señalamos, acontece historia una vez que la obra de arte funda. La existencia del mundo de un pueblo histórico es aquello que inicia la historia. Arte e identidad del pueblo aparecen fundidos, pues cada uno remite al otro. Heidegger no se preocupa por las condiciones de posibilidad o de efectividad de la historicidad, ni siquiera en la forma en que lo había hecho en *Ser y tiempo*. Todo «El origen de la obra de arte» —lo cual parece obvio si atendemos al título— está dominado por la cuestión del inicio. Sin embargo, no es tan obvia la cuestión acerca del origen, pues si atendemos a la presentación que hace Heidegger de los temas tratados, nos preguntaremos acerca del arte como origen de la obra y del artista. En cambio, la pregunta por el arte como instaurador nos lleva a la cuestión de la «tierra» como origen. La argumentación heideggeriana postula a la «tierra» como aquella fuente que otorga identidad al mundo de un pueblo histórico:

El mundo es la abierta apertura de las amplias vías de las decisiones simples y esenciales en el destino de un pueblo histórico. La tierra es la aparición, no obligada, de lo que siempre se cierra a sí mismo y por lo tanto acoge dentro de sí⁶³

Las decisiones «simples y esenciales», esto es, aquéllas que forman la historia de un pueblo se fundan en la aparición de lo que se cierra a sí mismo. En este punto, podemos preguntarnos qué significan las repetidas referencias heideggerianas a la «tierra» como aquello que se cierra. Frente al mundo, lo abierto, la tierra se cierra. Este combate cíclico entre mundo y tierra, una clara reminiscencia de Heráclito, produce la autoafirmación de los elementos en lucha. Ella consiste en un abandonarse los contendientes «a la intimidad de

⁶² O también, si nos remontamos a la doctrina escolástica de los trascendentales: *pulchrum, verum, bonum*.

⁶³ M. Heidegger, «El origen...», *op. cit.*, p. 40.

un simple pertenecerse a sí mismo»⁶⁴. La obra de arte se convierte en instigadora del combate entre mundo y tierra. Esta movilidad propia de la obra tiene como metas la autoafirmación y el pertenecerse a sí mismo, dos características ligadas a la identidad.

Si recordamos lo expuesto anteriormente acerca del mundo y la tierra, descubrimos que la verdad que la obra pone en obra es la identidad del pueblo, aquello que le permite reconocerse y abandonarse a un simple pertenecerse a sí mismo. En otros términos, «El origen de la obra de arte» nos está presentando un problema de naturaleza esencialmente política: el problema de la identidad de un pueblo, la cual no puede ser entendida más que como identidad nacional. La identidad que se manifiesta en el combate entre mundo y tierra no es la de una tierra natal entendida como «patria chica». Como hemos visto en los capítulos anteriores, Heidegger vuelve una y otra vez sobre la cuestión de la identidad, entendiéndola como «propiedad», transformando la pregunta por el «sí-mismo propio» en la pregunta por un pueblo después, y luego, preguntándose sobre la existencia histórica de los alemanes a partir de la clave para ello que, a su juicio, constituye la poesía de Hölderlin. En la conferencia que analizamos, vuelve a la misma pregunta: la elucidación del carácter y del origen del «pueblo histórico» busca responder a la pregunta acerca de la identidad mediante una interpretación que la entiende en términos ontológicos. En todos los escritos que hemos analizado, Heidegger no está interesado en el problema de la identidad en general (lo cual sería un problema clásico de la filosofía, pero que perdería la concreción que busca el filósofo), sino de la identidad nacional, y ello en términos exclusivamente ontológicos, es decir, a partir de su voluntad de identificar y definir esencias.

La conclusión de la conferencia de 1936 se pregunta por «nuestra» distancia con respecto al origen. Para que no queden dudas de que el «nosotros» se refiere a los alemanes, Heidegger afirma que para responder esa pregunta hay que escuchar el signo que no engaña, nombrado por Hölderlin, «el poeta cuya obra aún es una tarea por resolver por parte de los alemanes»⁶⁵. «Difícilmente abandona su lugar / lo que mora cerca del origen», cita. ¿Qué respuesta se puede extraer de esos versos, convertidos por Heidegger en un acertijo? El problema es resolver si el arte se convertirá en una manifestación cultural como las demás o es un origen de «nuestra» existencia histórica. La primera alternativa está representada por el mundo de la cotidianidad. En él el arte es un objeto de consumo y placer, lo cual equivale, a juicio de Heidegger, a la desaparición del arte. La pregunta, entonces, es por la determinación del significado del arte como origen de la existencia histórica de los alemanes. Si la alternativa todavía es posible, ello significa que lo afirmado en el epílogo de 1956 tenía en 1936 un significado diferente. En consecuencia, debería

⁶⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁵ M. Heidegger, «El origen...», *op. cit.*, p. 68.

reformularse la pregunta de la siguiente manera: ¿Qué obra de arte instaaura el mundo alemán?

Si el templo griego correspondía al mundo habitado por los dioses ¿qué obra de arte instaurará nuevos dioses en Alemania? La respuesta la da el autor mismo al repetir, como había hecho en el curso que ya analizamos, que la obra de Hölderlin constituye una tarea por resolver para los alemanes. Los poemas de Homero y Sófocles instauran el mundo helénico, los poemas de Hölderlin son la manifestación de la verdad propia de «lo alemán». Esta obra no ha sido escuchada por los alemanes, por ello todavía es una tarea por resolver. Si recordamos la enumeración dada por Heidegger, la puesta en obra de la verdad propia de los alemanes se realizaría así de cuatro maneras: mediante la palabra poética de Hölderlin, mediante el preguntar del pensador, mediante el sacrificio esencial y mediante la creación de un Estado.

¿Se puede afirmar que, dado que la instauración de un Estado era una de las maneras de manifestarse la verdad, el nuevo Estado hitleriano era una manifestación de la verdad? Heidegger no lo afirma en ningún momento, ni en esta conferencia, ni en ninguna otra obra, por tanto, nos libramos a la conjetura. Sin embargo, existe una pista importante. El episodio acaecido con la publicación de *Introducción a la metafísica* muestra que, más allá de si el paréntesis aclaratorio figuraba o no en el manuscrito, Heidegger encontraba en 1935 (año en que fue dictado el curso) prácticamente al mismo tiempo que «El origen de la obra de arte», una «verdad interna» y una «grandeza» propias del nazismo, la cual, a su juicio no ha sido percibida. Ello nos entrega un interesante paralelo, por un lado, la obra de Hölderlin es una tarea pendiente para los alemanes, puesto que no atienden a esa palabra que mora cerca del origen, por el otro, el nacionalsocialismo contiene una verdad interna que tampoco es comprendida por esos mismos alemanes, que la bastardean en «las turbias aguas de los “valores” y de las “totalidades”»⁶⁶. Ello no nos permite afirmar de manera tajante que Heidegger pusiera al Estado fundado por Hitler como una puesta en obra de la verdad, pero sí que la elucidación de la verdad puesta en obra por la poesía de Hölderlin no puede ser indiferente a la «verdad interna» del nacionalsocialismo.

Comprender cómo se vuelve histórica la verdad de la poesía de Hölderlin implica necesariamente entender esta verdad en el plano político, esto es, en el de la identidad nacional de los alemanes y de su mundo histórico. El preguntar del pensador (Heidegger) es el intérprete privilegiado de esa puesta en obra de la verdad. Por todo ello, podemos afirmar que el filósofo, en 1936, intenta con «El origen de la obra de arte» y con los cursos que un año antes había comenzado sobre Hölderlin, elucidar cómo llega al ser esa verdad histórica que se hace mundo para los alemanes. Creemos que es interesante observar que la *Kehre*,

⁶⁶ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., p. 208.

el pensamiento del ser que quiere «reponerse» de la metafísica, concluye encontrando como fundamento del desocultamiento que se abre con la obra al concepto que designa la identidad colectiva desde la Revolución Francesa, la nación. Este término, de tan exitosa carrera en la política europea del siglo XIX y XX, es elevado por Heidegger a una dignidad metafísica que muy pocos filósofos políticos podrían haber concebido (y aceptado).

Capítulo 12

Conclusiones

El problema de una «ortodoxia» nazi

En el desarrollo de este estudio hemos examinado la relación de las filosofías de Martin Heidegger y de Carl Schmitt con la política. Más específicamente, hemos estudiado la cuestión de la nación y de la identidad colectiva en el marco de ambas teorías. A partir del seguimiento paralelo de los textos respectivos, hemos reconstruido las estaciones más significativas del recorrido de ambos hasta que desembocan juntos en el compromiso con el régimen nazi. Hemos intentado una reconstrucción semejante a sabiendas de que ambas teorías son de orden diferente. No obstante, creemos que la relación de sus textos con la política es explicativa, no sólo en un marco de crítica ideológica, sino especialmente porque permite elucidar un trasfondo de ideas, en gran parte compartido, y esclarecedor de esos mismos textos en su significado general.

Es indudable que la relación de ambos con el nazismo tiende a superponerse con el problema anterior, subsumiéndolo y ocultándolo. Podría preguntarse cuál es el problema de que ello ocurra, si al fin y al cabo, el nacionalsocialismo fue una forma extrema de nacionalismo y ambos adhirieron voluntariamente a él. Los motivos ideológicos centrales del nazismo fueron la creencia en que los alemanes constituían el ejemplo más alto de una raza superior de seres humanos, la «raza aria», y que los judíos eran el enemigo nato de esa raza, a la cual intentaban debilitar por medio de una acción insidiosa y oculta, a la vez que constituían el poder oculto en las finanzas y en los Estados enemigos de Alemania, especialmente en los EE.UU., Gran Bretaña y la Unión Soviética.

Sin duda, el nazismo, al igual que los nacionalismos extremistas posteriores a la Primera Guerra Mundial, constituye una ideología de carácter reactivo, es decir, está ligada de manera indisoluble al contexto que lo vio nacer y que le da características propias e intransferibles, aun en comparación con otros nacionalismos de extrema derecha. Por otro lado, si nos ocupamos de las ideas políticas imperantes en un lapso determinado, es evidente que los debates propios de la agitación de ideas no constituyen cuerpos de doctrina por sí mismos. Algunas de las ideas aducidas en el combate ideológico entre partidos y facciones pueden remitir a antecesores célebres; sin embargo, como indicaba Schmitt, el debate político en la era de las masas no es necesariamente un diálogo en busca de la verdad, sino una manifestación de la lucha por el poder, por lo tanto, lo que está en juego es la eficacia persuasiva y no la verdad de una idea determinada. Por otra parte, este

mismo carácter de los debates políticos limita seriamente cualquier exigencia de coherencia, sistematicidad y verdad. Es evidente que las dos proposiciones que hemos señalado más arriba como conformadoras del núcleo ideológico del nazismo son absurdas y falsas; no obstante, millones de personas fueron movilizadas en nombre de esas ideas, y gracias a ellas, Hitler y el partido nazi pudieron alcanzar el poder y llevar a la práctica una política que las tomaba como líneas directrices, haciendo del exterminio sistemático y la guerra el fin último de sus acciones, y encaminarse a la autodestrucción, así como a la de millones de seres humanos.

Si en lugar de ocuparnos de los seres anónimos que veían el mundo con las ideas paranoicas de Hitler nos abocamos al estudio de dos filósofos alemanes, dos de los intelectuales más importantes del siglo XX, los problemas se complican, ya que se agudiza la misma pregunta referida al nazismo a secas: ¿cómo fue posible? Si el nazismo, desde la distancia histórica, parece convertirse en un hecho que va perdiendo cada vez más sus características epocales que lo vuelven un episodio trágico y aberrante de la historia de ese siglo para convertirse en una encarnación del mal absoluto, toda consideración histórica se vuelve imposible. Del mismo modo, se hace incomprendible entender cómo fue posible que dos de los más grandes filósofos alemanes contemporáneos adhirieran a semejante régimen, otorgándole su apoyo público y brindándole sostén intelectual.

Todo estudio como el que acabamos de realizar debe restaurar a sus objetos su carácter histórico, de otro modo, se cierra todo camino posible de comprensión y no hay más que resignarse, separando obra y persona, ante el enigma de qué es lo que Heidegger y Schmitt pudieron descubrir en el nazismo y, simplemente, descartar esa adhesión como un mero gesto oportunista, tan exterior como prenderse una escarapela o portar un brazalete, y que en absoluto habría afectado a sus filosofías, que permanecerían más allá de sus conductas concretas entre 1933 y 1936. De este modo, se cierra toda posibilidad de respuesta: se renuncia a buscarlas, asumiendo resignadamente que a partir de algún momento ambos filósofos se asociaron con el mal, pero que ello no pasó de ser una cuestión exclusivamente personal, aplacando el problema con la separación tajante de persona y obra, como si la segunda no hubiera sido realizada por la primera, y traicionando las filosofías de ambos, ya que Schmitt insistió con énfasis en que todo concepto político forma parte de un *debate* y no puede ser comprendido independientemente de él y Heidegger desarrolló una ontología en la que el ser humano no puede estar situado en una circunstancia determinada que le da su inevitable historicidad.

