



HEIDEGGER: REVOLUCIÓN POLÍTICA; REVOLUCIÓN EXISTENCIAL

AUTOR

Fernando Gilabert
Universidad de Sevilla
Archivo Heidegger de Sevilla

Cómo citar este artículo:

Gilabert, F. (2021). Heidegger: Revolución política; Revolución Existencial. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 12, pp. 93-104.

Artículo

Recibido 30/05/2021
Aprobado 25/06/2021

RESUMEN

El objetivo del siguiente trabajo es la exposición de la posibilidad de una política a partir de la obra del filósofo alemán Martin Heidegger. Es conocida su adhesión al nacionalsocialismo cuando Hitler accede al poder en 1933. La pregunta que surge es si esta adhesión tiene que ver con el anhelo de una revolución y en qué consiste ésta. La idea que aquí se desarrolla es que la existencia en cuanto tal denota lo político y es desde ahí que emerge la posibilidad de un cuestionarse acerca de los fundamentos de la estructura organizativa de la sociedad, posibilitando así un reinicio político, con la mirada puesta en el origen mismo: en la *πόλις* griega.

PALABRAS CLAVE: HEIDEGGER; POLÍTICA; REVOLUCIÓN EXISTENCIAL; ΠÓΛΙΣ

ABSTRACT

The aim of the following work is to expose the possibility of a politics based on the work of the German philosopher Martin Heidegger. His adherence to National Socialism when Hitler came to power in 1933 is well known. The question that arises is whether this adherence has anything to do with the desire for revolution and what it consists of. The idea that is developed here is that existence as such denotes the political, and it is from there that the possibility of questioning the foundations of the organizational structure of society emerges, making possible a political restart, with a view to the very origin: in the Greek *πόλις*.

KEY WORDS: HEIDEGGER; POLITICAL; EXISTENTIAL REVOLUTION; ΠÓΛΙΣ

1. INTRODUCCIÓN: SOSPECHAS INQUIETANTES

Cuando se alude a las relaciones de Heidegger con la política suelen saltar las alarmas denotando el presunto nazismo del pensador de la *Schwartzwald*. Pero estas alarmas no sólo se disparan cuando se habla de sus datos biográficos (Ott, 1988), sino también cuando se habla de teorías políticas implícitas en su obra filosófica (Beistegui, 1998) e, incluso, en ejercicios de pseudo-investigación, sólo con mencionar su nombre (Farias, 1987; Quesada Martin, 2008). En la historia general de la filosofía, llena de trabajos serios y algunos no tanto, cuando se trata a Heidegger se acentúa con profusión este vínculo, lo que puede sorprender al lector de su obra, la cual gira en torno al intento de dilucidar el sentido del ser, un tema que aparentemente nada tiene que ver con un planteamiento político, ni de corte nacionalsocialista ni de otro tipo. Hay intentos de defender a Heidegger de tales acusaciones, pero siempre desde la consideración de que son errores de interpretación por parte del filósofo de lo que realmente supone el nazismo y que, finalmente, termina rectificando, alejándose de la política y no volviendo a tocar el tema (Lacoue-Labarthe, 2002). Pero sobre todo hay voces que critican su adhesión al NSDAP, al partido nazi; son más aquellos que quieren ponerlo en la picota al acusarlo de que en su pensamiento filosófico se encuentra una llamada al nacionalsocialismo como el único movimiento político, la única revolución, que persigue una vuelta al redil del ser (Faye, 2007).

En el presente trabajo se alude a la presunción de inocencia del que fuera Rector de Friburgo respecto de sus vínculos con la ideología del nacionalsocialismo y su adhesión al NSDAP. La opinión del autor sobre si este hecho, la inocencia de Heidegger, es veraz o no poco importa para la cuestión que aquí se trata de desarrollar. Posiblemente se deje entrever a lo largo del texto, pero como se señala, no es de relevancia. De lo que se trata aquí es de usar las herramientas legadas por el pensamiento de Heidegger para establecer si es posible una política de carácter revolucionario dentro de un marco ontológico-existencial.

Puede objetarse que hay una serie de textos en los que Heidegger sí hace referencia a lo político, redactados en relación al periodo en que fue Rector de la Universidad de Friburgo, coincidiendo con el ascenso de Hitler al poder, pero esa referencia es bastante oscura y equívoca. Los textos a los que se suele aludir como propiamente políticos de Heidegger tienen que ver con ese ejercicio como Rector. No se habla aquí de cartas ni documentos oficiales redactados desde su cargo, que, si bien terminan con el saludo *Heil Hitler*, como es costumbre en esa época, su contenido es meramente burocrático, ni a tanto material inédito ni de índole personal que están apareciendo ahora en el mercado. Estos textos "menores" si bien sirven para esclarecer tanto detalles biográficos

como filosóficos, no aportan más que esos principales textos "políticos". Esos textos principales son el discurso de toma de posesión del rectorado *Die Selbsthauptung der deutschen Universität*, las reflexiones de 1945 sobre su labor entre 1933 y 1934, y la entrevista para el semanario *Der Spiegel* (realizada en 1966, pero sólo publicada tras fallecer Heidegger en 1976). Los tres textos están recogidos en el volumen 16 de la *Gesamtausgabe* (Heidegger, 2002). Sobre estos textos, hay que señalar que más que textos propiamente políticos, indican la pretensión de una reforma universitaria, por lo que el interés de Heidegger por la política podría derivarse de dicha pretensión (Rodríguez, 2009).

