

HEIDEGGER: UNA GEOPOLÍTICA DEL GEIST

MARCOS GARCÍA DE LA HUERTA

En su libro sobre Heidegger, *Filosofía a destiempo*, Carla Cordua escribe: “no acierto a encontrar en sus escritos filosóficos ni indicios de un programa suyo de acción política como lo tuvieron Marx, Maquiavelo y quizás Platón”.¹

En efecto, Heidegger no desarrolla una “filosofía política” y ni siquiera llama a la política por su nombre. Es una inhibición que no alcanza sólo al hablar político en tanto “habladuría”, discurso verborreico o embustero - Kant ya hablaba del “fraseo político”, siguiendo una tradición que inició Platón, para quien la opinión pública era solo una forma de no verdad. Heidegger rehuye el término “política” por tratarse de algo inesencial y en sí mismo engañoso. En *Ser y Tiempo* lo público, el discurso político y la opinión en general, son modos “caídos” del habla (*Rede*) y serían justamente, “habladurías” (*Gerede*).

Sin embargo, Heidegger se involucró en política, desde luego al aceptar el rectorado en Friburgo, en el momento que Hitler acababa de asumir el poder. Y no lo hizo solo como adherente a su régimen y al Partido oficial. De hecho expresó diferencias con la ideología nacionalsocialista, en particular con el naturalismo y el biologismo, pero al mismo tiempo afirmó que ese movimiento contenía una “verdad interna”. De modo que la interrogación sobre su compromiso debe arrojar luz también sobre su pensamiento, al margen de que los actos tengan por sí mismos un poder revelador. En todo caso, si el asunto se limitara a su actuación funcionaria y a su adhesión al régimen, el tema habría dado para un par de capítulos de su biografía o a lo sumo para algún comentario reprobatorio. El mismo ha rebatido, por demás, que su actuación respondiera a

¹ *Filosofía a destiempo* Universidad Nacional Andrés Bello, Santiago 1999, p. 111.

una motivación banal, pero ha contribuido al mismo tiempo a atizar la discusión con aclaraciones y desmentidos que, como ha demostrado la historiografía posterior, eran medias verdades o simples coartadas.

Entre los reproches más reiterado se cuenta, naturalmente, el silencio que mantuvo sobre los hechos, en particular sobre esos "excesos" de la política, que la legislación reciente tipifica como "crímenes de Estado" o "crímenes contra la humanidad". Otros autores han sido más explícitos, llegando en ciertos casos a justificarlos, sin haber concitado críticas similares. Sartre, sin ir más lejos, escribió: "un régimen revolucionario debe librarse de cierto número de individuos que lo amenazan, y no veo otro medio que no sea la muerte". Hegel, aludiendo a quienes juzgaban las guerras napoleónicas haciendo el balance de la sangre derramada, acota que esa historia es buena para contarla en los conventos de las monjas.

Guardando las debidas distancias, es desconcertante el casi total mutismo que Heidegger mantuvo después de la guerra. Pudo muy bien haber aprovechado la ocasión que le brindaba la pregunta de Jean Beaufret recién concluido el conflicto, para desmarcarse de sus acusadores. En lugar de eso, a la pregunta: "¿Cómo devolver un sentido a la palabra humanismo?", responde en lo esencial: el humanismo supone una concepción del *homo humanus* tributaria del *homo romanus*; y de lo que se trata es de sobrepasar la tradición romana y sus herederas la metafísica cristiano-latina y la moderno-cartesiana, con vistas a fundar un pensamiento más originario, asociado a los comienzos griegos.

Más fácil aún le habría resultado deslizar una palabra sobre el holocausto. Pero hay que bucear mucho para hallar siquiera una alusión suya al tema. La única que hizo es peor que el silencio. Dice así: "la agricultura mecanizada es ahora una industria alimentaria motorizada, en cuanto a su esencia la misma cosa que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y los campos de exterminio, la misma cosa que el bloqueo y la reducción de países por el hambre, la misma cosa que la fabricación de bombas de hidrógeno".²

El equiparar el holocausto con el bloqueo y la Bomba se puede explicar porque Heidegger piensa la historia como historia del ser, *Seingeschichtlich*, y supone un principio o esencia epocal, que es un referente mayor del conjunto de prácticas humano históricas, una suerte de *a priori* de la acción en general. Esta constelación epocal, que signa un

² Citado por Otto Pöggeler *Die Technik und die Kehre* Neske 1962; y en Wolfgang Schirmacher *Technik und Gelassenheit*. Karl Alber, Friburgo, 1984.

estado del mundo no es otro en el presente, que la técnica moderna: en ella culmina la historia de la metafísica.