En la conformación del Estado nazi confluyen hechos cuyas consecuencias fueron de diferente duración y dimensión. En primer lugar, el tremendo impacto sobre la sociedad alemana de la derrota de 1918, con sus secuelas humanas de muertos e inválidos, y más propiamente políticas, con la firma del tratado de Versalles, que obligó a ceder territorios y

creó en importantes sectores de la sociedad la idea de que el país estaba sometido a exigencias de todo tipo por parte de los triunfadores, que con ellas sólo buscaban reducirlo a una servidumbre disimulada. En el plano de las ideas, la sorpresa de la derrota golpeó duramente a la imagen que el pueblo alemán tenía de sí mismo y de su lugar en la política europea, creando un deseo fanático de revancha por la humillación sufrida¹. Por último, la crisis económica de 1929 provocó el ascenso meteórico de la desocupación, que alcanzó tasas nunca antes vistas, siendo Alemania el país europeo en que el crac de la bolsa de Nueva York tuvo su eco más fuerte, debido a su dependencia de las inversiones norteamericanas durante la década del veinte. Éste es el marco que rodea al ascenso político de un partido como el nacionalsocialista, minoritario aun dentro de la misma derecha extrema, y basado en la prédica monotemática y demagógica de su líder.

Pero las ideas básicas a las que recurren los nazis para movilizar a la población podían remontarse hasta principios de siglo, aun cuando en Alemania nunca habían alcanzado antes de 1918 la difusión que ya tenían, por ejemplo, en Austria. De todos modos, es claro que el ascenso relativamente rápido del nazismo entre 1930 y 1932 le permitió hegemonizar el campo de la derecha nacionalista alemana, hasta ese momento dividida en varios partidos que rivalizaban entre sí. Pero esta misma rapidez también significaba la falta de ideas políticas que trascendieran la mera oratoria de Hitler, por tanto, ello vuelve comprensible que tantos intelectuales buscaran explicar el sentido de la acción política del movimiento hasta hace poco tiempo ignorado o mirado con desdén.

Asimismo, tampoco debemos suponer que el nazismo tuvo algo así como una «ortodoxia» que establecía qué interpretaciones eran válidas y cuáles eran heréticas. Si más arriba hablamos de los dos principios que establecen una diferencia específica del nacionalsocialismo con respecto a otros grupos de la extrema derecha entre 1918 y 1945, ello no significa que dichas ideas encontraran una formulación «doctrinaria» a partir de la cual se pueda separar a ortodoxos y heterodoxos. Esas ideas sólo fueron motivos para la agitación política, a partir los cuales se realizó el proselitismo. El éxito político del nazismo mostró su efectividad como instrumentos de movilización y de aglutinamiento, pero no fueron objeto de desarrollos teóricos que alcanzaran una mínima coherencia por la pobreza de sus contenidos.

¹ Hemos visto en el primer capítulo, la relación de los escritos de Ernst Jünger con la leyenda propalada por los círculos nacionalistas y ligados a los militares, acerca de que el ejército alemán no había sido derrotado en el campo de batalla, sino que había sido traicionado por las fuerzas de la retaguardia, que aprovechando el peligro que acechaba a la nación, desencadenaron una revolución. Una parte importante de la población creyó en ella y se sorprendió por la derrota, confiada en el hecho de que Alemania había vencido a Rusia unos meses antes y que el frente occidental se mantenía sin grandes cambios en los primeros días de noviembre. El hecho de que las líneas alemanas estaban exhaustas y no podrían resistir mucho más tiempo fue cuidadosamente ocultado por el Alto Mando alemán.

Señalar la especificidad del nazismo con respecto a otros grupos políticos de extrema derecha en Alemania, así como respecto a otras formas europeas de fascismo, no implica caer en un esencialismo que busca una especie de nacionalsocialismo químicamente puro, sino dar cuenta del horizonte de ideas que enmarca las reflexiones y las ideas de Heidegger y de Schmitt por lo menos desde 1932. Repetimos, a riesgo de ser reiterativos: como señaló Raymond Aron, la verdad no siempre es una ventaja en política y ésta no se dirige a cuestiones de conocimiento, por lo tanto, la falta de una «teoría» no es entendida aquí como un elemento ni favorable ni desfavorable. Constatamos un hecho: el núcleo de la ideología nacionalsocialista lo constituía su racismo antisemita; éste es el elemento movilizador de las masas y lo que da contenido concreto a la escenificación y estetización de la política que llevan a cabo. En concreto, esas ceremonias no eran más que la afirmación paroxística de la propia identidad. Sin embargo, para poder hallar esa identidad, se dependía del establecimiento, en términos de Schmitt, de un enemigo, pues el antisemitismo opera como la decisión de enemistad que determina amigos y enemigos. La acción política del partido nazi se justificaba, en última instancia en su defensa de la nación frente a la supuesta amenaza, sin la cual, el propio partido tampoco tendría sentido. De este modo se revela el carácter autorreferente de la ideología y su potencialidad para constituirse en una creencia seudorreligiosa. Ernest Gellner observó que, a diferencia de la hipótesis de Durkheim acerca de que la sociedad adora en el culto religioso su propia imagen enmascarada, «[e]n Nuremberg la Alemania nazi no se autoadoró utilizando el culto a Dios, ni siquiera a Wotan, como medio; sencillamente se autoadoró y sin ningún rubor.»²

¿Guiar al *Führer*?

El hecho de que el nacionalsocialismo careciera de un conjunto sistemático de ideas y sólo estuviera constituido por una miscelánea no muy coherente de motivos, entre los cuales la superioridad de la «raza aria» es el principal y organizador de los restantes, sin embargo, pareció haber tenido una importancia considerable tanto para Heidegger como para Schmitt. En el momento en que Hitler subió al poder, ambos autores ya habían escrito varias de sus obras más importantes, es decir, contaban con un conjunto de ideas propias (queremos evitar el uso de términos como «sistema»), las cuales, no sólo son reinterpretadas por ambos de forma de adecuarlas a las nuevas realidades, sino que incluso son propuestas a los responsables de esas nuevas realidades como explicación del sentido

² Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, trad. al español por Javier Setó, *Naciones y Nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988, p. 81.

de sus acciones y de su movimiento político, el cual tiene razón, pero no sabe advertir en qué la tiene.

La intervención activa en política por parte de Heidegger y de Schmitt está ligada a esta pretensión hermenéutica: explicar cuál es el verdadero sentido del nazismo, que parece escapársele a sus propios partidarios, obnubilados como están con el racismo, el biologismo y el antisemitismo. Sin embargo, si insistimos en que ello no debe entenderse como un gesto oportunista de Heidegger o de Schmitt, los cuales no acondicionarían acomodaticiamente sus obras, sino por el contrario, harían una opción sincera y *coherente con sus propias ideas*, con ello queremos señalar que dichas reinterpretaciones por parte de ambos fueron posibles por dos razones, una externa y la otra interna a sus pensamientos. La primera es el propio carácter del nazismo, como ya señalamos. La carencia de un cuerpo doctrinal y la variedad de interpretaciones posibles de un mismo hecho político, en este caso un régimen, tienen que ver con que ese sentido no está dado de manera unánime y no lo está *porque está siendo construido por los mismos actores*.

Las intervenciones políticas de ambos están íntimamente ligadas a otorgar un sentido a esa realidad caótica que está conformándose como un nuevo estado de cosas, pero que no llega a darse a sí mismo una explicación de su propio poder que no sea la oratoria de barricada de los dirigentes nazis y la referencia idólatra a Hitler. El carácter carismático del liderazgo nazi, así como la organización del Estado de forma que se corresponda con esa estructura del partido nazi, acentuaban esta falta de orientaciones doctrinarias. Con ello no queremos sostener que el nazismo fuera un recipiente vacío en el que se podía verter cualquier contenido, porque, como es evidente, el antisemitismo, el antiliberalismo y el anticomunismo eran elementos movilizadores y justificaban de manera general sus políticas. Pero, como lo muestra la variedad de grupos de extrema derecha en Alemania, esas tres aversiones podían ser combinadas de manera diferente, o, incluso que alguna de ellas no se presentara como definitoria a los ojos de algunos intérpretes.

Esta hipótesis, referida originalmente a Heidegger por diversos intérpretes, es ejemplificada con el juego de palabras «*den Führer führen*». La expresión es ambigua, por eso queremos indicar cómo la interpretamos en relación con la obra de ambos pensadores. Si se entiende la expresión en un sentido estrecho, suponiendo que la acción política e intelectual de ambos autores tenía como fin la intervención concreta en algún tipo de instancia dirigente del partido nazi, es obviamente falsa. A pesar de que ambos llegaron a ocupar puestos oficiales, sus posibilidades concretas se revelaron rápidamente como muy limitadas, de lo cual ambos tuvieron conciencia plena, con seguridad ya a partir de 1935. Sin embargo, ambos permanecieron dentro del partido e intentaron mantenerse todo lo que pudieron en los lugares alcanzados.

Creemos que, más allá de las razones personales, en ello también influye el sentido más amplio con que sostenemos que se debe interpretar la expresión: «*den Führer führen*». Tanto Heidegger como Schmitt vieron en el nazismo una fuerza correctora a lo que consideraban las fuentes del nihilismo contemporáneo. Explicar cómo podía ese movimiento convertirse en la fuerza correctora de la historia contemporánea es lo que ambos intentan hacer. No hay una pretensión de «guiar al *Führen*» de manera concreta, sino una explicitación acerca de la situación mundial y de las fuerzas en juego, comprensión que, sin duda, para ambos tenía un significado político.

Señalamos en el capítulo octavo que Heidegger y Schmitt no fueron los únicos intelectuales que pugnaron por dotar de ideas más sistemáticas y «presentables» a este nuevo régimen³. Puede hoy juzgarse dicha pretensión una ilusión, desde el momento en que los nazis no constituían precisamente un cenáculo interesado en los debates intelectuales, pero también puede comprendérsela como una prueba más de la afirmación de Schmitt acerca de la inevitable relación de un concepto político con un debate determinado. La visión retrospectiva, que ve en el nazismo un bloque monolítico tanto de ideas como de acción política, le quita todo carácter histórico, perdiendo de vista cómo llegó a ser aquello que fue.

El antiliberalismo como hilo conductor

Para el estudio que encaramos, el examen de los factores que en las respectivas teorías posibilitaron la adhesión de ambos al nazismo es tan importante como el anterior. Si descartamos el oportunismo como explicación única de esa adhesión, es evidente que ella se produjo en razón de que sus propias ideas les permitían realizarla. Ello no significa ni que toda la obra de Heidegger o la de Schmitt puedan ser catalogadas como nacionalsocialistas, ni que la influencia del clima de ideas de la época comenzara a hacerse cada vez más acuciante para ambos, de forma que no pudieron sustraerse a él y terminaron plegándose, «contaminando» sus ideas con motivos ideológicos puramente exteriores⁴. Interpretar la adhesión de ambos al nazismo implica examinar el *corpus* de la obra anterior a esa adhesión, investigando los factores que la hicieron posible y que permitió que ambos

³ Recordemos que en su informe de descargo ante el comité aliado, Heidegger hablaba de los nazis como «gente impresentable», cf. más arriba, p. 200 (nota).

⁴ Jürgen Habermas sostuvo la hipótesis de que en la filosofía de Heidegger, a partir de la crisis de 1929, hay una influencia cada vez más pronunciada de los elementos «cosmovisionales» frente a los que permitían realizar una crítica de la razón. De todos modos, también señala que el nacionalismo «sigue siendo un elemento invariante de su pensamiento». Cf. «Heidegger: obra y visión del mundo», en *id.*, *Identidades nacionales y postnacionales*, *op. cit.*, p. 29 y 41, respectivamente.

modificaran sus ideas sin tergiversarlas, de modo de convertirse en hermeneutas del nuevo estado de cosas, lo que explica la obra posterior a ella.

Si insistimos en que el problema de la relación de ambos con el nazismo tiende a ocultar la cuestión del nacionalismo en la obra de ambos, es porque dar cuenta de la primera cuestión subsume a la segunda. Al igual que en el caso de Ernst Jünger, tanto Heidegger como Schmitt se ocupan de temas ligados a los motivos ideológicos del nacionalismo bastante antes del advenimiento de Hitler al poder. Examinar sus ideas anteriores a ese acontecimiento muestra que ambos estaban en una situación de «disponibilidad política». Con esta expresión queremos señalar que ninguno de los dos tenía una militancia partidaria definida, pero sí una tendencia cada vez más marcada a la recepción en sus obras de todas aquellas ideas que llevaran la crítica del liberalismo hasta sus fundamentos últimos, sin prestar atención a las posibles consecuencias políticas de esa crítica. Al interpretar sus ideas a partir de las cuestiones contemporáneas con las que debaten, es inevitable la relación con pensadores de orden infinitamente menor que ellos, pero que son interlocutores obligados en el debate de las fuerzas de extrema derecha en los años veinte en Alemania⁵. Sería absurdo afirmar que *Ser y Tiempo* o *Teoría de la Constitución* son libros que pertenecen al debate extremista de la Alemania de los veinte, pero también es absurdo negarse a ver que en esas obras paradigmáticas se presentan, reformulados teóricamente, motivos centrales de la crítica antiliberal de la época.

En efecto, una característica central del pensamiento de ambos es su consecuente y permanente antiliberalismo. El liberalismo y los conceptos que le son propios sólo son objeto de examen crítico en el pensamiento de ambos: esa crítica debe llevar a desmontar esos conceptos (entre los cuales, los de «sujeto», «individuo» y «derechos subjetivos» ocupan un lugar central), de modo que se demuestre que su falsedad. Heidegger, al igual que Schmitt, juzga que la crítica del liberalismo desemboca en la necesidad de abandonarlo por considerarlo una teoría errónea tanto en sus supuestos políticos como en los antropológicos. El antiliberalismo es una línea que atraviesa la completa producción de ambos, sin distinción de épocas. El hecho de que Heidegger no fuera un filósofo político no significa que en su obra dicha tendencia no aparezca, sino, por el contrario, comprobamos que la reflexión heideggeriana sobre la metafísica no es ajena a este intento de desmontar los supuestos del liberalismo, ya que en ellos se pueden encontrar los fundamentos del mundo contemporáneo y que, incluso lo que se presenta críticamente frente a él, como el marxismo, participa de aquellos mismos fundamentos.