Y, sin embargo, hay una preocupación por lo "político" en Heidegger o, mejor dicho, desde Heidegger. Al mencionar aquí a lo político no se indica sólo una administración de lo civil y una organización de lo gubernamental, sino que la base es la alteridad, la convivencia con los otros con los que se comparte mundo. De apoyo sirve lo señalado en el quinto párrafo de *Sein und Zeit*, cuando enumera unas teorizaciones o disciplinas que indagan en el estudio de la existencia en función de su comportamiento, posibilidad y destino (Heidegger, 2006: 16). En esa enumeración se señala a la "política", pero, a diferencia del resto, está resaltada entre comillas. Ello sugiere que Heidegger es consciente y consecuente con que el planteamiento que se hace de ella no se entiende desde la mera convivencia, sino desde una teoría sobre la administración y gubernamentalidad, esto es, no se entiende como algo dado de facto en la existencia misma, donde siempre se coexiste con los demás.

Más allá de todas las sospechas inquietantes acerca de la presunta implicación de Heidegger con el nazismo, estas cuestiones abren el camino a la dilucidación de algo más interesante en su pensamiento que puede ser tomado como un camino de ida y vuelta. Desde esta forma de tratar lo político podemos establecer en Heidegger una diferenciación fundamental entre teoría y praxis, válida no sólo para el caso de la política, sino para cualquier otra disciplina que tenga el foco de su preocupación puesto en la existencia. Asimismo, podemos establecer una verdadera praxis política con un contenido que nada tiene que ver con la barbarie nacionalsocialista.

2. ACLARACIÓN I: TEORÍA Y PRAXIS

La política, tal y como es presentada por la razón común y por la historia de la filosofía (política), presenta dos campos diferenciados del mismo modo que muchas otras áreas de la existencia (ontologías regionales): la teoría y la praxis. Heidegger trata de superar esta distinción fundamental, no sólo respecto de la política, sino también respecto del resto de disciplinas (Heidegger, 2006: 357), pero aquí se emplean con el fin de clarificar el porqué del entrecomillado antes señalado de la "política", puesto que el lenguaje de la metafísica tradicional sigue ejerciendo su hegemonía en la existencia y aún no

se dan las claves para poder escapar de él con una garantía de comprensión.

Cuando se acude al diccionario, las dos primeras acepciones del término "política" son las siguientes: 1- perteneciente o relativo a la *doctrina* política; 2- perteneciente o relativo a la *actividad* política (las cursivas son del autor) (Real Academia Española, 2014). Que en el diccionario ya se diferencie entre teoría (doctrina) y praxis (actividad) da la pista sobre lo que la interpretación común entiende acerca de la política. El entrecomillado de la "política" por parte de Heidegger como una teorización ya deja intuir que hay una suerte de política más allá de la conjetura doctrinal. ¿Ese más allá de la teoría es una praxis? Evidentemente, pero no es una praxis aislada. De ahí que hablar de dos campos diferenciados (teoría y praxis) evoque provisionalidad. Para comprender una praxis, sea política, sea perteneciente a cualquier otra disciplina, no basta con acudir a una teoría que la eleva a un nivel supra-terrenal, sino que hay que vivenciarla *de facto*. Del mismo modo que cualquier demostración científica exige una experimentación (Heidegger, 1984: 74), puede suponerse que Heidegger cree, primeramente, que lo político necesita de una posibilidad vivenciada, de una praxis política. Esta praxis no es una mera aplicación de la teoría, sino que más bien es al revés: implica una construcción teórica a partir de lo vivenciado. En el fondo, es retomar el espíritu del experimento observacional de los antiguos griegos, es retomar la *ἐμπειρία* aristotélica en tanto que observación de las cosas en sí mismas, en este caso de la política y sus propiedades y transformaciones bajo condiciones cambiantes, una observación distinta a la experimentación que lleva a cabo la ciencia moderna, que parte de hipótesis (teorizaciones) que marcan el rasgo fundamental de la observación (Heidegger, 1984: 75).

La adhesión de Heidegger al nazismo puede deberse a la ruptura con la subordinación de la praxis a la teoría: la pretensión es construir una nueva política a partir de una praxis nueva frente a la práctica política sustentada en viejas teorías. De este modo, que Heidegger no sistematice una filosofía práctica, en el sentido de no exponer una teoría ética o una política explícita, no se debe a que no esté problematizada en su pensamiento, sino que su esfuerzo está encaminado a la reconstrucción de una ética y una política originarias fundadas en una ontología. Así, Heidegger representa la cuestión de la política en una praxis que es una ontología en sí misma, y que, a su vez, alberga la pregunta por el sentido del ser, el motor de todo su pensamiento. Esa praxis se vislumbra en el concepto de "cuidado" (*Sorge*), presente en *Sein und Zeit*, por lo que esta obra puede ser considerada como un tratado político de Heidegger (González Varela, 2017: 19), aunque la opinión del autor del presente trabajo es que dicha obra más bien es una propedéutica de la existencia, la cual se presta a una deriva hacia lo político, entendido en su sentido más primordial, desde la coexistencia comunitaria.

De este modo, el sentido de la deconstrucción óptica de la política que se despliega en *Sein und Zeit* debiera realizarse a partir del modo impropio de la existencia que se da en la vida en común y que toma la inquietante forma del *das Man* impersonal, por ser el modo de ser de los otros, todos y nadie en concreto a la vez (Heidegger, 2006: 126). Pero hay que advertir que esta obra también forma parte de la historia de la metafísica para el Heidegger posterior a la *Kehre*, por lo que, como Heidegger advierte, dicha obra forma parte del fracaso metafísico (Kommerell, 1967: 405) de la pretensión de una teoría pura de la política que sirva de fundamento ulterior a una praxis. De ahí que sea importante aludir a la adhesión política de Heidegger, aunque el propósito último de este escrito no sea añadir más datos a una polémica sin fin, porque es una muestra del fracaso y porque proporciona un suelo desde el que manejarnos.