Por gruesa y reductiva que resulte esta identificación en el texto sobre la agricultura, éste apunta, lo mismo que la *Carta sobre el humanismo*, a lo siguiente: una negación del nazismo en nombre del humanismo, de los derechos humanos, incluso de la democracia liberal, resulta ilusoria, porque implica una recaída en la metafísica subjetivista y una regresión nihilista. De modo que si la historia de la metafísica está efectivamente agotada, el hombre moderno tendrá que seguir hollando en el vacío de la tierra devastada, mientras no abra y prepare una nueva edad de la presencia. El humanismo no es una solución *filosófica* eficaz, porque no se hace cargo de ese poder determinante de historia que representa la técnico-ciencia moderna.

Heidegger no recurrió, pues, al argumento fácil, humanista o moral, porque está en juego en su lectura del presente y en su compromiso político, una apuesta filosófica fundamental. Por eso puede también afirmar: "las guerras mundiales no han decidido nada"; "Rusia y América son lo mismo"; el internacionalismo no supera el nacionalismo sino lo amplifica y extiende; no es seguro que la democracia sea un sistema adecuado para encarar al nihilismo; en fin, el movimiento nacionalsocialista contiene una "verdad y grandeza interna", referente al planetarismo técnico y a la elevación del trabajo a rango metafísico.

Parece pertinente, en consecuencia, preguntar a qué exactamente adhirió Heidegger. Porque su aproximación a la política remite a un plano supuestamente más verdadero, como si ella adquiriese realidad por procuración, a través de un pensar más esencial. En rigor, y puesto que la política "no es un término heideggeriano", como dice Lacoue-Labarthe, él no habla de política a menos que lo haga a propósito de otra cosa: de "la cuestión fundamental de la filosofía", justamente, a propósito de "la cuestión del ser". ¿Quiere decir, entonces, que habla filosóficamente de la política sin tener lo que se llama una filosofía política?

No piensa políticamente la política: es claro; la vierte en otro registro para investirla de la verdad de la que ella misma adolece. En esto quizá pueda advertirse algún aire de familia con el nacionalsocialismo, que se pretendía "nacional" y "apolítico" y repudiaba la política de los políticos. Por su parte, Heidegger niega la verdad de la ideología oficial y negaría también la verdad de la política. Para él, la política no tiene por sí misma una esencia política y no puede ser cabalmente comprendida por una

ciencia política o una politología. Determinar la esencia no política de lo político tampoco sería asunto de los políticos.

Algo similar se reitera cuando afirma una esencia no técnica de la técnica, que no compete a los técnicos. Y otro tanto cuando sostiene que "la ciencia no piensa", pues también apunta con eso a la "diferencia ontológica". Para Heidegger se trata, en efecto, de preparar un pensar más originario, no "óntico" ni metafísico-teorético, no ético o estético; tampoco analítico-lingüístico - a pesar de ver el lenguaje como el verdadero *organon* de la filosofía -, y desde luego no político, a pesar de ver a Alemania como el *Centro* histórico-espiritual de Occidente; y a pesar de que este *Centro* es, como veremos, el pivote que articula la "cuestión del ser" con la "historia universal de la tierra".

Pero si la política no tiene entidad propia, su determinación le ha de venir desde fuera, desde la economía, la religión, la filosofía o el derecho en el mejor caso. Volveremos sobre esto.

Recordando su actuación como rector, y a modo de explicación de su intervención política, Heidegger señala: "Yo estaba aún preocupado (en 1933) por las preguntas desarrolladas en *Ser y tiempo* (1927) y en los escritos y conferencias de los años siguientes, *preguntas fundamentales del pensamiento, que atañen mediatamente* también a los problemas nacionales y sociales."³