⁵ Como vimos que ocurrió, en el caso de Heidegger, con su discusión acerca de las interpretaciones de Nietzsche de Leopold Ziegler y Ludwig Klages, cf. más arriba, p. 182. La extrema importancia que Schmitt atribuye a las ideas de Sorel como claves de la política de su tiempo, producen una impresión semejante, aun reconociendo que la obra del teórico sindicalista francés tiene mayor envergadura que la de los autores antes citados.

La crisis definitiva del liberalismo que ambos creen detectar es paralela a una convicción que ambos también comparten: la conciencia de una catástrofe inminente. La Revolución Rusa fue para los dos pensadores el primer signo de que el orden que habían conocido en su infancia y juventud había llegado a su fin. Ello no sólo ocurriría en algunos países que hasta 1918 habían mantenido sistemas políticos vetustos y rígidos, incapaces de adaptarse a las nuevas realidades de la sociedad industrial, como la Rusia zarista o la Alemania imperial, sino que también esa catástrofe alcanzará al conjunto de la cultura occidental, la cual, a juicio de ambos, ha resuelto marchar hacia la autodestrucción nihilista a partir del momento en que cree encontrar en la técnica el territorio neutral capaz de resolver todos los problemas humanos.

Pero cuando la catástrofe arribó, los tomó por sorpresa. No era fácil conciliar la política de reafirmación nacionalista de Alemania llevada a cabo por los nazis con la crítica a la técnica como forma última de la voluntad de poder carente de todo límite. No supieron ver que el orden internacional y el nacional que tanto deploraron y en los cuales sólo podían encontrar otra manifestación más de esa voluntad de poder imperialista eran, con mucho, una encarnación menos nihilista de ella que la fuerza en la que ambos depositaron sus esperanzas para que aquella voluntad pudiera ser controlada.

No obstante, aun bajo la hipótesis de que en la obra de ambos podemos encontrar un propósito «deconstructivo» (utilizando esta palabra en un sentido lato) de los conceptos principales del liberalismo, tanto políticos como antropológicos, sigue siendo llamativo que el concepto «nación» quede fuera de esa problematización y que, por el contrario, él aparezca como el fundamento de las construcciones teóricas tendientes a reemplazar aquellas realidades superadas. Al igual que su antiliberalismo, se trata de una tendencia permanente en la obra de ambos, abarcadora, al menos, de todo el período que nos ocupamos. Ello refuerza la afirmación de que su compromiso político con el nazismo no puede comprenderse como un mero acto oportunista, incluso en el caso de Schmitt, en el que la revisión de su biografía permite encontrar cierta dosis de oportunismo. Repetimos, el oportunismo sólo puede explicar algunos aspectos particulares de la forma en que ese compromiso tuvo lugar, pero no da cuenta de la presencia en ambas obras de tendencias fuertemente antiliberales que podían remontarse hasta unos cuantos años antes a la subida al poder de los nazis, cuando éstos carecían de toda fuerza política significativa.

El orden y el enraizamiento: la búsqueda de lo concreto

Comenzamos este trabajo exponiendo las ideas de Ernst Jünger como preámbulo a las construcciones teóricas de Heidegger y Schmitt. Con ello no quisimos postular la

existencia de una dirección única en el recorrido, como si Jünger hubiera anunciado en forma literaria los temas que los dos pensadores expondrán de manera sistemática, sino indicar un grupo de motivos que reaparecerán en ambas obras. Hemos visto que temas como la lucha, la decisión, la «muerte de Dios», el nihilismo y la secularización de la cultura se presentaban, desde prismas diversos, en ambos pensadores. Con la obra de Jünger, *El Trabajador*, la técnica es comprendida como encarnación de la voluntad de poder irresistible que, a su juicio, caracteriza el mundo moderno. El economicismo y el tecnicismo predominantes en el ensayo de Jünger son rechazados tanto por Schmitt como por Heidegger. El primero, porque considera que la técnica no ofrece la supuesta neutralidad que se espera encontrar en ella, así como porque su concepción decisionista de lo político le impide aceptar la resignación implícita en el «realismo heroico» del escritor. Podría afirmarse que un pensamiento como el de Schmitt, tan fuertemente orientado hacia el valor de la excepción, nunca encontraría acertada una descripción de la realidad en la que la técnica configura hasta el tipo humano correspondiente.

Heidegger comprende al ensayo de Jünger como la descripción más acabada de una realidad que se está conformando más allá de la voluntad concreta de los seres humanos, producida por la lógica misma de las cosas. Como hemos visto en el desarrollo de esta tesis, Heidegger tampoco se siente cómodo en el mundo profetizado por Jünger, pero, a diferencia de Schmitt, acepta las hipótesis del libro como un síntoma de la progresiva conformación de esa realidad descripta.

Frente a ese desencadenamiento de una voluntad que sólo se quiere a sí misma y que ha perdido toda relación sustantiva con los fines, el orden ligado a la nación aparece como una prefiguración de una comunidad «propia» (en el caso de Heidegger) o de un «orden concreto» (en el de Schmitt). La cuestión del *enraizamiento* se torna central para el pensamiento de ambos. Tanto Heidegger como Schmitt buscan una forma de comunidad que no se rija únicamente según relaciones contractuales entre individuos privados y aislados entre sí y esperan encontrar en ella la solidez que impida la paulatina disolución de la realidad en nexos funcionales. Frente a la abstracción con que el liberalismo comprende sus sujetos sociales, ambos pensadores encuentran que la concreción del orden buscado tiene que estar asentada en un suelo determinado, pero de ningún modo podría afirmarse que el problema de la concreción signifique algún tipo de concepción materialista en ambas teorías.

El hecho de que a partir del suelo y del enraizamiento se puede comprender la comunidad humana implica un principio de determinación ausente en las teorizaciones de ambos autores durante la década del veinte. En efecto, señalamos en el capítulo segundo el significado de la muerte como principio de determinación conceptual en ambas obras. En aquel momento, la muerte implicaba en las dos teorías un principio irrebalsable, la

«posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad», como gustaba Heidegger de formular el problema en *Ser y Tiempo*. Del mismo modo, señalamos que en la teoría de Schmitt, el carácter existencial del enemigo se sostiene, en última instancia, en que no hay ninguna instancia normativa que pueda impedir que las disputas alcancen el punto del conflicto antagonístico, y, por ello, que puedan acarrear la muerte (lo cual se revelaba, sosteníamos, en el *pathos* trágico que se oculta en la política: la posibilidad nunca erradicada de la muerte a partir de la orden de la propia comunidad política).

La determinación de la comunidad humana a partir del «suelo natal» o la «tierra» desplaza paulatinamente del centro de la teoría las cuestiones existenciales. Frente a la acentuación de los aspectos trágicos, «expresionistas», que abundan en sus escritos de los años veinte (especialmente en Heidegger), la búsqueda de una instancia que permita el «enraizamiento» se presenta como una «pacificación» de la situación antropológica delineada por ambas teorías en su estadio anterior.

Los ensayos corporativos que ambos delinear en los dos primeros años del nazismo están ligados a esta búsqueda de un orden alternativo a la sociedad burguesa moderna, desgarrada por los dualismos: público/privado, Estado/sociedad civil y, como sostenía Heidegger en su curso *Lógica*, caracterizada por ser un «tiempo del yo», frente a la etapa que comenzó en 1933, que era un «tiempo del nosotros»⁶. En su búsqueda de una sociedad que deje atrás las abstracciones liberales, ambos remiten a concepciones relacionadas con el concepto medieval de «orden». En el caso de Heidegger, hemos expuesto el parentesco de los tres «servicios» del estudiantado que reorganizarían la universidad, haciéndola retornar a su fundamento en el pueblo, frente a la perspectiva meramente privada e individualista del ejercicio liberal de la profesión. Esta tríada, compuesta por el «servicio del saber», el «servicio de la defensa» y el «servicio del trabajo», remitía puntualmente a la concepción altomedieval de los tres órdenes (*oratores, bellatores, laboratores*). En el caso de Schmitt, a través de las instituciones debía desarrollarse un derecho sin normas, que se dirigiera específicamente a las relaciones que en cada institución se presentan. Ese conjunto de instituciones no puede explicarse sin la referencia a su desarrollo en un suelo concreto y, como él mismo lo señala, el orden concreto y comunitario, al modo en que entendía esta noción el derecho medieval alemán, debía reemplazar a la noción de «sociedad civil».

La «tierra» es así el punto en que ambas teorías, casi contemporáneamente, confluyen. Ello no significa que atribuyan a este concepto el mismo significado. De todos modos, comparten un sentido principal: ella no es meramente un espacio habitable o un ámbito susceptible de explotación económica, sino que, sin dejar de ser todo eso, la «tierra»

⁶ Cf. más arriba, p. 228.

es, en primer lugar, allí donde la comunidad se reconoce a sí misma como lo que es. A pesar de las apariencias, este juicio está lejos de ser una tautología. Heidegger y Schmitt son contemporáneos al movimiento *völkisch*, cuyo culto de lo telúrico ambos conocen. Hemos señalado en los capítulos anteriores que, aunque muestren algunas ambigüedades, ambos rechazan el racismo *völkisch* como biologismo burdo. Sin embargo, no se muestran insensibles a la consideración de la tierra como fuente de sentido si ella adquiere un significado diferente del mero «solar de la raza aria».

Ambos pensadores rechazan la posibilidad de comprender los lazos que ligan a los hombres entre sí y con la comunidad en general como algún tipo de funcionalización (como habíamos visto que ocurría con Husserl y su concepción de la «historicidad» alternativa a la de Heidegger). La «tierra» reúne sobre sí todos esos lazos, de forma que las vías de lo histórico se despliegan sobre ella una vez que es reconocida como «nuestra». La «comunidad auténtica» y el «orden concreto» son inseparables de su relación con una tierra determinada. Esto trae aparejado el problema de la determinación de la pertenencia o no de los habitantes a una comunidad semejante, el cual se vuelve una cuestión fundamental para una concepción de la nación entendida en esos términos.

Este problema aparecía tanto en la teoría de Schmitt como en la de Heidegger. Para el primero, el mundo contemporáneo es el de la política de masas, por lo tanto, la democracia es inevitable. Simultáneamente, el jurista explica que la sustancia política de la democracia es la homogeneidad. Habíamos señalado que este término no llega a ser completamente explicitado por Schmitt. En *La situación histórico espiritual del parlamentarismo* y en la *Doctrina de la Constitución* tiene un significado primario, de orden cultural: homogeneidad es el hecho de que todos los ciudadanos compartan un conjunto de características que no permitan declarar «extraño» a un habitante⁷. El ejemplo aducido por Schmitt en el primero de los textos citados, acerca de la expulsión de los griegos de Turquía y la «turqueización» del país, muestra a las claras que para el autor esas características tienen que ser identificadas con lo nacional. Por supuesto, no nombra ninguna determinación positiva acerca de cuáles podrían ser, pero de este modo, la decisión política, que establece la enemistad de la unidad política con un grupo determinado por ella misma, adquiere un contenido concreto: el enemigo es el extranjero, no sólo porque sea «extraño» como sostiene en *El concepto de lo político*, sino también porque no da pruebas de poseer las características comunes al pueblo, a la sustancia democrática. En otros términos, el contenido *nacional* que Schmitt atribuye tácitamente a la decisión política impide que ésta se convierta en un funcionalismo ligado al capricho de un gobernante. El propio Schmitt

⁷ Como hemos visto en el capítulo décimo, en *Legalidad y Legitimidad* Schmitt extiende el sentido de este término, convirtiéndolo en homogeneidad *de fines* en una comunidad, lo que lo diferencia de la concepción anterior, no ligada a la voluntad de los actores políticos, sino al encontrarse ya

reconoce este límite de su propia teoría política, tal como la presentaba en las obras de los primeros años veinte, al insistir en la necesidad de integrar la contraposición norma-decisión, a partir de la cual había analizado la política hasta entonces, en un orden concreto que impida que ambas se conviertan en un funcionalismo que gira en el vacío. El pensamiento del orden está de este modo ligado a la cuestión de la nación, la cual aparece como el sustento que da sentido y pertenencia a los miembros de ese orden.

En la obra de Heidegger el problema se presentaba bajo la forma de un examen fenomenológico de los significados de «pueblo», en el cual el filósofo daba entrada a concepciones caras a la ideología *völkisch*, como el de «extraños a la stirpe» (*Stammesfremde*)⁸. A diferencia de Schmitt, cuyos acercamientos al populismo están mediados, señalamos, por una concepción que en la historia de las ideas políticas se remonta a Rousseau, lo que lo lleva a encontrar como definitorio de la democracia la «aclamación» del líder por el pueblo en la plaza (los cuales serían los verdaderos *citoyens*), en los textos de Heidegger que analizamos, la pertenencia a un entramado de costumbres (que en Schmitt tenía su paralelo en la «forma de vida» que defiende la unidad política), alcanza una importancia mucho mayor dentro del conjunto de la teoría, diferenciándose de los textos del jurista en que ella es claramente delineada como «comunidad de lucha» sobre la base de dos modelos: una comunidad campesina y una comunidad de soldados. Por lo demás, en los textos de Schmitt no aparecen las frecuentes menciones de Heidegger a los artesanos y campesinos, por tanto, la «forma de vida» aludida no tiene características emparentadas con la sensibilidad *völkisch*, como sí es el caso de Heidegger.