3. HEIDEGGER: PENSADOR DE LO POLÍTICO

El siguiente paso del camino argumental es defender la posibilidad de Heidegger como pensador de lo político. Pensador de lo político y no pensador político. Es necesario señalar ese matiz puesto que hay una serie de hechos, antes advertidos, que lo vinculan a la política (su adhesión al NSDAP) y, del mismo modo, tampoco trata los temas fundamentales que la tradición asigna a la filosofía política moderna: el gobierno, las leyes, la justicia, la igualdad. Es por eso que es confuso determinar si en el profesor de Friburgo hay una formulación de lo político. El punto de partida para dilucidar esto es su preocupación por la convivencia con los demás, formulado en *Sein und Zeit* mediante el existencial del ser-con (*Mit-sein*) (Heidegger, 2006: 114 y ss.). Esto, más que ser uno de las cuestiones clásicas de las teorizaciones acerca de las praxis políticas, remite a una ontología de lo político, a un *qué-es* y *cómo-es* esa convivencia con los demás. Nada tiene que ver la política como instrumento de gobierno y administración social, lo que hay es un análisis de la existencia, la cual siempre es en comunidad, con los otros.

La adhesión al nacionalsocialismo de Heidegger no es una mera anécdota, pero tampoco significa que acepte ciegamente la barbarie descontrolada. Más bien, el de Meßkirch considera al nazismo como una expresión de una revolución en marcha, vinculada al ocaso de la metafísica y que implica la destrucción del Estado, uno de los pilares fundamentales sobre los que se asienta ese mundo originado por el pensamiento metafísico. Frente al Estado, habría algo así como una reclamación de volver a la *πόλις*, posibilitando un reinicio. De *πόλις* deriva etimológicamente la palabra "política", otra cosa es que en el transcurrir de la historia se haya identificado a la política con el Estado. La *πόλις* implica lo histórico (*Geschichte*, no *Historie*) porque es comunidad acontecida, supeditada al carácter de destino, algo intrínseco a un pueblo, a una comunidad (Heidegger, 2006: 375). Lo político tiene que ver con la historicidad; de ahí la creencia en la revolución del

nacionalsocialismo, como una posibilidad histórica de llevar a cabo un nuevo inicio (Lacoue-Labarthe, 2002: 31). Al adherirse al nazismo, Heidegger se adscribe a lo enunciado en *Sein und Zeit*: una ruptura con la historia pasada (*Historie*) en tanto que mundo que ya no es más (Heidegger, 2006: 380), pero que, sin embargo, al ser constitutivo de la existencia (Heidegger, 2006: 381), es histórico (*Geschichte*). De ahí que sea necesario reiniciar la historia, como repetición del destino colectivo posible y no como restauración de lo acontecido, posibilitando una apertura ontológica al ser (Heidegger, 2006: 386).

Porque la adhesión a la revolución nacionalsocialista puede considerarse un error, incluso uno intrínseco a su propio pensar, ya que el error también forma parte de la verdad (Heidegger, 2004: 198), siendo excusable dentro de su filosofía al representar lo trágico del pensamiento (Trawny, 2016: 63). Porque el nazismo es una posibilidad entre otras y como tal posee su verdad intrínseca (Lacoue-Labarthe, 2002: 36) aun a pesar de tratar erróneamente su realidad; se equivocó con Hitler, pero no con la grandeza interna del nacionalsocialismo (Heidegger, 1983: 208). Por eso renuncia al cargo de Rector y no hay que centrarse exclusivamente en este periodo para indagar en la posibilidad de un pensamiento de lo político en Heidegger. Evidentemente, el discurso de toma de posesión del cargo en 1933 es una pequeña obra maestra en cuanto a la formulación y la composición (Löwith, 1986), pero también se encuentran reflexiones acerca de lo político en textos anteriores y posteriores a su entusiasmo con la revolución, sobre todo los que tienen como eje central la crítica a la *τέχνη*. Y aunque retirado activamente de militancia nazi (que no de adscripción) en 1934, sigue, en cierto modo, vinculado a su verdad como una revolución que puede propiciar el reinicio, una verdad que los mismos nazis no entienden al dejarse arrastrar por el olvido del ser, convirtiéndose incluso en el culmen de esa historia. Porque el contenido político de la obra del de Meßkirch también es la revisión de la historia del olvido del ser, la cual degenera en la indigencia del carácter nihilista e industrial de un mundo donde prima el almacén técnico (*Gestell*) y la instrumentalidad (Heidegger, 2000: 20).

Por todo ello no hay épocas en el pensamiento de Heidegger con mayor o menor contenido político. Más bien la preocupación política que hay con posterioridad a la *Kehre* puede aprovecharse para una elaboración de unos planteamientos sobre la vida en común del mismo modo que la del pensamiento que desemboca en *Sein und Zeit* y sus desarrollos hasta y durante ese giro. La *Kehre* relaciona, de algún modo, lo político con el poetizar, con el hacer-arte, como trabajo y obra, porque las naciones no tendrán salvación, no podrán entrar en la historia como una comunidad, si sus habitantes no se ponen a la escucha de sus poetas (en el caso de Alemania, a la escucha de Hölderlin) (Heidegger, 1996: 43). El poetizar toma las riendas porque es lenguaje, lo que permite la comunicación comunitaria. El poeta, el artista, crea el mito y con ello crea el lenguaje (Lacoue-Labarthe, 2002: 72). Y el mito

siempre tiene que ver con el inicio, con el comenzar, con el reinicio de la historia, porque crea mundo y dota de sentido al sinsentido en el tiempo de indigencia, al ser la bisagra entre los viejos dioses que han huido y los nuevos que aún están por venir (Heidegger, 1996: 44). Esos nuevos dioses son anunciados por el poeta que profetiza al formular con palabras el mito del inicio. Ese mito es necesario como fundamento de lo político porque, como mito, es un fenómeno ficticio, no responde a hechos reales, pero, sin embargo, es necesario para ofrecer a la comunidad un destino a raíz de su origen. Desde el pensamiento de Heidegger, el destino puede no ser posible sin la base mística del mito del olvido del ser. A ese destino es lo que se encamina lo político.