En efecto, *Ser y tiempo* plantea el problema de la historicidad o del "gestarse histórico"; la cuestión de cómo adviene al mundo lo nuevo y promisorio o "lo salvador", como dirá más tarde. "Historia" no es aquí el objeto de un saber positivo que imponga sus métodos y modos de pensar, sino lo que descubre una existencia o "ser-ahí", que se comprende a sí mismo y aclara con ello la situación del caso. Siempre es un "ser-ahí" o *Dasein* singular que, en su "estado de resuelto", precursa la posibilidad extrema de su propia muerte, y logra así un acceso privilegiado a "la verdad de la situación". La planta y el animal, no pueden comprender nada. El colectivo, aunque es un "ser abierto" o capaz de comprender, tiene "la forma de ser del uno", convencional o carente de autonomía y responsabilidad.⁴ La esfera pública (*Öffentlichkeit*), es una forma "caída" de ser en relación al modo auténtico o propio (*eigentlich*) del *Dasein*. La opinión pública tiene una referencia con la verdad, pero negativa: no comprende nada propiamente o lo comprende todo defectuosamente.

³ Entrevista de *Der Spiegel*.

⁴ *Ser y Tiempo*, parágrafo 34 p. 186 (*Sein und Zeit* 34,186).

"La esfera pública lo oscurece todo y hace pasar lo así encubierto por lo conocido y accesible a todos."⁵

El único punto de partida de la historicidad de la historia es, pues, la existencia propia. Sólo el descubrimiento del "destino individual abre al par el 'destino colectivo'" o del pueblo.⁶

Este argumento presenta dos dificultades fundamentales. La primera, es la de pasar de la autocomprensión o esclarecimiento de la existencia propia a la comprensión de la historia y de la situación del colectivo. Falta una *mediación* entre este *Dasein*, que "en cada caso es el de cada cual" y el "*Dasein* del pueblo". No parece posible, en consecuencia, con la sola ayuda del concepto de "historicidad" acceder a la comprensión de lo público y construir algo más que una historia "propia".

La segunda dificultad se refiere a la neutralidad política de los conceptos de la analítica. La "resolución", el "destino", la "existencia propia" o "auténtica", el "elegirse su héroe" son indeterminados: no dicen nada sobre los contenidos de los actos. De modo que esa neutralidad puede ser un arma de doble filo a la hora de las decisiones, pues no procura criterios para distinguir las figuras históricas del *advenimiento*. Igual se puede dar la bienvenida a un egócrata "resuelto" que al "fundador de Estado". Ambas dificultades apuntan a lo siguiente: en la analítica se sobreentiende una apoliticidad ontológica y no solo metodológica, como sería el caso, por ejemplo, en Hobbes, Rousseau y en los teóricos del liberalismo, que piensan una "naturaleza" apolítica del hombre o un "estado de naturaleza" apolítico, con vistas a entender mejor la índole de la politicidad, de la vida en común.

No hay nada equivalente en Heidegger a este recurso de los teóricos del liberalismo. Lo que él llamará más tarde su "error" o la "gran tontería", (*die grosse Dumbheit*), deriva de esto mismo. Este reconocimiento, en todo caso, es insuficiente: sugiere que se trató de una simple equivocación fruto de su inexperiencia y que en nada compromete su pensamiento. La apuesta política tiene, sin embargo, estrecha relación con esa idea mesiánica de la historia, que hace *epoché* del espacio público y de las relaciones de poder, que suspende, en una palabra, la realidad de la *polis*. Lo que Heidegger llama "el ser con otros" (*mitsein*), se refiere a las

⁵ ST 27, p. 144 (*SuZ* 27, p. 127).

⁶ ST 74, p. 412ss (*SuZ* 74, p. 382ss).

relaciones interpersonales en el orden privado, no al espacio abierto del ágora, a lo público como tal.⁷

La deconstrucción del "concepto vulgar del tiempo", al margen de mostrar la raigambre de la teoría lineal del tiempo en la temporalidad que nosotros somos, se puede asociar con esto mismo. Pues un mundo compartido, aunque esté escindido entre amigos y enemigos, como piensa Carl Schmitt la esencia de lo político, supone un sentido común del tiempo o un tiempo común de los opuestos. Un mundo de la *pluralidad*, dirá Hannah Arendt: son *los* hombres, no *el* hombre en singular el sujeto de la *polis*. Es decir, que las opiniones no solo representan juicios *carentes* de verdad sino prejuicios *dotados* de significación práctica, precisamente porque son compartidos. No poseen solo una función de conocimiento sino una función de realidad: son constituyentes del colectivo. La verdad de los prejuicios, si cabe alguna en ellos, resulta de un trabajo de desbrozamiento, como el del escultor en la piedra o como el de la mayéutica socrática sobre las opiniones.