La otra cuestión que se debe resolver es la determinación acerca de si toda sociedad puede constituir una comunidad como la descrita en la teoría. Sin embargo, cabe aclarar que así como no todos los pueblos tienen, en el sentido estricto del término, «historicidad», por tanto, tampoco pueden llegar a ser una «comunidad auténtica» o un «pueblo histórico» (como vimos en los capítulos octavo y noveno), tampoco todos los pueblos son capaces de constituir un «orden concreto», porque ambos son *órdenes definidos culturalmente* y la nación es aquello que informa todas sus características, dándoles su especificidad.

Ahora bien, si no todos lo son, cabe preguntarse cuáles lo son realmente. En esta pregunta se advierte que ambos conceptos son prefiguraciones de lo que ambos pensadores creen que la nación alemana es y de lo que esperan que sea. El hecho de que ambas concepciones encuentren su sentido pleno como órdenes culturales no implica que eso las constituya inmediatamente en comunidades *nacionales*; sin embargo, tanto Heidegger como Schmitt, piensan lo contrario: la especificidad cultural que ambos encuentran en las comunidades y órdenes que delimitan es también una especificidad

perteneciendo a un grupo determinado.

nacional y lo es porque, precisamente, ese orden cultural es una manifestación de lo que la nación alemana es.

Este orden encuentra su realización en la historia universal. En esta escala, cada uno de ellos tiene un punto de referencia diferente: Grecia y Roma, respectivamente. Heidegger es «helenizante»; tiene a la historia de la metafísica como clave del desarrollo histórico y por ello sostiene que los griegos fueron el primer «pueblo histórico» de la cultura occidental, a la cual fundaron y en su impulso originario ésta encuentra la razón de su despliegue histórico. Schmitt, en cambio, y como corresponde a un jurista, ve en Roma el símbolo del orden por antonomasia. Esta diferencia en el punto de partida originario explica las variaciones en cuanto a lo que el desarrollo histórico exige: Heidegger aspira a que el pueblo alemán sea el nuevo «pueblo histórico», cuya cultura funde una nueva configuración del espíritu, análoga a la establecida por los griegos hace dos mil quinientos años.

Para Schmitt, en cambio, la historia está ligada a la acción de un pueblo en la política internacional, pues ésta es la política en sentido eminente. A diferencia de Heidegger, quien espera que Alemania cree una cultura nueva, Schmitt aspira que ese país se atreva a los desafíos que implica la «existencia política», lo que implica el señalamiento del enemigo. En ambos casos, la autoafirmación nacional es el paso obligado, tanto para convertirse en un «pueblo histórico», como para alcanzar la independencia y autonomía propias de lo político. Al menos hasta 1940, los dos pensadores creían (al igual que Jünger en *El Trabajador*) que Alemania estaba destinada a alcanzar una función rectora en la Europa del futuro. Sea a través del concepto del «gran espacio» (*Grossraum*), que Schmitt desarrollará hacia fines de la década del treinta, sea en el «nuevo inicio», según el cual, la existencia histórica alemana recreará el «inicio» griego (tema que dominará las reflexiones de Heidegger hasta fines de la década), la nación alemana se convertirá en el nuevo centro político de Europa y en la configuradora de una nueva cultura bajo su égida.

El papel del líder: la autoafirmación de la nación

En el capítulo segundo examinamos los puntos comunes que mantenían los textos de Heidegger y de Schmitt en la década del veinte, especialmente en la forma en que tratan la cuestión de la muerte y lo que se deriva conceptualmente de ella si se quiere establecer una antropología (como Heidegger lleva a cabo en *Ser y Tiempo*, aunque no acepte llamarla así) y una teoría política cargada con fuertes componentes antropológicos, como es el caso de Schmitt. No volveremos sobre la cuestión ahora, salvo para señalar que en ambos podía

⁸ Cf. más arriba, p. 237.

reconocerse una exaltación del heroísmo, ligada probablemente a la lectura de Jünger. En el caso de Schmitt, aunque ella se presenta en forma indirecta, es claro que los motivos del rechazo del jurista a un mundo despolitizado estaban profundamente relacionados con la supresión del riesgo que implica la existencia política. En el caso de Heidegger, este *pathos* heroico se convertía en una instancia central del análisis llevado a cabo en su obra más célebre y reaparecería en sus obras posteriores, menos ligado a una antropología, sino a la tarea del pensador, que lucha contra «lo seguro» en favor de lo «inseguro», el cual es una «plenitud abierta».

La cuestión del heroísmo se relaciona con el papel central del líder o caudillo, que también aparece en los escritos de ambos, aunque con sentidos diferentes. Examinamos la concepción de Schmitt del dictador plebiscitario y la identificación de sus decisiones con la autodeterminación de la nación por medio de la aclamación. Ya señalamos también que es muy probable que cuando Schmitt expone esta concepción, ligada a su interpretación de la posibilidad de dictadura por parte del presidente, según el artículo 48 de la constitución de la República de Weimar, no esté pensando en Hitler, sino en Hindenburg, de quien esperaba la restauración del orden y la pacificación interna de Alemania. Hemos comprobado que Schmitt mantiene esta orientación, por lo menos explícitamente, desde 1926. Si se atienden a las fechas, se comprueba que incluso en una fecha como ésta, en la que Alemania disfrutaba de una relativa estabilización política y económica, Schmitt juzgaba que era necesario recurrir a medios extraordinarios para evitar el peligro de disolución del Estado. Esto significa, que, más allá del carácter político que tiene ese diagnóstico, la dictadura plebiscitaria del presidente del *Reich* estaba ligada, en su análisis, a una situación concreta y era una respuesta también concreta. Sin duda, cabe agregar que las críticas de Schmitt al parlamentarismo demuestran que, a su juicio, es un sistema de gobierno agotado, no sólo en Alemania, sino en toda Europa y que será incapaz de resistir, por un lado, la presión de las masas, y por otro, la amenaza que pende sobre el continente a causa de la Revolución Rusa.

En la obra de Heidegger, por el contrario, hasta antes de 1933 no hay ningún planteo que pueda remitir a un «conductor». Habíamos visto que en las obras anteriores presta más atención a la cuestión del heroísmo y la temeridad, los cuales aparecían en contextos que permitían asociarlos con el valor del soldado y en conexión con la imagen de la guerra que aparece en las novelas de Jünger. El tratamiento del tema en los textos de Heidegger es posterior a 1933, más específicamente, a partir del discurso rectoral, el cual tiene como uno de sus hilos conductores, la aplicación del *Führerprinzip* a la universidad. En los textos posteriores que examinamos, el papel del «conductor» aparece repartido entre tres figuras. Hemos examinado especialmente el lugar que Heidegger atribuye al poeta como fundador de la comunidad, pues se detiene especialmente en el tema. El decir proyectante del poeta

encuentra un interlocutor en el pensador, quien « nombra el pensar del ser en su cuestionabilidad ». Por último, « [o]tra manera de presentarse la verdad es la acción que funda un Estado »⁹. En el primer curso sobre Hölderlin, Heidegger afirmaba que la verdad histórica de un pueblo, determinada en su totalidad, tiene lugar una vez que el pueblo ha sido conducido, en tanto pueblo, hacia sí mismo y que ello adviene gracias a la creación del Estado co-rrespondiente (*zu-bestimmt*) a su esencia por el creador del Estado (*Staatschöpfer*)¹⁰.

Es evidente que el papel del « creador del Estado » en la argumentación de Heidegger va más lejos que las posibilidades de acción del dictador plebiscitario de Schmitt, pues su carácter, además de político, es ontológico. Obviamente, damos por descontado que no tiene sentido hacerse preguntas acerca del tipo de atribuciones político-constitucionales de cada uno; sin embargo, sí tiene sentido comparar sus figuras, pues ambos son *líderes nacionales* y el registro de sus coincidencias y diferencias tiene que hacerse sobre ese trasfondo.

Se puede afirmar que el dictador plebiscitario de Schmitt es la transfiguración del Leviatán de Hobbes en la política contemporánea. Por medio del dictador plebiscitario, el pueblo alcanza la unidad política, pues a través de la representación se da la unificación existencial de la unidad política o Estado. Hemos examinado la relación del dictador plebiscitario con el pueblo y cómo sus actos, que sólo son susceptibles de aclamación (sea ésta positiva, sea desaprobando mediante el silencio), son las grandes decisiones políticas que fundan o mantienen la constitución existente en un pueblo. Concluimos que, por esa razón, la acción del dictador plebiscitario se hace indistinguible de los actos del poder constituyente del pueblo, los cuales tampoco pueden ser normados.

El examen de la figura del dictador plebiscitario de Schmitt tiene un carácter diferente si la examinamos en relación con el debate político de los primeros años treinta o si nos atenemos al « tipo ideal » de dictador plebiscitario descrito por la teoría. En el debate político, esa figura es inseparable de la función que Schmitt atribuye al presidente del Reich, Hindenburg, como posible dictador plebiscitario, que, mediante el establecimiento de una dictadura republicana, impidiera el acceso al poder del nazismo o del comunismo. Ello muestra que, en ese contexto inmediato, esta figura tenía para el jurista más importancia como instancia de defensa y conservación –aunque fuera sólo de una parte de la constitución– que de instauración de un nuevo orden. En cambio, si examinamos las características con que Schmitt describe el papel del dictador plebiscitario desde 1926 en adelante, y nos atenemos a sus características político-formales, encontraremos que en su aspecto de dictador constituyente, es una figura fundante del orden existente, al igual que el

⁹ M. Heidegger, « El origen... », *op. cit.*, p. 53.

«creador del Estado» de Heidegger, quien dirige al pueblo hacia sí mismo en el Estado que funda. Asimismo, también coinciden ambos autores en el hecho de que el Estado fundado tiene que acordar con lo que el pueblo es –su «esencia», en lenguaje de Heidegger–, lo que Schmitt, en forma un poco más laica, llama su «forma de vida».

La «verdad de un pueblo», según Heidegger es «[...] esta manifestabilidad del ser, a partir de la cual el pueblo sabe lo que quiere históricamente, queriéndose, quiere ser sí-mismo»¹¹. Esta autoafirmación del pueblo en su sí-mismo no se encuentra muy lejos del planteo de Schmitt en *El concepto de lo político*, exigiendo la afirmación de la propia existencia del pueblo en lo político, por tanto, asumiendo los riesgos que ella implica, pues en ambos casos, esa afirmación nacional sólo podrá tener lugar en el campo internacional, frente a otros Estados.

La diferencia principal entre ambos conceptos reside en que el dictador plebiscitario de Schmitt es soberano, precisamente por el hecho de que no comparte el poder con ninguna otra instancia. El creador del Estado de Heidegger aparece en una tríada junto con el poeta y el pensador, quienes no son activos, pero que, no obstante, son imprescindibles si se quiere comprender en qué consiste el acontecimiento que da inicio al Estado. Evidentemente, no se trata de que comparta el poder o no, sino del lugar que la propia teoría le otorga. La teoría heideggeriana produce una elevación de los lugares del poeta y del pensador, obviamente inaceptables para cualquier teoría política, pero que, a juicio del filósofo, otorgan sustancia a lo que es unido por el creador del Estado. Su acción, dirigiendo el pueblo hacia sí mismo sólo puede ser posible si el pueblo ya se reconoce como tal en la palabra inicial de un poeta.

La tríada poeta-pensador-creador del Estado tiene para Heidegger un valor histórico. Se trata de las potencias conformadoras de la existencia histórica de un pueblo. La concepción de Schmitt no está ligada de manera inmediata a lo histórico, más bien, supone las restricciones concretas que la presencia de las masas impone a la acción del Estado y a su eficacia. Heidegger, por el contrario, en su búsqueda del origen, recrea las figuras legendarias de los pueblos griegos. El creador del Estado podría ser equiparado al primer legislador de las ciudades-Estado, que da a su pueblo el *nomos*, así como el poeta y el pensador tienen que recrear en su persona las figuras de Homero, Sófocles, Platón o Heráclito.

En el capítulo noveno y en el décimoprimer nos ocupamos del rechazo de Heidegger hacia la idea de una autonomía del arte. El filósofo unía esa idea con la de «cultura», y veía en ambas la «ocupación» con la belleza, tal como la entiende la sociedad moderna. Encontraba que esa concepción era típica del liberalismo, por la relación de

¹⁰ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen...*, op. cit., p. 144.

exterioridad con lo bello que plantea, como si este fuera sólo un objeto que puede ser «fabricado». Si la existencia actual se «ocupa» de la belleza, señala Heidegger, es porque, a diferencia de los griegos, ya no vive en ella. Los griegos, advierte, no tenían tiempo para ocuparse de la belleza o para producirla, fomentándola mediante ministerios o secretarías. La forma de vida griega no separaba lo bueno y lo bello porque vivía inmediatamente en ellos.

La «tradición» y la «misión» propias de un pueblo histórico se realizan en la restauración de aquella inmediatez perdida. La existencia que funda la tríada del poeta, el pensador y el creador del Estado no puede ser una existencia *burguesa*, en la que los seres humanos permanezcan en una relación de exterioridad mutua, relacionándose entre sí a través de los intercambios comerciales. Tras la exigencia de Heidegger de una vida *en la belleza*, subyace la nostalgia por una sociedad reconciliada. Evidentemente, no se pueden forzar los textos de forma que el filósofo se presente como un teórico de la alienación. Pero también es cierto que la temática es cercana a sus problemáticas. Desde el planteo de *Ser y Tiempo*, acerca de la imposibilidad de comprender al hombre como una cosa y la caracterización de la vida cotidiana a partir del impersonal, que transfiere al ser-ahí las propiedades relativas a las cosas, hasta la búsqueda de lo «inseguro» de la obra de arte, que se opone a la «empresa artística» y su encubrimiento de la obra, en los textos de Heidegger, la existencia urbana cotidiana siempre es presentada a partir de la falsedad y el ocultamiento.