La renuncia al Rectorado en 1934 es un abandono de la política pero no de lo político. La política es un instrumento de gobierno que puede estar en manos de unos u otros, en 1934 está en manos del nacionalsocialismo. Pero aquello que es lo político es algo que está intrínsecamente conectado a la existencia. Con el nazismo, la comunidad aún no estaba preparada para el advenimiento anunciado por el poeta de un segundo inicio, porque es política que no tiene en cuenta la dimensión existencial de lo político. Cuando Heidegger abandona el cargo de Rector, adopta el tono profético empleado por los poetas, advirtiendo de los peligros de la industrialización y el nihilismo, que impiden que la voz de los poetas se escuche, impidiendo el reinicio.

4. ACLARACIÓN II: LA POLÍTICA COMO LO ÓNTICO, LO POLÍTICO COMO LO ONTOLÓGICO

Una de las nociones más importantes del pensamiento de Heidegger es la diferencia ontológica. Esta diferencia suele ser considerada como uno de los hitos de la presunta transición entre un primer y un segundo Heidegger, como una tensión que recorre todo *Sein und Zeit* y que solo se formula con posterioridad (Fava, 2010: 9), cuando se produce la *Kehre*. Si bien ya la *opus magnum* del pensador de Friburgo comienza con la alusión a la preeminencia de lo ontológico frente a lo óntico a la hora de exponer la pregunta por el sentido del ser (Heidegger, 2006: 8-15), guiando todo el camino de su pensar, hasta el giro en el camino no se alcanza a formular lo que en 1927 sólo se vislumbra: se da el salto hacia una nueva comprensión. Con la formulación de la diferencia ontológica, se invoca la transcendencia del ser como presencia y se acude a los fundamentos de la filosofía y la ontología en general, a saber, que el ser siempre es ser de lo ente. Sólo acudiendo a estos fundamentos puede elaborarse una historia del ser a partir de la destrucción de la historia de la metafísica, ya que ésta plantea la ontología de una manera insuficiente. La diferencia ontológica es la conceptualización del problema de la transcendencia del ser del ente. El ser trasciende al ente, pero a la vez no puede estar más allá del ente mismo, porque

no hay ser sin ente, dándose siempre en conjunto, pero no siendo la misma cosa. Por darse siempre conjuntamente, se confunden con relativa frecuencia. Lo óntico y lo ontológico son una pareja indisoluble: óntica es toda consideración, teórica o práctica del ente que se atiene a los caracteres del ente como tal, sin cuestionar su ser; ontológica es la consideración del ente que apunta al ser del ente, a lo que ese ente es. La descripción del ente intramundano es óntica, mientras que la interpretación del ser de ese ente es ontológica. El conocimiento del ente presupone cierta comprensión previa del ser de ese ente, por lo que en la base de toda verdad óntica está la verdad ontológica (Vattimo, 2008: 20), no dándose la posibilidad de una ontología sin la formulación de la distinción entre ser y ente (Heidegger, 1997a: 452)

Esto se traslada a lo político desde la diferencia que puede establecerse entre la política y lo político. La politóloga belga Chantal Mouffe, desde una reflexión filosófica en principio alejada de los planteamientos de Heidegger, separa en dos planos ambos conceptos, siendo lo político el espacio de la convivencia en sí misma, reflejado en un carácter de hostilidad del hombre con el hombre, y la política como el establecimiento de un contrato social que rija esa convivencia y permita sobrellevar el conflicto hostil (Mouffe, 1993). Esta diferenciación se pone aquí en relación con la diferencia ontológica, de modo que la política conecta con lo óntico, mientras que lo político lo hace con lo ontológico.

En un seminario de los oscuros años del nazismo, Heidegger señala una suerte de diferencia ontológica con base en la política. En dicho seminario, titulado *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*, se expone que en política se da la diferencia ontológica en base a la diferencia entre pueblo (*Volk*) y Estado (*Staat*) (Heidegger, 2010: 73-77). Para Heidegger, en el invierno de finales de 1933 y principios de 1934, Estado y pueblo se dan de manera indisoluble pero en uno radica el ser del otro. Hay que marcar el límite fronterizo con esas ideas, puesto que el propósito de este trabajo no es establecer unas presuntas conexiones de su pensamiento con la política, sino acudir a lo ontológico mismo de lo político.

Ahora bien, el citado seminario se presta a confusión, puesto que son protocolos redactados por alumnos lo que se conserva y no manuscritos del de Meßkirch. De ahí el cortocircuito al no encontrar una base en su pensamiento para apoyar lo que allí se recoge. En *Über Wesen...* se señala que la diferencia ontológica no se explica, como se hace habitualmente, señalando que los entes son el contenido, lo que puede ser determinado, y el ser es la forma, aquello que determina, porque con esa diferenciación no se captura lo que la diferencia ontológica es en sí misma; más bien la conexión entre ser y ente es tan estrecha que no parece pensable el uno sin el otro (Heidegger, 2010: 75), lo cual da pistas sobre la lectura que este seminario hace sobre la relación entre la diferencia ontológica y la separación entre la política y lo político.

Para el Heidegger transcrito en dichas sesiones, el ser de un Estado está anclado en el ser político de los habitan-

tes de un pueblo, en tanto que este Estado es fruto de una decisión "popular" que ha optado por este Estado (Heidegger, 2010: 73). Esa decisión no corresponde a un saber, sino al ser. Cada individuo que constituye la comunidad tiene el deber de reflexionar para asumir su propia responsabilidad respecto del pueblo y del Estado, porque el modo de ser de cada uno determina el ser del Estado al que pertenece (Heidegger, 2010: 76), lo cual no significa que cualquiera puede tomar la decisión final del Estado, sino que es una tarea correspondiente al líder. Esto ha de ser tomado con precaución y no es aquí el lugar para desarrollar teorizaciones sobre la cuestión del liderazgo político desde Heidegger. Lo importante es que Heidegger señala explícitamente que el pueblo es el ente y que mantiene una relación muy particular con el Estado, con su ser (Heidegger, 2010: 76). Esto ha de ser clarificado. Si el Estado es lo considerado aquí como la política, un constructo propio de la cultura de una sociedad y que, como tal, puede tomar diversas formas, como lo que está a la base, como lo dado de facto. Las diferentes formas de Estado (p. e. un estado totalitario, uno democrático, uno socialista) son diferentes formas de hacer política: son constructos mediante los que se administra la convivencia. La política, el Estado, es lo óntico, la representación social dada de facto de aquello que está a la base, de lo ontológico, del pueblo. Este pueblo es una construcción ontológica de la mera coexistencia, del ser-con (*Mit-sein*), existenciarío descrito en *Sein und Zeit* (Heidegger, 2006: 113 y ss.), del estar uno con el otro, que constituye lo pre-ontológico.