El ágora griega es, justamente, el sitio donde los hombres se reúnen para discutir los asuntos de interés de la ciudad. De modo que lo público estaba asociado al *lugar común*, al *sitio* donde los asuntos humanos adquieren plena validez. La idea de descubrir la verdad contenida en las opiniones, circunscribe, por otra parte, la labor del filósofo, que no tiene la función de gobernar la ciudad sino hacer más reflexivos a los hombres, sin pretender revelarles ninguna verdad celeste.

Aparentemente, Heidegger advirtió la dificultad que plantea *Ser y tiempo* en relación a lo público. Las reservas que manifiesta en los años inmediatamente siguientes a la publicación del libro, así parecen indicarlo. En 1928, en carta a Jaspers, expresa la distancia que se le ha creado con la obra: "Ni siquiera pienso ya que escribí un libro con ese nombre."⁸ A partir de 1930, en cartas a Elisabeth Blochmann y al mismo Jaspers, se refiere a la necesidad de un "nuevo comienzo" de su filosofar. Una disposición análoga muestra poco después: "sólo puede llegar a perdurar realmente la filosofía que es en verdad filosofía de su tiempo, es

⁷ Sartre para salvar esa dificultad acuñó un "ser para los otros". Hannah Arendt acentúa el "entre los hombres", tal vez en oposición con "el "entre" que se interpone entre los dioses y los hombres" de Heidegger. (En *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1937). Arendt *Qué es la política?* Paidós, Barcelona 1997).

⁸ Carta a Jaspers del 24 de septiembre de 1928 *BwH* p. 103

decir, la que se adueña de su tiempo."⁹ "Ser libre, ser liberador es cooperar en la historia."¹⁰

Querer liberar el pensamiento de su confinamiento en el *ego* y de la exclusiva dignidad del saber teórico, es un propósito enteramente conforme con una idea conductora de la analítica: "ser en el mundo" implica, en efecto, devolver al *Lebenswelt*, al mundo común, la validez que le había suspendido el método de las certezas. Esta exigencia de devolver a la filosofía un lugar en lo abierto, continuará planteándose para Heidegger, como veremos. De modo que, a la luz de sus confesiones, se puede hacer otra lectura del pasaje citado antes: "yo estaba preocupado aún por las preguntas de *Ser y tiempo...*, preguntas fundamentales del pensamiento, que atañen mediatamente a los problemas nacionales y sociales", etc.

Que las preguntas filosóficas *mediatamente* atañan a problemas sociales y políticos, no es una particularidad de *Ser y tiempo*. En cambio, en vista de las preocupaciones que ahora manifiesta el filósofo, adquiere mayor importancia que esa obra se mantenga en un plano descriptivo o, al menos, al margen de cualquier afán de lograr resonancia práctica. Para eso sería preciso el "nuevo comienzo", porque las preguntas filosóficas se asocian solo "mediatamente con los problemas nacionales". Faltaría, pues, la realización de la filosofía en un "gestarse histórico" concreto; y faltaría el "*Dasein* resuelto que abra la situación del caso". Hasta 1932, la "apertura" no está ahí, no es "capaz de ser ahí" (1934). Es preciso un acontecimiento revelador: un *Ereignis*.

El propósito de "cooperar en la historia", de "adueñarse de su tiempo", se reitera de otra manera en 1933 en la exigencia de desligarse de "un pensar sin suelo ni poder" o, como dirá a propósito de la obra de arte, de "poner en obra la verdad".¹¹

El "poner en obra", es en cierto modo inherente a la idea heideggeriana de *mundo*. El concepto moderno-cartesiano de mundo como re-presentación, en cambio, supone que el mundo es algo dado, una facticidad frente al sujeto, que éste re-produce como *imagen*. Pero el mundo no tiene un ser prefigurado, "objetivo". Está surgiendo inagotablemente y recreándose, no como resultado de una acción deliberada,

⁹ Citado por Rüdiger Safranski *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo* Tusquets editores, Barcelona 1997, p. 252.