Estas perspectivas de Heidegger indudablemente serían consideradas como antipolíticas por Schmitt, pues remiten a una concepción romántica sobre el individuo extraordinario y traspone mecánicamente elementos de la sociedad y cultura griegas a la sociedad industrial moderna. Además, Schmitt es fiel al legado realista y pesimista de Hobbes como para postular que alguna vez en la historia haya existido una sociedad reconciliada. En sus textos nunca se abandona la imagen de la sociedad modelada según el estado de naturaleza hobbesiano.

Las diferentes razones por las que cada uno adhirió al nazismo se explican por esta divergencia. Los propósitos de Heidegger, como lo muestran sus biógrafos y como hemos visto en los textos, remiten a una transformación de la sociedad en una comunidad modelada según las virtudes marciales. La exaltación de la vida peligrosa que Heidegger toma de Jünger y la necesidad de hacer retornar las profesiones al pueblo, de forma que se mantengan unidos con los «trabajadores del puño» (como afirma en el discurso rectoral y en el curso *Lógica*), implicaban, en conjunto, un proyecto revolucionario, cercano a los que sostenían los grupos de las S.A. Esa transformación no se produjo, pero Heidegger la

¹¹ *Ibid.*, *loc. cit.*

mantuvo como referencia ideal en los años posteriores. De allí que, habiendo tenido que abandonar el rectorado a causa de estas ideas, Heidegger siguiera reclamando desde la cátedra esa «segunda revolución». Sus comentarios acerca de que en la universidad todavía no había ocurrido una verdadera revolución, a diferencia del resto de la sociedad alemana, más que un reconocimiento de las transformaciones drásticas que ya habían tenido lugar en la sociedad, son una exigencia de que ellas deben ser radicalizadas¹². La nostalgia por una sociedad reconciliada que encontramos en el primer curso sobre Hölderlin y en «El origen de la obra de arte», es la expresión de aquel afán revolucionario, mediado a través del discurso ontológico. En 1936, con ocasión de su último encuentro con su antiguo maestro, Löwith percibió este aspecto de sus ideas, expresándolo con amargura y desprecio: «[v]eía como único riesgo [del nazismo] la desmesura de la organización y el costo que ello tendría para las fuerzas vivas. Dado que era un radical pequeñoburgués no se percataba del radicalismo destructivo de todo el movimiento [...]»¹³. El carácter peculiar de este radicalismo también se percibe en la mixtura de elementos «revolucionario-conservadores», ligados esencialmente, repetimos, a las concepciones de Jünger, con otros cercanos a las ideas *völkisch*. Ambos motivos del pensamiento heideggeriano corren paralelos, casi sin relación entre sí.

Schmitt no era receptivo a los cantos de sirena de esa revolución, ligada a los grupos juveniles del nazismo. En el capítulo décimo hemos examinado cómo, hasta poco antes de la toma del poder por los nazis, sus preferencias se dirigían hacia el «Estado administrativo» y no hacia el «Estado gubernativo», característico del sistema fascista. Creía que en el Estado administrativo todavía podía encontrar una instancia que se identificara con el interés general: la estructura que formaban las fuerzas armadas y la burocracia, la cual enmarca y modera el decisionismo propio de los sistemas no parlamentarios. De allí que, al contrario que Heidegger, Schmitt no pida una «segunda revolución», sino que, si por una parte reconoce que con la ley de «plenos poderes» ha surgido un nuevo régimen en Alemania, por otra insiste en que ella debe ser una especie de reglamento de transición hacia alguna forma definitiva de institucionalización.

De esta forma, ambos llegaron a adherir al nazismo por caminos diferentes y con intenciones diferentes. Sin embargo, ambas perspectivas nos muestran diferentes formas en que se presenta el pensamiento ligado a la «Revolución conservadora». En el recuento que realizamos, Heidegger aparece ubicado en posiciones más extremas que Schmitt, sosteniendo puntos de vista (aunque con ciertos reparos) cercanos a los de Jünger en *El Trabajador*. Sin embargo, no debe perderse de vista que la restauración del Estado burocrático prusiano anhelada por Schmitt *también* implicaba una revolución (o, mejor dicho,

¹² Cf. más arriba, p. 222.

contrarrevolución), pues para superar la resistencia de los probables opositores a ese proyecto (la mayor parte de los partidos políticos y los sindicatos), el eventual dictador plebiscitario debería desplegar el máximo rigor y encuadrar a la sociedad alemana en corporaciones. Aunque no lo afirma en sus textos, Schmitt pareciera suponer, hobbesianamente, que semejante corporativización, no sólo sería un mal menor frente a la guerra civil, sino que además es la única forma que permite que las fuerzas centrífugas de la sociedad civil encuentren una armonización, que ni por sí mismas, ni por medio de la legalidad parlamentaria podrían alcanzar.

Sin embargo, como hemos visto en el capítulo noveno, es Heidegger quien critica a Schmitt y no a la inversa¹⁴. Frente a un discurso que juzga como mero discurrir acerca de la política, Heidegger propone una elucidación de lo que a su juicio está en juego: la instauración de un «mundo espiritual» alemán. En efecto, la crítica de Heidegger a Schmitt sólo cobra sentido si se acepta (como el primero da a entender), que su discurso es política en el sentido más alto, porque se propone que Hölderlin devenga potencia en la historia de Alemania. Ello significa que sólo a partir de la obra del poeta romántico podrá fundarse una identidad alemana. La obra del creador del Estado sólo puede tener un contenido concreto si éste funda el Estado en el que el pueblo «se quiere a sí mismo» en el mundo instaurado por la obra de arte. Heidegger postula que Hölderlin es el poeta del ser alemán futuro. Entiende con ello haber llegado al secreto más recóndito de la existencia histórica alemana, de allí que considere que su discurso es superior a cualquier otro que discurra sobre la política. La dimensión histórica que ha sacado a la luz, a su juicio es el fundamento mismo de la nación alemana.

La muerte de Dios y el reencantamiento del mundo

Hemos examinado el papel central que juega en las teorías de ambos la problemática de la secularización entendida a partir del planteo que de ella realiza Max Weber. También hemos comprobado la perspectiva diferente con que cada uno aborda el problema. En la teoría política de Schmitt esta cuestión era tratada bajo la forma de la «teología política». Señalamos que el hecho de que su autor la caracterice como «sociología de los conceptos jurídicos» muestra que no se trata de una política derivada de principios teológicos que la orientan de manera inmediata, al modo de una teocracia, sino del señalamiento del trasfondo teológico presupuesto en los conceptos del vocabulario político moderno. Indicamos también que esta cuestión implica una *sustitución* que se separa

¹³ K. Löwith, *Mi vida en Alemania...*, *op. cit.*, p. 79.

parcialmente del planteo inicial weberiano, para el cual el problema principal de la secularización está ligado al desencantamiento del mundo y la desaparición de toda trascendencia, entrando así en el «politeísmo de los valores», los cuales luchan entre sí sin poder imponerse, porque ya no hay una instancia que les dé validez fuera de la intersubjetividad.

La aceptación de Heidegger de la sentencia nietzscheana sobre la muerte de Dios parece acercarlo más a la visión de Weber, ya que es ese filósofo la fuente de ambas concepciones. En el capítulo séptimo hemos examinado lo que Heidegger consideraba como la desaparición de todo misterio en el mundo contemporáneo, juzgada por él como la «falta de una opresión esencial»¹⁵. En su análisis de 1929, la existencia histórica está aquejada por la imposibilidad del surgimiento de una necesidad en su totalidad. El mundo se reduce a la administración de problemas locales, mediante la cual las sociedades se creen capaces de poder enfrentar todos los problemas y, lo que es más importante a los ojos de Heidegger, creyendo que no hay más problemas que éstos. La falta de una opresión esencial se traduce en lo que para el filósofo es el «temple de ánimo» predominante en la época: el «tedio profundo», disolución del pasado y del futuro en un puro presente carente de toda proyección, por tanto, incapaz de construir sentidos y tradición.

En ambos autores aparecen instancias que implican la modificación del planteo original, aunque sus significados correrán paralelos. En el caso de Schmitt, cabe preguntarse por la relación entre la teoría política del mito y la teología política. Debemos interpretar la teoría del mito en Schmitt como dirigida a explicar la forma en que se realiza la política en la era de las masas, cuando la publicidad liberal, al modo en que era entendida hasta mediados del siglo XIX, es decir, como diálogo, se ha agotado como instancia de lo político. La teoría política del mito significa que la persuasión que se ejerce sobre las masas ya no tiene un correlato objetivo. Aquello que las masas siguen y propugnan, no tiene por qué ser coincidente con un orden objetivo, ni puede demostrarse a través de la razón. Pero por eso mismo, el mito se transforma en una configuración de la realidad, pues ella es ordenada de acuerdo a la forma en que éste la organiza.

Recordemos que Schmitt juzga como peligrosa la situación resultante: *de facto* el presente vive en un «politeísmo de los mitos» (el cual retoma tácitamente el politeísmo de los valores en lucha señalado por Weber). El jurista juzgaba que la época estaba dominada por la lucha entre dos mitos: el de la nación y el de la huelga general. En consecuencia, se debe plantear la pregunta: ¿qué significa el hecho de que uno de los mitos debe vencer? En el capítulo tercero hemos señalado que la necesidad que Schmitt encuentra en que uno de

¹⁴ Cf. más arriba, p. 285.

¹⁵ Cf. más arriba, pp. 193-197.

los mitos sea derrotado es producto de su concepción teológico-política. El mito es una concepción unitaria y total de la realidad, por eso no puede aceptar otro junto a él.

En *Romanticismo Político*, Schmitt había relacionado la idea de nación con la secularización, siendo aquella el resultado de la acción de uno de los dos «nuevos demiurgos» que gobernarán la política posterior a la Revolución Francesa: la historia (el otro era la humanidad). Estas dos nuevas realidades se presentan en pugna, pues la humanidad es la deidad revolucionaria, en nombre de la cual se hace una política que no reconoce límites ni diferencias. La nación, como producto espontáneo de la historia, es el correctivo frente al universalismo vacío y destructor de la política hecha en nombre de la humanidad. La secularización producida por la ciencia moderna, al desplazar a Dios del centro del orden del universo, dejó el campo de lo político bajo la acción de fuerzas que se caracterizan por la espontaneidad. Tanto la deidad revolucionaria (humanidad), como la conservadora (nación) se presentan con la legitimidad de aquello que sucede por conformación espontánea.

Los mitos en pugna que Schmitt encuentra en el presente son la transformación de aquellas dos deidades en lucha en la época de la Revolución Francesa. El mito proletario se presenta como un universalismo que no reconoce fronteras. El mito que lo enfrenta, lo hace en nombre de la particularidad frente al internacionalismo. Sin embargo, no se debe pasar por alto que, a juicio de Schmitt, los dos mitos que dominan el presente se originan espontáneamente en la vida social y que no pueden ser «fabricados». El énfasis en la formación espontánea del mito a partir de la vida de las masas le da un valor análogo al de una nueva religión¹⁶. De allí que cuando al final de *La situación histórico espiritual del parlamentarismo actual* el jurista cite el discurso de Mussolini de octubre de 1922 en Nápoles, en el que el futuro dictador afirmaba: «[h]emos creado un mito; el mito es fe, noble entusiasmo; no tiene por qué ser una realidad; es un impulso y una esperanza, fe y valor. Nuestro mito es la nación, la gran nación que queremos convertir en una realidad concreta»¹⁷, ello no significa que el mito sea un artificio producido por intelectuales o ideólogos, sino que el líder político es aquél que —como afirma Schmitt reivindicando a Proudhon frente a Marx— «posee el instinto para entender la vida real» y realiza lo que se deriva de la vida concreta de las masas.

Por detrás de esta actividad mitopoiética se encuentran los siglos de monoteísmo religioso occidental que han conformado estructuralmente esta imposibilidad de la convivencia de los mitos. Frente a la visión agnóstica de Weber, en la postulación por parte

¹⁶ Al reseñar con evidente simpatía las ideas de Sorel, afirma: «El proletariado [...] entiende [la lucha de clases] a partir de un instinto vital, sin construcciones científicas, como creadora de un ingente mito donde reposa el valor para la batalla decisiva [...] el impulso tiene que proceder de las masas mismas; ideólogos e intelectuales no pueden inventarlo». Cf. C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, op. cit., pp. 90-91.

¹⁷ *Ibid.*, p. 96.

de Schmitt de la necesidad de que los mitos se enfrenten por su existencia, se percibe la deuda de esta concepción con la teología. Si el vocabulario político moderno es la secularización de conceptos teológicos, los cuales, a su vez, proceden de una religión monoteísta, es necesario que sólo un mito sobreviva, del mismo modo que dos religiones monoteístas no pueden aceptar convivir, sin ponerse en cuestión mutuamente, debido a la naturaleza de su concepción de la divinidad.