La forma que toma el Estado varía en función de aquellos que constituyen el pueblo. La diferencia esencial entre ser y ente es esencialmente diferente a la diferencia habida entre un ente y otro ente. El ser-humano es consciente de su ser y del ser de otros entes, por lo que puede pre-ocuparse, puede cuidar (*Sorge*) de su propio ser, siendo este cuidado una capacidad fundamental de su existencia, pero también puede caer en la falta de conciencia y dejar de ser-humano, pero no tornarse en otro ser, sino que se convierte en una nulidad, cae en el nihilismo. Heidegger extrapola esto al ámbito de lo político: del mismo modo que el ser-humano cuida su propio ser, el pueblo quiere ser Estado porque es su modo de ser como pueblo (Heidegger, 2010: 76). Pero con ello no se dice nada de cómo quiere ser Estado; sabemos de su impulso a serlo, pero no la forma que éste ha de tomar. Ahí está la base para llevar a cabo una política con base ontológica.

Un pueblo toma una postura con respecto a su Estado. La forma o constitución de éste es una expresión esencial de lo que el pueblo considera el significado de su propio ser. Esta constitución estatal, esta política, no es un contrato fáctico, sino que son decisiones que se toman en la tradición histórica y que lo configuran como lo que es. Por ello, el saber sobre la constitución y el derecho estatal no es algo que ha de incumbir sólo a políticos y juristas, sino también al resto de miembros de la comunidad. La tarea es entonces el desarrollo y transformación de la idea de Estado, al ser cada uno partícipe de su

destino, abriendo la necesidad del compromiso con el Estado, con la política. De este modo, la diferencia entre la política y lo político es una diferencia no ontológica, sino óntico-práctica: lo político reflejaría el ser-con dado factualmente en la existencia, mientras que la política expresaría el cómo vivir con esos otros con los que se existe.

5. REVOLUCIÓN: REINICIANDO

Con el término "revolución" se define una rotación alrededor de un eje central, pero también un cambio rápido y profundo, sea este cambio de índole política, sea de cualquier otra cosa (Real Academia Española, 2014). La primera de las definiciones indica todo un giro traslacional que sin embargo vuelve al mismo punto desde donde parte, mientras que la segunda también es un movimiento pero esta vez hacia algo distinto por completo del punto de partida. La revolución en torno a un eje central es entendida por la vulgata como una revolución mecánica, física, mientras que la segunda adquiere connotaciones sociopolíticas. Desde el pensamiento de Heidegger se pretende llevar a cabo una revolución. A todas luces, esa revolución debe tomar la forma de un cambio hacia algo completamente diferente de lo establecido y, sin embargo, existe también la necesidad de volver al punto de partida, de volver al inicio.

Pero volver al inicio no implica tener que tomar los mismos principios que en ese origen se tomaron. Los principios son los paradigmas que dominan una época, constituyen lo que no se cuestiona y dan cierta cohesión a los modos de comportamiento dados en ella; son aquello que, en definitiva, están a la base de sus modelos explicativos para con la realidad. El principio de una época es a la vez el fundamento que da razón y la autoridad que imparte justicia (Schürmann, 2017: 43). Pero ese principio no está ahí desde el "principio", sino que su comienzo lo marca la crisis del paradigma anterior. El principio se consolida con el tiempo y da lugar al paradigma (Kuhn, 1996). Pero en el comienzo no hay principio y, sin embargo, es el principio. De ahí que es necesario diferenciar entre principios. Para ello, la denominación de fundamento hace referencia a los principios como autoridad y paradigma, y la de comienzo lo hace con el principio como punto primero de una época. Este trabajo apela a la segunda denominación de principio, se refiere al comienzo. Pero no a un comienzo epocal, sino que la mirada se ha de dirigir al comienzo de todos los comienzos, que no es el comienzo de los tiempos, sino que ese comienzo no es otro que la existencia.

Lo político es existencial porque tiene que ver con la historicidad. La existencia no es histórica en el sentido de que evoluciona en diversas épocas desde el comienzo (*Historie*), sino que en sí misma posee de suyo el carácter histórico (*Geschichte*). La ruptura que Heidegger busca provocar con la metafísica no es una nueva etapa en la historia. La historia de Occidente es la historia del olvido del ser, historia que comienza en la antigua Grecia, el principio de toda

la Historia, y que llega hasta hoy. Desde Heidegger no tiene consideración alguna el dar un paso adelante en esa historia, ni dar varios pasos atrás para rectificarla: la pretensión es ir al origen mismo para llevar a cabo un reinicio de la historia. Esta pretensión de alcanzar un nuevo comienzo, un renacimiento, es uno de los focos principales que subyacen al pensamiento de Heidegger. La idea no es nueva en la historia de la filosofía: ya a finales de la Edad Media se impone un renacimiento que pretende recuperar la esencia de los clásicos frente a la degeneración de carácter teológico que esa esencia sufre con el paso del tiempo (Kristeller, 1993). Pero este renacimiento propicia un período histórico que es sólo uno de tantos pasos en la historia del olvido del ser, la cual presenta una temporalización de índole progresiva, como una flecha que no puede detenerse. Sin embargo, en cada uno de los segmentos epocales de esta historia predomina un paradigma distinto, un principio, surgiendo una especie de renacer en cada uno que permite vislumbrar cómo el pensamiento siempre renace: el pensar se muestra como cíclico, se caracteriza por un eterno retorno (Safransky, 2006: 11). Así, la filosofía es experta en inicios, porque no es un progresar al no añadir novedades a un saber acumulativo como ocurre en la ciencia, sino que es una hermenéutica de la existencia.