El «politeísmo de los valores» y su análogo de los mitos sólo pueden ser para Schmitt una fase transitoria, de lo contrario, debería surgir un vocabulario político completamente nuevo, carente de relación con la teología cristiana y que pudiera dar cuenta de manera más efectiva de las realidades políticas existentes. Ello significaría, en primer lugar, abandonar el concepto de soberanía: el arco de bóveda de la teoría política moderna. Esta noción fue modelada por Hobbes a partir de la concepción teológica sobre la majestad de Dios en el universo. Schmitt ni siquiera se plantea esta posibilidad, porque se desprende de su propia teoría que la considera imposible de realizar en la cultura occidental, al menos hasta la época en que le tocó vivir. La prueba de ello está en que hasta el mismo enemigo de la concepción absoluta de la soberanía, el liberalismo, concibe la naturaleza del poder político según el modelo delineado por el filósofo inglés. Por ello Schmitt sostiene que el liberalismo es sólo una teoría acerca de cómo limitar ese poder absoluto del Leviatán, pero no una teoría alternativa sobre la naturaleza del poder político.

El nuevo orden simbólico configurado por el mito vencedor resulta ser una realidad semejante a la que Heidegger plantea luego de 1933. A diferencia de Schmitt, quien trabaja sobre la teoría del mito en la década del veinte, abandonando el tema a partir de los años treinta, Heidegger cambia su perspectiva acerca del problema de la «muerte de Dios». Hasta antes de 1933, la cuestión estaba ligada a la pérdida de sentido producida por el desencantamiento del mundo, a partir de esa fecha, el problema se presenta relacionado con la posibilidad de un «nuevo inicio», es decir, la instauración de un nuevo horizonte histórico por el pueblo alemán. El «duelo sagrado» permitirá guardar la divinidad de los antiguos dioses y preparar el advenimiento de los nuevos. Esta nueva configuración del horizonte de sentido en el mundo contemporáneo está ligada, al igual que el mito vencedor en la teoría de Schmitt, a la nación. En ambos casos, es la nación la que se presenta como vencedora, sea frente a la amenaza que implica un mito rival, sea frente a la posibilidad de funcionalización total del mundo. En ambos casos, la nación permite la restauración de un sentido de pertenencia y de separación con respecto al funcionamiento abstracto de un mundo y una sociedad maquinales, en la que sólo hay «individuos», «clases» o «humanidad». De todos modos, cabe señalar que en Heidegger la cuestión del «reencantamiento» del mundo es un problema que viene ligado a esta cuestión, mientras

que en la teoría de Schmitt, el mito configura la realidad sin alcanzar el nivel propiamente teológico.

¿Atenas o Roma?

De todos modos, estas coincidencias y superposiciones temáticas no deben perder de vista que el apoyo de ambos al nazismo se produjo luego de un recorrido diferente en cada caso, con lo cual, hay orientaciones básicas en uno y otro que son contrarias. La discrepancia más profunda se da con respecto al cristianismo. Una y otra vez se señala que ambos tienen una formación católica. Incluso se les atribuye cierta posición periférica como intelectuales, dado que ambos reciben el llamado para dictar cátedra en Berlín cuando ya eran intelectuales consagrados en el mundo de la cultura, y se relaciona ello con su adscripción al catolicismo. No nos detendremos aquí en las cuestiones biográficas respectivas y en los meandros de las relaciones de ambos con la Iglesia católica. Nos interesa señalar, en cambio, y a diferencia de las afirmaciones anteriores, que se puede reconocer en Schmitt durante todos estos años, y a pesar de ciertas ambigüedades, una cierta fidelidad a una postura católica contrarrevolucionaria, como la que expone en *Teología Política*. Ella se manifiesta también en la centralidad que el jurista atribuye al papel de la Iglesia en la historia de Europa y en la conformación del Estado moderno, así como en sus críticas al individualismo en *Romanticismo Político*, el cual es reconducido hasta la Revolución Francesa y la Reforma Protestante.

Hemos visto que en la obra de Heidegger, por el contrario, su helenismo está fuertemente ligado a un rechazo a la tradición latina. Al igual que en el caso de Lutero, el edificio doctrinario de la teología es visto por Heidegger como una perversión de la verdadera fe, la cual sólo puede desprestigiar la filosofía, como sostiene en *Introducción a la metafísica*. Sin embargo, esta crítica a los intentos de conciliar el mensaje de Cristo con las categorías de la filosofía griega no significa una rehabilitación antiintelectualista de aquél, sino sólo el señalamiento de la inconmensurabilidad entre ambos. El rechazo de Heidegger a la tradición filosófica occidental conformada a partir de Roma y su búsqueda de la palabra originaria, son también un rechazo a la tradición judeocristiana en bloque, la cual sólo parece haber intervenido en la historia como fuente de errores y ocultamiento de la originaria experiencia griega del ser.

Si usualmente se afirma que en la tradición cultural occidental confluyen los impulsos originales ligados a dos ciudades, Jerusalén y Atenas, siendo Roma la primera

conformación de una síntesis entre ambas, podríamos preguntarnos, de acuerdo a lo expuesto, qué tomarían y qué dejarían Heidegger y Schmitt de semejante síntesis.

En el caso de Heidegger es claro que hay una palabra que es primera y es griega, en este sentido, la preeminencia de Atenas es completa, frente a Roma, que simboliza la sedimentación de una cultura que ha perdido el contacto con aquella experiencia originaria. Sin embargo, esta búsqueda del origen lo lleva a Heidegger cada vez más lejos, a una especie de «superhelenismo», según el cual ni siquiera la propia filosofía griega pudo mantenerse a la altura de esa primera palabra, con lo cual, la evolución posterior de Heidegger lo lleva de Atenas a Éfeso y Elea.

Schmitt, por el contrario, ve en la Iglesia católica a la heredera del orden creado por Roma en la Antigüedad y a una obra maestra del racionalismo occidental, tanto en lo que concierne al derecho canónico, cuanto en lo referido a la teología. Es a partir de esa tradición que se conforma la cultura occidental y en sus explicaciones históricas, Schmitt concederá relativamente poca importancia a la cultura griega en comparación con la herencia de Roma.

Se puede señalar que este paralelismo no hace más que demostrar algo que ya sabíamos: Heidegger, como filósofo, se siente atraído hacia la cultura griega; Schmitt, como jurista, hacia la romana. Sin embargo, es claro que para ambos el componente judío de la tradición occidental no tiene una importancia comparable a la de aquellos elementos que ponen de relieve.

Toda vez que Heidegger tiene que exponer la irrupción de lo sagrado en el mundo humano, utiliza ejemplos procedentes de la cultura griega, como hemos visto. Si los dioses han huido y el «duelo sagrado» debe preparar la llegada de los nuevos guardando la divinidad de los idos, es evidente que para Heidegger ese dios ya no puede ser el Dios bíblico, pues la religión cristiana se ha convertido en una «vivencia religiosa», es decir, se ha vuelto privada y ya no actúa como una fuerza histórica, pues no guarda lo sagrado.

Schmitt coincide en la crítica a la subsunción de la religión en la esfera privada, como hemos visto¹⁸, pero a diferencia de Heidegger, para quien ese proceso implica la defunción del cristianismo como religión y su supervivencia en la modernidad como «cosmovisión», adaptada al nuevo conocimiento físico, no supone que la Iglesia católica y el cristianismo en general hayan concluido su ciclo en la historia europea. Por el contrario, los campos contendientes en la batalla napoleónica que se aproxima se distinguen por sus teologías políticas. Ésta es la razón por la que Schmitt siguió viendo en el anarquismo de Bakunin al principal enemigo de la civilización europea: con su lema «ni Dios ni amo», habían construido el reverso exacto de la teología política desde Hobbes en adelante. Este conflicto

¹⁸ Cf. más arriba, p. 148 (nota).

continúa a través de los bolcheviques, pero, señala Schmitt, ellos no agregan nada que no estuviera ya dicho en los textos de los anarquistas y de Sorel o en las tradiciones políticas rusas que heredan. Frente a ellos, en la Iglesia católica hay una concepción del ser humano que, a su juicio, todavía está vigente, que constituye lo verdaderamente propio de la cultura europea y que, con sus escritos, creyó defender.

* * *

El año 1936 marca un límite en la trayectoria de ambos. A partir de esa fecha, tanto Heidegger como Schmitt ya están completamente desengañados acerca de la realidad del nazismo. Asimismo, han quedado radiados y han perdido toda influencia política relevante. Disfrutarán la seguridad de sus puestos de enseñanza y a partir de estos años, en el retiro obligado de toda actividad política, comenzarán a desarrollar las que serán sus grandes obras de madurez. Los cambios en sus respectivas orientaciones intelectuales, que comenzaron a manifestarse a principios de los años treinta, se solidificarán en direcciones definidas, profundizando y revisando los supuestos de las obras del período anterior. Heidegger dará comienzo a las lecciones sobre las cuales compondrá el libro *Nietzsche*, reflexionando sobre el fin de la metafísica, y Schmitt, dejando de lado las cuestiones que pudieran relacionarse con la política interior, escribirá *El Nomos de la Tierra*.

El trasfondo de ambas obras no sólo es el nazismo, también es el fracaso de los respectivos proyectos político-intelectuales. La decepción con respecto al verdadero carácter del régimen nazi no significó que se transformaran en opositores. Siguieron su actividad académica hasta el fin de la guerra, dieron conferencias en otros países europeos, patrocinados por los organismos culturales de la Alemania nazi y, como señala Karl Löwith acerca de Heidegger, «[...] arriesgando en el claustro observaciones llenas de amargura que no contradicen su consustancial pertenencia al régimen [...]»¹⁹.

¹⁹ K. Löwith, *Mi vida en Alemania...*, op. cit., p. 56.

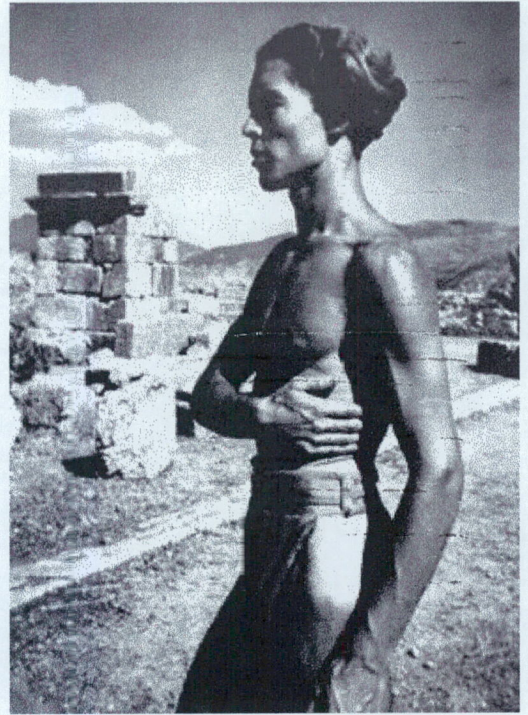
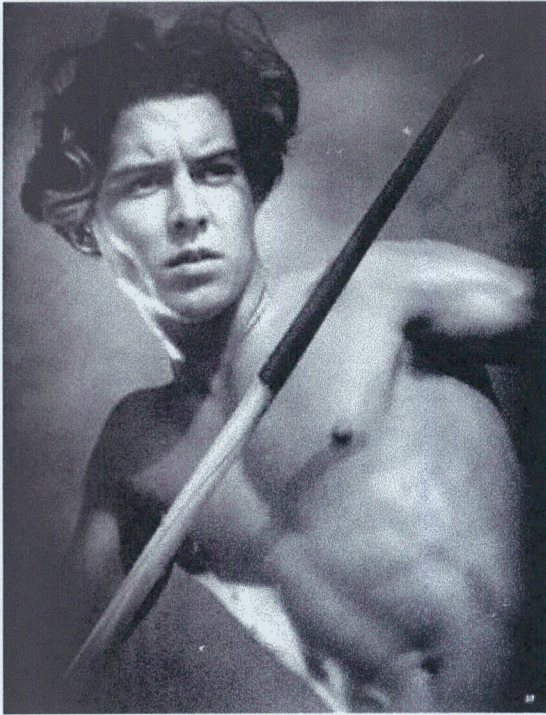
ANEXO



Vincent Van Gogh, *Un par de zapatos* (1886)



Jean-François Millet, *Angelus* (1857)



Leni Riefenstahl, fotogramas de la película *Olimpia* (1938)

Fuentes utilizadas y bibliografía

Fuentes utilizadas

Obras de Martin Heidegger. Citamos los originales en alemán según la edición de las obras completas (*Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann) y el número de tomo correspondiente.

Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (1921) G 63, 1995².

Sein und Zeit (1927), G 2, 1977.

Die Grunbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit, G 29, 1992.

Wegmarken G 9, 1976.

Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein« (1934) G 39, 1989².

«Der Ursprung des Kunstwerkes» (1936), en *Holzwege*, G 5, 1977.

Einführung in die Metaphysik (1953), G 40, 1983.

Brief über den Humanismus (1946), en *Wegmarken*, *op.cit.*

«Das Rektorat 1933/34 - Tatsachen und Gedanken» (1945) en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* G 16, 2000.

«Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger» (1966) en *ibid.*

«Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?» (1933) en *Aus der Erfahrung des Denkens* G 13.

Sein und Wahrheit (1933), G 36/37, 2001

El Ser y el Tiempo, trad. al español de José Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1980.

Ser y Tiempo, trad. al español de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

«La esencia de la verdad» (1930), *Cuadernos de Filosofía* 1, (1948), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

La autoafirmación de la Universidad alemana, trad. al español de Ramón Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1989.

«El origen de la obra de arte», trad. al español de H. Cortés y A. Leyte, en, *Id.*, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995.

«Carta sobre el Humanismo» trad. al español de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000.

Écrits politiques 1933-1966, trad. al francés de François Fédier, Paris, Gallimard, 1995.

Obras de Carl Schmitt (salvo indicación en contrario, edición original alemana publicada por Duncker & Humblot)

Politische Theologie (reimpresión del texto de 1922), Berlin, 1996⁷.

Politische Romantik, München und Leipzig, 1925².

Römischer Katholizismus und politische Form, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984 (reprod. de la 2ª edición de 1925).

Verfassungslehre, Berlin, 1957 (reimpresión de la 1ª edición de 1928).

Positionen und Begriffe, Berlin, 1994 (1ª edición, 1940).

Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin, 1996 (reproducción de la 2ª ed. de 1926).

Der Begriff des Politischen, Berlin, 1996 (reimpresión del texto de la 2ª edición de 1932).

Der Begriff des Politischen, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933³.
Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens (reimpresión del texto de 1934),
Berlin, 1993².
Staat, Bewegung, Volk, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934.
«Nehmen / Teilen / Weiden» (1953) en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlin, 1985.
Sobre el parlamentarismo, traducción al español de Thies Nelsson y Rosa Grueso, Madrid,
Tecnos, 1990.
Teoría de la Constitución, traducción al español de Francisco Ayala, Madrid, Alianza, 1992.

Bibliografía

Bibliografía sobre Martin Heidegger

ADLER, PIERRE; GRONDIN, JEAN; JACOBS, DAVID; KISIEL, THEODORE; ROCKMORE, TOM: «A Chronological Bibliography of Heidegger and the Political», *Graduate Faculty Philosophy Journal* (New York), vol. 14, nº 2 - vol. 15 nº 1, 1991.

ADORNO, THEODOR W.: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie* (1964) en: *Gesammelte Schriften Band 6*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997².

ARENDT, HANNAH: «Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt», *Merkur* 10 (1969), trad. al español de J. Tula, «Martin Heidegger a los ochenta años», *La Ciudad Futura*, 12 (septiembre-octubre de 1988).

BERNASCONI, ROBERT: «The greatness of the work of art» en: James Risser (ed.), *Heidegger toward the turn. Essays on the work of the 1930s*, Albany, State University of New York, 1999.

BOURDIEU, PIERRE: *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (1975), republicado en París, Éditions de Minuit, 1988, trad. al español de María T. Gramuglio, «La ontología política de Martin Heidegger», en: *id.*, *Campo del poder y campo intelectual*, Buenos Aires, Folios, 1983.

DE WAELHENS, ALPHONSE: *La philosophie de Martin Heidegger* (1942), trad. al español de Ramón Ceñal, *La filosofía de Martin Heidegger*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1986².

DERRIDA, JACQUES: *De l'esprit (Heidegger et la question)*, trad. al español de M. Arranz, *Del Espíritu. Heidegger y la pregunta*, Valencia, Pre-textos, 1989.

FARÍAS, VÍCTOR: *Heidegger et le nazisme*, (traducido del español y del alemán por M. Benarroch y Jean-Baptiste Grasset), Lagrasse, Verdier, 1987.

FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Hrsg.): *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

FÉDIER, FRANÇOIS: «Revenir à plus de décence», en: Martin Heidegger, *Écrits politiques 1933-1966*, París, Gallimard, 1995.

FERRY, LUC; RENAUT, ALAIN: *Heidegger et les Modernes*, París, Grasset, 1988.

FRANZEN, WINFRIED: «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*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989².

GADAMER, HANS-GEORG: *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt, V. Klostermann, 1977.

ID., «Die Griechen», en: *Gesammelte Werke, Band 3, Neuere Philosophie I, Hegel-Husserl-Heidegger*.

GREISCH, JEAN: «Hölderlin et le chemin vers le sacré», en: *Heidegger (Cahier De L'Herne* dirigido por Michel Haar), Paris, L'Herne, 1983.

GRONDIN, JEAN: *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999 (1ª ed. en alemán 1991).

HABERMAS, JÜRGEN: «La grandeza de un influjo (1959)», en: *id.*, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, trad. al español de M. Jiménez Redondo de la 3ª ed. aumentada.

ID., «Heidegger: obra y visión del mundo», en: *id.*, *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989.

HELD, KLAUS: «Fundamental Moods and Heidegger's Critique of Contemporary Culture», en: John Sallis (ed.), *Reading Heidegger. Commemorations*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1993.

ID., «Authentic Existence and the Political World», *Research in Phenomenology*, Vol. 26, 1996.

KISIEL, THEODORE: *The genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1995.

ID., «Situating Rhetorical Politics in Heidegger's Protopractical Ontology. 1923-25: The French Occupy the Ruhr», *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 8 (2) (2000).

LEAMAN, GEORGE: *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*, Berlin, Argument, 1993.

LOSURDO, DOMENICO: *La comunità, la morte, l'occidente*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

LÖWITH, KARL: «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger», *Les Temps Modernes* 2 (1946).

ID., *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit* (1953), en: *Sämtliche Schriften*, Band 8, Stuttgart, Metzler, 1986.

ID., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, trad. al español de R. Zauner, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, Visor, 1992.

LACOUÉ-LABARTHE, PHILIPPE: *La fiction du politique*, Bourgois, Paris, 1987.

LUKÁCS, GEORG: *Die Zerstörung der Vernunft* (1953), trad. al español de W. Roces, *El asalto a la razón*, México, Grijalbo, 1983³.

MARTIN, BERND: «Martin Heidegger und der Nationalsozialismus – Der historische Rahmen», en: *id.* (Hrsg.), *Martin Heidegger und das «Dritte Reich»*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

MINDER, ROBERT: «Heidegger und Hebel oder die Sprache von Messkirch», en: *id.*, *Dichter in der Gesellschaft* (1966), Frankfurt, Insel, 1983², p. 234-294.

OTT, HUGO: *Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie* (1988), trad. al español de H. Cortés Gabaudan, *Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1992.

PALMIER, JEAN-MICHEL: *Les Écrits politiques de Heidegger*, Paris, Ed. de L'Herne, 1968.

PÖGGELER, OTTO: *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg/München, Alber, 1972, trad. al español de J. De la Colina, *Filosofía y Política en Heidegger*, Barcelona, Alfa, 1984.

ID., *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963), trad. al español de F. Duque, Madrid, Alianza, 1986.

ID., «Heideggers politische Selbstverständnis», en: Annemarie Gethmann-Siefert, Otto Pöggeler, *op.cit.*

ID., *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München, Karl Alber, 1992.

RICHARDSON, WILLIAM J.: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963.

SCHWAN, ALEXANDER: *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1989 (1ª ed. 1965).

SHEEHAM, THOMAS: «Heidegger and the nazis», *The New York Review of Books*, vol. XXXV, nº 10 (16 de junio de 1988).

SHEEHAM, THOMAS; PAINTER, CORINNE: «Choosing One's Fate: A Re-Reading of *Sein und Zeit* § 74», *Research in Phenomenology*, 1999, Vol. 29.

SLUGA, HANS: *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge, Harvard, 1995².

TAMINIAUX, JACQUES: «The Origin of "The Origin of the Work of Art"» en: John Sallis (ed.) *Reading Heidegger*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1993.

VAN BUREN, JOHN: *The young Heidegger*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1994.

ID., «Martin Heidegger, Martin Luther», en: Theodore Kisiel and John van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the start. Essays in his earliest thought*, Albany, State University of New York Press, 1994.

VOLPI, FRANCO: «La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y Tiempo*», en: Gianni Vattimo (compilador), *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Norma, 1994.

VON KROCKOW, CHRISTIAN G.: *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Frankfurt/New York, Campus, 1990 (1ª ed. 1958).

ZIEGLER, SUZANNE: *Heidegger, Hölderlin und die 'Αληθεια. Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944*. Berlin, Duncker & Humblot, 1991.

ZIMMERMANN, MICHAEL: *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Athens, Ohio University Press, 1986.

Bibliografía sobre Carl Schmitt

BENDERSKY, JOSEPH: *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

ID., «Carl Schmitt and the conservative revolution», *Telos* 72 (1987).

CACCIARI, MASSIMO: *Intransitabili utopie*, apéndice a Hugo von Hoffmannsthal, *La Torre*, Milano, Adelphi, 1978.

DAHLHEIMER, MANFRED: *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1998.

ESTÉVEZ ARAUJO, JOSÉ A.: *La crisis del Estado de derecho liberal. Schmitt en Weimar*, Barcelona, Ariel, 1989.

GALLI, CARLO: «Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica», *Materiali per una storia della cultura giuridica*, vol. IX, nº1 (junio 1979).

HELLER, HERMANN: «Europa y el fascismo» (1ª ed. 1931), en: *id.*, *Escritos políticos*, trad. al español de A. López Pina, Madrid, Alianza, 1985.

ID., «Democracia política y homogeneidad social» (1ª ed. 1928) en: *ibid.*

LÖWITH, KARL: «Der okkasionelle Dezsionismus von Carl Schmitt» en: *id.*, *Sämtliche Schriften, Band 8, Heidegger-Denker in dürftiger Zeit*, Stuttgart, Metzler, pp. 32-71.
LUKÁCS, GEORG: *Die Zerstörung der Vernunft*, *op. cit.*

MARRAMAO, GIACOMO: *Il Politico e le trasformazioni. Critica del capitalismo e ideologie della crisi tra anni Venti e anni Trenta*, De Donato, Bari, 1979.

ID., *Politica e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma, Editori Riuniti, 1983.

MASCHKE, GÜNTHER: *Der Tod des Carl Schmitt. Apologie und Polemik.*, Wien, Karolinger, 1987.

MEIER, HEINRICH: *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«*, Stuttgart, Metzler, 1988.

MOMMSEN, WOLFGANG J.: *Max Weber und die deutsche Politik*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1974².

NOACK, PAUL: *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Berlin – Frankfurt/Main, Propyläen, 1993.

PASQUINO, PASCUALE: «Considerazioni intorno al "criterio del politico" in Carl Schmitt, en: G. Corni y P. Schiera (a cura de), *Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1986.

PICCONE, PAUL: «The Tribulations of Left Social Criticism: Reply to Palti», *Telos* 107 (Spring 1996) pp. 139-168.

PICCONE, PAUL et al., *Populismo posmoderno*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

SCHWAB, GEORGE: *The challenge of the exception: an introduction to the political ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, New York, Greenwood Press, 1989².

STRAUSS, LEO: «Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen» en: Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«*, Stuttgart, Metzler, 1988.

TRONTI, MARIO: «"Su Schmitt, "Le categorie del politico"» en: *id.*, *Soggetti Crisi Potere, Antologia di scritti e interventi*, Bologna, Cappelli Editore, 1980, pp. 71-81.

Bibliografía sobre idea de nación, nacionalismo y Revolución Conservadora

ALBERT, CLAUDIA (Hrsg.): *Deutsche Klassiker im Nationalsozialismus*, Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, 1994.

BARTSCHER, WERNER: *Hölderlin und die deutsche Nation*, Berlín, Hans Triltsch, 1942.

BENJAMIN, WALTER: «Teorías del fascismo alemán» (1930), en: *id.*, *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, trad. al español de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1999².

BREUER, STEFAN: *Burocracia y Carisma. La Sociología política de Max Weber*, trad. al español de Jorge Navarro Pérez, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1996.

CRAIG, GORDON: *Germany 1866-1945*, New York, Oxford, 1978.

CROCE, BENEDETTO; VOSSLER, KARL: *Epistolario Croce-Vossler 1899-1949*, trad. al español de Elsa Manassero, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft, 1956.

FLASCH, KURT: *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*, Berlin, Alexander Fest Verlag, 2000.

GAY, PETER: *Weimar Culture*, trad. al español de N. Catelli, *La cultura de Weimar*, Barcelona, Argos-Vergara, 1984.

GELLNER, ERNEST: *Nations and Nationalism*, trad. al español por Javier Setó, *Naciones y Nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988.

GEORGE, STEFAN: «Hölderlin», en Alfred Kelleat (Hrsg.), *Hölderlin, op. cit.*

HAMILTON, ALISTAIR: *The appeal of fascism*, London, Anthony Blond, 1971.

HERF, JEFFREY: *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich* (1984), trad. al español de E. Suárez, *El modernismo reaccionario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

HERMANN, JOST: *Der alte Traum vom neuen Reich. Völkische Utopien und Nationalsozialismus*, Weinheim, Beltz, 1991.

JÜNGER, ERNST: *In Stahlgewittern* (1920), trad. al español de la ed. de 1960 de Andrés Sánchez Pascual, *Tempestades de acero*, Barcelona, Tusquets, 1987.

ID., *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlin, E.S. Mittler & Sohn, 1922.

ID., «Die totale Mobilmachung», en: id. (Hrsg.), *Krieg und Krieger*, Berlin, Junker und Dünhaupt, 1930.

KAES, ANTON (Hrsg.): *Weimarer Republik. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1918-1933*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1983.

KELLEAT, ALFRED (Hrsg.): *Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserem Jahrhundert*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1961.

KETELSEN, UWE-K.: *Völkisch-nationale und nationalsozialistische Literatur in Deutschland 1890-1945*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1976.

LÜBBE, HERMANN: «Die philosophische Ideen von 1914», en: id., *Politische Philosophie in Deutschland* (1963), München, DTV, 1974, pp. 171-236.

MANN, THOMAS: *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin, S. Fischer Verlag, 1918.

ID., «Gedanken im Kriege» en: id., *Essays. Band 1. Frühlingsturm 1893-1918*, Frankfurt, Fischer, 1993, pp. 188-205.

ID., «Friedrich und die grosse Koalition», en: id., *Essays. Band 1. Frühlingsturm 1893-1918*, Frankfurt, Fischer, 1993, pp. 210-268.

MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS: «Biología del fascismo», *Revista de Filosofía, Cultura, Ciencias y Educación*, (Buenos Aires) vol. 23, nº 2, marzo 1926.