La pretensión de volver a un nuevo inicio se encuentra con la paradoja de que está siempre inmerso en algo ya comenzado y no parece haber marcha atrás. Porque lo primero no es existir en una situación ni la situación en que se existe, sino que lo primero es el "encontrarse" existiendo en una situación. Ese encuentro constituye el existenciar estar-en (*In-sein*) (Heidegger, 2006: 58), anterior a toda reflexión y, por supuesto, anterior al establecimiento de la reflexión como teorización. Esta paradoja conduce a la pregunta aporística por la posibilidad de un comenzar habiendo de antemano ya comenzado: cómo renacer en una tradición que no puede ser borrada. Una posible respuesta está en la definición físico-mecánica de "revolución", despojada de todo significado que la relacione con la política: es volver a un punto una vez que se ha dado la vuelta a todo. La revolución filosófica de Heidegger no implica promover una nueva época en la historia de la filosofía, sino fundar una nueva era del pensamiento. Las diferentes etapas de la historia de la filosofía, desde sus albores en la antigua Grecia, se desarrollan de forma progresiva: a una época filosófica le sucede otra que, si bien presenta una serie de paradigmas y temáticas distintos, remite al mismo sustrato ontológico, a los mismos fundamentos. Heidegger pretende, más bien, repensar de nuevo los fundamentos últimos: la labor del filósofo es ir siempre a lo mismo, a replantearse los fundamentos una y otra vez y no hablar de las cosas novedosas (Platón, 490e). La tradición filosófica va una y otra vez a los fundamentos para comenzar de nuevo, cada vez, a constituir la filosofía. Pero esos fundamentos permanecen ocultos desde siempre. Heidegger quiere descifrarlos, sacarlos a la luz, pregunta por la luz del ser (Heidegger, 2004: 365).

Heidegger, como el resto de filósofos de la tradición Occidental, vuelve una y otra vez sobre los fundamentos, pero lo hace no con la intención de construir un nuevo edificio del saber sobre estos, entre otras cosas porque esos fundamentos están encubiertos con lo que aquella tradición denomina metafísica (Heidegger, 2004: 367). La revolución de Heidegger, más bien, busca socavar esos fundamentos y así reiniciar, comenzar de nuevo, el pensamiento filosófico. Esta revolución parte de la necesidad de contemplar el saber no como algo cerrado en disciplinas científicas, en teorizaciones, sino como algo abierto y, por tanto, como un mero cuestionar. Ese pensar la cuestión es el fundamento que está a la base, pero al ser mero cuestionar de continuo, no tiene un espacio al que asirse, ya que solo hay interrogantes. El pensar abierto de Heidegger sólo se sostiene por el mero pensar, nada hay más que el pensar (Conche, 2006: 31-32). La cuestión primordial del camino filosófico de Heidegger es la de dirigirse hacia un reinicio que parta del cuestionamiento de los fundamentos, lo que posibilita una apertura hacia lo político, porque esto, lo político, también se halla precisamente en el inicio, en las antiguas ciudades-estado de los griegos, donde todo comienza, donde todo es política.

6. ACLARACIÓN III: LA ΠΟΛΙΣ COMO EL LUGAR DE LA POLÍTICA

En torno a la *πόλις* se asocia algo así como una mitología moderna acerca del referente democrático. Aludir hoy día a ella sugiere la referencia a una ciudad-estado autónoma del resto de ciudades de un territorio. Entre las distintas *πόλεις*, el modelo arquetípico es Atenas, la cuna de la democracia. Si bien no es la única ciudad-estado de la antigua Hélade, sí es la de mayor importancia, puesto que su sistema de organización y gobierno es el paradigma de modelo democrático, si bien con variaciones, puesto que no es posible trasladar la antigua forma de gobierno ateniense al mundo moderno (Constant, 2010), porque aquel sistema político no tiene la noción de derechos individuales, tan unida al espíritu de la política moderna, primando lo colectivo sobre lo individual. En la modernidad, donde la primacía del sujeto se ha hecho fuerte, no puede tener primacía la colectividad.

En Heidegger, el nuevo comenzar, ese retorno a los fundamentos, puede también tener una incidencia capital en lo político, donde el filósofo ha de tener el papel de asesor-educador de los gobernantes, siguiendo el modelo de Aristóteles como preceptor de Alejandro Magno. Sin embargo, Heidegger se muestra crítico con la democracia (Heidegger, 2002: 668), por lo que Atenas no puede ser el modelo idóneo. Y aunque Heidegger no se pronuncia explícitamente sobre un retorno a la *πόλις* inspirado en la Atenas clásica, es evidente que hay puntos de conexión entre ésta y un modelo que fácilmente puede considerarse como Estado nacionalsocialista: un parla-

mento excluyente y elitista que fácilmente ejerce su poder e influencia sobre los territorios de su alrededor para su propio beneficio. Este es el ideal democrático ateniense y el de mayor influencia en la Grecia clásica, lo que rompe con la democracia moderna que rechaza Heidegger. Sin embargo, lo que puede motivar una nostalgia de la *πόλις* no es una determinada forma de gobierno, sino el sentimiento de comunidad. Las otras *πόλεις* presentan diversas formas gubernamentales pero tienen en común el compromiso colectivo que en ellas adquieren sus habitantes, superponiendo los intereses de la ciudad a los individuales, yendo a la guerra o participando en las instituciones civiles. De ahí que la guerra civil y el ostracismo fueran los principales males que pueden sufrir los habitantes de la *πόλις*.