MEYER, MARTIN: *Ernst Jünger*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1993.

MICHEL, WILHELM: «Hölderlin, der Sänger des Deutschtums», *Völkische Kultur*, Jahrgang 1933, Juni.

MINDER, ROBERT: «Hölderlin unter den Deutschen» (1968) en: id., *Dichter in der Gesellschaft. Erfahrungen mit deutscher und französischer Literatur*, Frankfurt, Insel, 1983³.

MÖHLER, ARMIN: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994⁴.

MOSSE, GEORGE: *The Crisis of German Ideology*. New York, Grosset & Dunlap, 1964.

MUSSOLINI, BENITO: *El Fascismo*, trad. al español de G. García Manchón, Buenos Aires, Ediciones Argentinas «Condor», 1933.

NEUMANN, FRANZ, *Behemoth* (1942), trad. al español por V. Herrero y J. Márquez, *Behemoth. Pensamiento y Acción en el Nacionalsocialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983 (1ª reimpresión de la 1ª ed. de 1943).

NEVIN, THOMAS: *Ernst Jünger and Germany: into the abyss, 1914-1945*, Duke University Press, 1997.

PEUKERT, DETLEV: *The Weimar Republic*, London, Penguin, 1991.

PRÜMM, KARL: «Das Erbe der Front. Der antidemokratische Kriegsroman», en: Horst Denkler und Karl Prümm (Hrsg.), *Die deutsche Literatur im Dritten Reich*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1976.

RAUSCHNING, HERMANN: *Die Revolution des Nihilismus* (1938), trad. al español por F. Ayala, *La revolución del nihilismo*, Buenos Aires, Losada, 1940.

RIEMANN, BRUNO; HASSEL, RENATE: *Ein Ernst Jünger Brevier. Jüngers politische Publizistik 1920 bis 1933*, Marburgo, BdWi-Verlag, 1995.

RINGER, FRITZ K.: *The Decline of German Mandarines: The German Academic Community 1890-1933*, Hanover and London, University Press of New England, 1990.

SCHMITZ-BERNING, CORNELIA: *Vokabular des Nationalsozialismus*, Berlin/New York, De Gruyter, 2000.

SCHWÄRZSCHILD, LEOPOLD: «Heroismus aus Langeweile», *Das Tagebuch* 10 (28 de septiembre de 1929), 39, pp. 1585-1589.

SMITH, WOODRUFF D.: *Politics and the Sciences of Culture in Germany, 1840-1920*, New York, Oxford, 1991.

SOREL, GEORGES: *Reflexions sur la violence*, traducción de Florentino Trapero, *Reflexiones sobre la violencia* (1ª ed. 1906), Madrid, Alianza, 1976.

SPENGLER, OSWALD: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918, 2ª ed. ampliada 1923), München, DTV, 1979.

STERN, FRITZ: *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the German Ideology*, Berkeley, California, 1961.

STERNHELL ZEEV; SZNAJDER, MARIO; ASHÉRI, MAIA: *Naissance de l'idéologie fasciste*, Saint Armand, Folio, 1994.

VON HELLINGRATH, NORBERT: «Vorreden zu der historisch-kritischen Ausgabe der sämtlichen Werke Hölderlins», en: Alfred Kellertat (Hrsg.), *Hölderlin, op. cit.*

Bibliografía general

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. al español de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

AUBENQUE, PIERRE: *La prudence chez Aristote* (1963), Paris, PUF, 1993³.

BAJTÍN, MIJAIL: *Problemas de la poética de Dostoievski* (1929), trad. al español de Tatiana Bubnova, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

BECK, ULRICH: *Was ist Globalisierung?*, trad. al español de B. Moreno y M.R. Borràs, *¿Qué es la globalización?* Barcelona, Paidós, 1998.

BOBBIO, NORBERTO; MATTEUCCI, NICOLA; PASQUINO, GIANFRANCO: *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI, 1994⁷.

BOURDIEU, PIERRE: «Campo intelectual y proyecto creador», en: Jean Pouillon et al., *Problemas del estructuralismo*, México, Siglo XXI, 1967.

CASSIRER, ERNST: *Kants Leben und Lehre* (1918), trad. al español de W. Roces, *Kant, vida y doctrina*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993⁵.

DE MICHELI, MARIO: *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, trad. al español de A. Sánchez Gijón, Madrid, Alianza, 1984.

DÍEZ DEL CORRAL, LUIS: «Estudio preliminar», en: Friedrich Hölderlin, *El Archipiélago*, Madrid, Alianza, 1991.

DILTHEY, WILHELM: *Gesammelte Schriften*, Band V, Erste Hälfte, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Stuttgart, B. G. Teubner, 1982⁷.
DUBY, GEORGES: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Argot, 1983.
DUMONT, LOUIS: *Essais sur l'individualisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1991³.

FOUCAULT, MICHEL: *Surveiller et punir* (1975), trad. al español de A. Garzón del Camino, *Vigilar y castigar*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1984⁹.

FREUND, JULIEN: *Sociologie de Max Weber*, Paris, PUF, 1966.

GUARIGLIA, OSVALDO: «La filosofía práctica aristotélica desde una perspectiva actual», en: *id.*, *Ética y política según Aristóteles*, tomo II, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992.

HABERMAS, JÜRGEN: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, Luchterhand, 1962.

id., «La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche», en: Jürgen Habermas, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, trad. al español de C. García Trevijano y Silverio Cerra, Madrid, Tecnos, 1982.

id., *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), trad. al español de M. Jiménez Redondo, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987.

id., *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985), trad. al español de M. Jiménez Redondo, *El Discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

HOBBS, THOMAS: *Leviathan* (1651), edición e introducción por C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1981.

HUSSERL, EDMUND: *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* (1934), trad. al español por Agustín Serrano de Haro, *La Tierra no se mueve*, Madrid, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, 1995.

KANT, IMMANUEL: *Kritik der praktischen Vernunft*, trad. al español de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975 (s/n de edición).

KOLAKOWSKI, LESZEK: *Glówna Nurty Marksizmu II*, trad. al español de J. Vigil, *Las principales corrientes del marxismo. II. La edad de oro*, Madrid, Alianza, 1985.

KOSELLECK, REINHART: *Kritik und Krise*, Freiburg/München, Karl Alber, 1959.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS: *La condition postmoderne* (1979), trad. al español de M. A. Rato, *La condición postmoderna*, Buenos Aires, Rei, 1987.

MACHIAVELLI, NICCOLÒ: *El Príncipe*, trad. al español de Helena Puigdomenech, Barcelona, Altaya, 1993.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Die fröhliche Wissenschaft*, trad. al español de L. Jiménez Moreno, *El gay saber*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986.

RAWLS, JOHN: *A Theory of Justice* (1971), trad. al español de M. D. González, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

RIEDEL, MANFRED (Hrsg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 1972.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES: *Du contrat social*, trad. al español de M. Armiño, *Del Contrato Social. Discursos*. Madrid, Alianza, 1982.

SIÈYES, EMMANUEL J.: *Qu' est-ce que le tiers état?*, trad. al español de R. Maíz, *El Tercer Estado y otros escritos de 1789*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

VATTIMO, GIANNI: *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Ediciones Península, 1987

VON MISES, LUDWIG: *Liberalismus*, trad. al español de J. Reig Albiol, *Liberalismo*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994 (1ª ed. 1927).

WACKWITZ, STEPHAN: *Friedrich Hölderlin*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1985.

WARNING, RAINER (ed.): *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989.

WEBER, MAX: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1956 trad. al español de J. Medina Echavarría, J. Roura Parella, E. Imaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Índice

Agradecimientos	2
INTRODUCCIÓN	3
Estado de la cuestión	3
Hipótesis de trabajo	23
Organización de la tesis	26
CAPÍTULO 1	
LA POLÍTICA DEL HEROÍSMO: ERNST JÜNGER ENTRE 1920 Y 1932	28
El hombre y la guerra	31
Una guerra apolítica	34
El nacionalismo subyacente: la derrota y la «puñalada por la espalda»	41
El «realismo heroico»: la «movilización total» y el dominio del <i>Trabajador</i>	46
CAPÍTULO 2	
LA «LUCHA»: VARIACIONES SOBRE UN MOTIVO	54
La «lucha» como problema	55
La muerte y la afirmación de lo político	58
La denuncia del verdadero rostro del humanitarismo y la defensa de un <i>ius belli</i> ilimitado jurídicamente	62
La conciencia de la muerte como condición de la conquista del ser «propio»	71
El radicalismo antiliberal	73
CAPÍTULO 3	
«EL MITO MÁS FUERTE REPOSA SOBRE LO NACIONAL»: CARL SCHMITT, GEORGES SOREL Y EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO.	75
Sorel como pensador antipolítico	77
La permanencia del conflicto	79
La interpretación schmittiana del marxismo	88
La interpretación schmittiana del leninismo	93
El criterio amigo-enemigo en relación con el momento histórico de su formulación	96
CAPÍTULO 4	
LA NACIÓN ENTRE LA SECULARIZACIÓN, LA HISTORIA Y LA TEORÍA DEL MITO	99
Secularización y modernidad	100
La humanidad y la historia, los nuevos demiurgos	104
Democracia y homogeneidad	108
El mito de la nación	114
CAPÍTULO 5	
NACIÓN, ESTADO Y PODER CONSTITUYENTE	117
Weber y Schmitt: el diálogo tácito	117
Comunidad política, Unidad política y Estado	118
La nación y el poder constituyente	124
El dictador plebiscitario y el líder carismático	129
La teoría política de Schmitt como «jacobinismo»	133
El enemigo y la nación	135
CAPÍTULO 6	
LA IDENTIDAD COLECTIVA EN SER Y TIEMPO: LA PARADOJA DE UN «ANTIINDIVIDUALISMO SINGULARIZADOR»	141
<i>Ser y Tiempo</i> y la filosofía práctica	141
El si-mismo «propio» y la ética kantiana	144

El pasaje desde el individuo a la comunidad	159
CAPÍTULO 7	
EL JUICIO DE HEIDEGGER SOBRE LA ÉPOCA: <i>LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA METAFÍSICA</i>	172
Los caracteres generales del curso y la evolución del pensamiento heideggeriano	172
El filosofar y el terror	176
Los diagnósticos de la época en el pensamiento contemporáneo	182
La angustia y el tedio profundo	184
Lo político y la muerte de Dios	195
CAPÍTULO 8	
LA AUTOAFIRMACIÓN DE LA NACIÓN ALEMANA: <i>EL DISCURSO RECTORAL Y LA LÓGICA COMO PREGUNTA POR LA ESENCIA DEL LENGUAJE</i>	198
El <i>Discurso Rectoral</i> como obra política	198
La universidad y la instauración de un «mundo espiritual» en el peligro	201
La facticidad del pueblo alemán y su «misión»	207
La concepción trifuncional como orden justo	213
La Lógica como pregunta por la esencia del lenguaje: el sí-mismo y la identidad del «pueblo histórico»	220
Resolución y revolución	221
Las peculiaridades de la situación	224
El sentido político del saber originario	228
La comunidad auténtica	231
¿Qué es un pueblo?	236
El acontecer del pueblo en la historia	244
La estructura del acontecer histórico del pueblo	249
CAPÍTULO 9	
LOS HIMNOS DE HÖLDERLIN «GERMANIA» Y «EL RIN».	255
La interpretación del <i>George-Kreis</i> y el redescubrimiento de Hölderlin	255
Hölderlin como poeta <i>völkisch</i>	261
El problema del carácter de la interpretación heideggeriana de Hölderlin	265
La dimensión política de la interpretación de Heidegger	274
Crítica al liberalismo y equiparación con el biologismo	286
La poesía gobierna la existencia de los pueblos	290
La huida de los dioses y el duelo sagrado	297
El «lugar metafísico» de la poesía de Hölderlin	302
CAPÍTULO 10	
LA BÚSQUEDA DEL ORDEN CONCRETO: <i>SOBRE LOS TRES MODOS DE PENSAMIENTO JURÍDICO</i>	309
El presidente del <i>Reich</i> como dictador plebiscitario	311
La necesidad de abandonar el Estado legislativo parlamentario	314
La restauración del Estado burocrático bajo la forma del «Estado administrativo»	318
De « <i>Kronjurist</i> » a profesor universitario	322
La organización triádica de la unidad política: <i>Estado, Movimiento, Pueblo</i>	325
El derecho para un nuevo corporativismo	331
CAPÍTULO 11	
LA «TIERRA» Y LA HISTORICIDAD EN «EL ORIGEN DE LA OBRA DE ARTE»	335
La «tierra» y la espera del retorno de lo divino	335
El carácter político del concepto «tierra»	337
La reflexión sobre la historicidad en Husserl y en Heidegger y su relación con la «tierra»	340
El mundo del campesino	347
La superposición de un plexo de referencias sobre la obra como «mundo de la obra de arte»	350
Heidegger y Millet: sus coincidencias en la descripción de la vida rural	358

La instauración de un mundo por la obra de arte	362
La instauración de un Estado alemán como verdad del ser	367
CAPÍTULO 12	
CONCLUSIONES	372
El problema de una «ortodoxia» nazi	372
¿Guiar al Führer?	375
El antiliberalismo como hilo conductor	377
El orden y el enraizamiento: la búsqueda de lo concreto	379
El papel del líder: la autoafirmación de la nación	384
La muerte de Dios y el reencantamiento del mundo	390
¿Atenas o Roma?	394
Anexo	397
FUENTES UTILIZADAS Y BIBLIOGRAFÍA	401
Fuentes utilizadas	401
Bibliografía	402
ÍNDICE	410

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
 FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
 Dirección de Bibliotecas