El concepto de *πόλις* que emplea Heidegger más bien desarrolla la diferencia entre lo político y lo social. El ser-con (*Mit-sein*) sólo tiene sentido como origen de la comunidad (Rossi, 2016: 145). El concepto de *πόλις* aparece por vez primera en la obra de Heidegger en el curso de 1931-1932 *Von Wesen der Wahrheit*, donde se repiensa la comunidad como ser-con y no como Estado (Heidegger, 1997b: 34). La *πόλις* es el lugar donde se da la libertad en tanto que anticipación del ser, frente al *das Man* que impera en lo cotidiano, donde todo se mantiene nivelado, aplanado (Rossi, 2016: 160). El ser humano es un animal político, un animal de la *πόλις*, pero no en el sentido del *ζῷον πολιτικόν* aristotélico (Aristóteles, 1253a), como seres comunitarios que tienen la necesidad de los otros porque no hay posibilidad de supervivencia de manera individual o porque esos otros están siempre ahí, sino que la existencia alberga la posibilidad y necesidad de dar forma y cumplimiento al ser de cada uno y al de la comunidad, esto es, hay una capacidad para la *πόλις* que no precede al ser humano, sino que éste ha de darle forma, no es la *πόλις* una precondition para la política (Heidegger, 2010: 71). El ser humano es político, pertenece a la *πόλις*; su cometido es la política.

El darse originario de la política es la *πόλις*. Ésta es el lugar donde se da la comunicación entre los semejantes, es el lugar del habla, clave de la existencia porque permite la conexión con los otros, con aquellos con quienes se comparte mundo y permite comprender tanto a los otros como a sí mismo. El habla se desarrolla mediante un idioma común, un lenguaje compartido, que a su vez es una característica fundamental de todo pueblo. De este modo, la *πόλις* es el lugar donde el ser se convierte en palabra (Rossi, 2016: 166), enraizando el suelo con el lenguaje.

7. CONCLUSIONES: METRÓPOLIS

Hasta aquí ha sido expuesta la posibilidad de que en la filosofía de Martin Heidegger pueda encontrarse un planteamiento de lo político cuyo itinerario implica una revolución que vuelva a los comienzos mismos de lo político, un reinicio que

vuelva a lo originario del sentido de la comunidad en tanto que convivencia con los otros. Que la adhesión al nacional-socialismo descrita al principio representa un deseo o no de volver a formas de organización comunitaria simples, que una nostalgia de la *πόλις* griega encontrase su lugar en el espíritu de la Universidad, una vez más, poco importa. La cuestión que sobre la mesa pretende poner este trabajo en sus conclusiones es si en el mundo global de la sociedad contemporánea estos planteamientos desde Heidegger pueden servir de herramientas para los problemas que acucian al ser humano contemporáneo.

La sociedad contemporánea dista mucho de ser la época de la *πόλις*, sino que más bien puede ser calificada como el tiempo de la metrópolis global, un escenario bien distinto a aquel tiempo. Es más, es incluso distinto a la Alemania de entreguerras en que Heidegger desarrolla sus planteamientos, aunque ya allí se profetiza. La metrópolis del mundo actual presenta al ser humano como un material de producción: la tierra es materia prima y el hombre material. Este proceso nace de la esencia oculta de la técnica que denuncia Heidegger pero sólo se despliega en el escenario de la metrópolis como el destino de la verdad de lo ente en su totalidad, que anteriormente a esta época sólo se manifiesta en el ámbito de la cultura y la civilización (Heidegger, 1984: 267). La cultura y la civilización dan las posibilidades propias de lo humano, circunstancias que no están bajo el control del individuo. Esto significa que la existencia tiene una serie de posibilidades a partir de una circunstancia dada que no domina de suyo, sino sólo a partir de esas posibilidades. Estas posibilidades son conformes al entorno, ese derredor de la existencia misma que la condiciona y que constituye al mundo y a los otros entre los que uno vive.

Los integrantes de la sociedad contemporánea están arrojados de antemano a un mundo y a una cultura que les regula, la cultura metropolitana, nada que ver con la *πόλις*, enfrentándose a un mundo donde el individuo no puede hacer nada con carácter particular porque no hay una autonomía propia existencial al estar siempre de antemano en una inmanencia que imposibilita la libertad individual. Se es esclavo de las circunstancias y las del mundo contemporáneo están regidas bajo el dominio de la voluntad de desarrollo (Heidegger, 2010: 72). Es entonces urgente la tarea de devolver a la política el rango que le pertenece, como manera de paliar los efectos de esa voluntad sobre los individuos y el colectivo, porque el modo de ser de los otros siempre está disperso en el *das Man*. Éste resulta, al igual que la ciencia y el Estado, de la esencia de la técnica, del mismo modo que también lo son las formas de organización de la opinión pública mundial y de las representaciones cotidianas del ser humano (Heidegger, 1984: 267).

Esto se debe a que la metrópolis global fomenta una concepción de la libertad basada en un individualismo que no es compatible con la convivencia social, de ahí las interferencias que se dan entre el individuo y la comunidad, paradójicamente afectando a la libertad individual. En el mundo contem-

poráneo, la libertad se convierte en la oportunidad de hacer lo que se desee desde la esfera de lo privado, primando las instituciones que se convierten en garantes del comercio, la nueva forma que tiene el individuo de conseguir su objetivo (el hacer lo que se desee). El comercio inspira a los hombres con un gran amor por la independencia individual (Constant, 2010). De este modo, la independencia individual es la primera de las necesidades de la metrópolis global, no teniendo sentido alguno el hablar de comunidad, porque se considera que ésta aplasta los intereses del individuo, el cual está tan absorto en la búsqueda de sus intereses individuales que renuncia a su derecho a compartir el poder político (Tocqueville, 1992), hasta el punto de llegar a la paradoja de hacer que el individuo ponga en peligro su libertad individual, pues es el poder político el garante de su salvaguarda y protección.

La nueva libertad es la libertad del sujeto, pero no es ésta una liberación del ser humano moderno como ha sido presentada falazmente por la herencia de la tradición. El individuo tal y como lo entiende el pensamiento ilustrado no se diferencia mucho del hombre que se comprende como formando parte de una unidad totalitaria. En ambos casos se da a sí mismo poderes para convertirse en señor del planeta. Es esta una posición fundamental de la subjetividad, y dado que el individuo se determina como un "yo", es posible una suerte de egoísmo subjetivo que arrastre a una uniformidad organizada, que pasa a ser el modo más seguro de dominio de la técnica moderna. La libertad moderna de la subjetividad se abstrae en la objetividad adecuada a ella y el hombre no puede abandonar por sí mismo ese destino de su esencia (Heidegger, 1984: 103). De este modo, su enemigo es un sistema que le obliga a competir con sus semejantes, abocándolo a un hiperindividualismo salvaje que hace que el rival sea incluso él mismo.

Frente a esto, desde la fenomenología existencial de Martin Heidegger existe la posibilidad de desarticular la unidad del "yo", porque eventualmente se es algo otro de sí mismo. Una fenomenología del "yo" puede tratar a ese "yo" como un fundamento dado, pero, en el pensamiento heideggeriano, ese "yo" nunca está dado, por lo que no es posible de tratar como fundamento sobre el que establecer una teoría de la sociedad civil, sino que corresponde a un planteamiento óntico, y no ontológico (Schürmann, 2007: 124). El camino opuesto a ese universalismo del "yo" que late bajo la metrópolis global es una singularización. Esta singularización implica empuñar el ser sí mismo desde la existencia propia, la cual siendo una verdad existencial, implica la singularización de una comunidad (Rossi, 2016: 113), que ya no es la *πόλις* arcaica, ni la nueva metrópolis global, sino una de un nuevo tipo, pues implica una revolución de los fundamentos sobre la que ambas se construyen.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1988): *Política*. Madrid: Alianza
- Beistegui, M. (1998): *Heidegger and the Political*. Londres: Routledge.
- Conche, M. (2006): *Heidegger en la tormenta*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- Constant, B. (2010): *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. Paris: Livre de Poche.
- Farías, V. (1987): *Heidegger et le nazisme*. París: Verdier.
- Fava, J. (2010): "Martin Heidegger: el más allá de la filosofía (mundo, transcendencia y ontología fundamental)". Prefacio a Greisch, J. *La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de Ser y Tiempo*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Faye, E. (2007): *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Paris: Livre de Poche.
- González Varela, N. (2017): *Heidegger. Nazismo y política del ser*. Vilassar de Dalt: Montesinos.
- Heidegger, M. (1983): *Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1984): *Holzwege (1935-1946)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1996): *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997a): *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997b): *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Wintersemester 1931/1932)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000): *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2002): *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2004): *Wegmarken (1919-1961)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2006): *Sein und Zeit*. Tübinga: Niemeyer.
- Heidegger, M. (2010): "Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Wintersemester 1933-1934". En Denker, A. y Zaborowsky, H. *Heidegger Jahrbuch 4-Heidegger un der Nationalsozialismus I. Dokumente*. Friburgo de Brisgovia: Alber.
- Kommerell, M. (1967): *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1949*. Olten: Jens.
- Kristeller, P. O. (1993): *El pensamiento nacentista y sus fuentes*. México D. F.: FCE.
- Kuhn, T. S. (1996): *The structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lacoue-Labarthe, P. (2002): *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*. Madrid: Arena.
- Löwith, K. (1986): *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Stuttgart: Metzler.
- Mouffe, C. (1993): *The return of the political*. Londres: Verso.
- Ott, H. (1988): *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main: Campus.
- Platón (1999): *Diálogos II: Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Gredos
- Quesada Martín, J. (2008): *Heidegger de camino al Holocausto*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Real Academia Española (2014). *Diccionario de lengua española, 23ª ed.* Madrid: Espasa.
- Rodríguez, R. (2009): "Heidegger y el nacionalsocialismo: ¿Un viaje a Siracusa?". Estudio preliminar a Heidegger, M. *Escritos sobre la Universidad alemana*. Madrid: Tecnos.
- Rossi, L. A. (2016): "El problema de la comunidad en *Ser y Tiempo*", en Lythgoe, E & Rossi, L. A. *Ser y Tiempo, singularización y comunidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Safransky, R. (2006): *Heidegger y el comenzar*. Madrid: Pensamiento-Círculo de Bellas Artes.
- Schürmann, R. (2017): *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*. Madrid: Arena
- Tocqueville, A. (1992): *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard.
- Trawny, P. (2016): *Fuga del error. La an-arquía de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Vattimo, G. (2008): *Introduzione a Heidegger*. Bari: Laterza.

SOBRE EL AUTOR

Fernando Gilabert

Universidad de Sevilla - Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación del Heideggers Archiv Meßkirch)

fernando.gilabert.bello@gmail.com

Fernando Gilabert (Cádiz, 1983). Doctor en Filosofía (Universidad de Sevilla). Tesis Doctoral: "Propedéutica existencial de la vida en común a partir del pensamiento de Martin Heidegger. Condiciones de posibilidad para una política de mínimos". Máster en Filosofía y Cultura Moderna (US), Máster en Sexología (US). Curso de Experto en Sexología: Una terapia psicobiosocial y Experto en Sexología: Terapias sexológicas (ambas en la US). Licenciado en Filosofía (US). Subdirector de Diferenz. Revista

internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas. Miembro del grupo de investigación Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad (Cód. PAIDI: HUM-018). Miembro del proyecto de investigación de I+D (Excelencia) del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades: Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una orientación filosófica. Configuración teórica y metodológica (DICIOR).