¹⁰ *Gesamelte Ausgabe* vol. 34 p. 85. (GA 34,85)

¹¹ *El origen de la obra de arte en Holzwege* Klostermann Frankfurt 1957.

sino como consecuencia del modo de ser de la realidad humana, que procesa la experiencia y redefine el mundo sobre la marcha a cada paso. La planta, el animal no pueden poner en obra nada porque no comprenden nada. Ser comprensor y ser capaz de realizar, son equivalentes. La pura representación, en cambio, sería un modo insuficiente de conocimiento porque mediatiza la presencia y la circunscribe al sujeto.

Este concepto de mundo como lugar abierto surgiendo inagotable, se contrapone al mundo suspendido del método fenomenológico. En la búsqueda de la certeza, éste revoca la validez del mundo común, para crear un espacio de idealidades o esencias puras. La idea de un "ser en el mundo" repone el mundo suspendido; lo postula como consustancial a la realidad humana. Carla Cordua sostiene al respecto: "la ortodoxia fenomenológica de Heidegger resulta insostenible". "Nunca fue de verdad un fenomenólogo."¹² Esto se puede entender en el sentido que un "ser en el mundo" es la afirmación flagrante de la validez del mundo. El carácter puramente descriptivo que quiere mantener *Ser y tiempo* indica, sin embargo, que la esencial mundanidad de la existencia conserva como referente la autopercepción. El mundo así recuperado resulta de una suspensión de la suspensión de la validez del mundo, una suerte de *epoché* en segundo grado, que no restaura más que un mundo autorreferido, egoico. Podría decirse, en consecuencia, que Heidegger no fue un fenomenólogo porque corta el cordón umbilical con la matriz filosófica de la fenomenología y parte ya a la descubierta del mundo, pero sigue nutriéndose del método y acaso del prurito de la "ciencia estricta". El mundo rescatado tras esa doble suspensión no es el mundo común o *Lebenswelt*; es un mundo con una impronta autística, virtualmente autocrática.

Antes de ingresar al círculo de Husserl y al cargo de profesor, en buena medida al amparo de su maestro, Heidegger se cobijó en sus años de estudiante en los círculos católicos, obteniendo una beca y un pase para continuar sus estudios como seminarista. En este caso, también puede decirse que fue y no fue un religioso de carta cabal, al menos fue un católico de pronóstico reservado. El punto merece atención, porque muestra un rasgo singular de las militancias de Heidegger. Más tarde será y no será nacional-socialista: a los ojos de los ideólogos de tomo y lomo, sería uno "políticamente incorrecto". Y a sus propios ojos, él sería el único auténtico, porque los otros traicionaron su *verdad interna*. El cali-

¹² Carla Cordua *Filosofía...* Op. cit p. 53.

ficaría de "sicología moralizante" un alcance de este tipo y me temo que tendría cierta razón. El compromiso político indica, en todo caso, algo más que un síndrome o la moral de la máscara. No acredita tampoco a nadie el acomodarse a escuelas, capillas o partidos, pero, si no se quiere despertar suspicacias, conviene guardar las distancias. Y la crítica de la metafísica del sujeto no se completa con la sustitución de la conciencia: el "ser-ahí" tendría que *curarse* también de la historia "propia" y de la política egócrata.

De la existencia propia a la política impropia

Heidegger plantea, pues, la exigencia de "cooperar en la historia" y de procurar un "suelo" al pensar, en el momento en que irrumpe en Alemania un "nuevo comienzo", un *Aufbruch*, que él ve como la puesta en marcha de una revolución, la posibilidad de "un vuelco total de la existencia alemana". Es decir, por fin, una política no política, un acontecer de la verdad que reitera posibilidades heredadas, que exige "resolución" y "fidelidad" a su envite. Es la ocasión también para Heidegger, de "elegirse su héroe".¹³ Este instante marca el tránsito desde la historia a la política, un paso provocado por un *acontecimiento*, que en la economía interna del proyecto de una ontología del "ser en el mundo" significa su suspensión. Es el término de la interdicción de la política, el fin de la *epoché* de la ciudad. El "pueblo metafísico" de Occidente ha de retomar el otro cabo del hilo de Ariadna, el del origen griego, y recuperar su *ethos* trágico en un pensar de cara a la *polis*. La pasión con que Heidegger abrazó la política en el breve período de su actuación, se puede leer, en efecto, como un arreglo de cuentas con la fenomenología, con la metafísica subjetivista y con la tradición de la filosofía en general, con vistas a procurar al "pensar" un lugar en lo abierto, tras veinticinco siglos de "oscurecimiento del mundo". Esta relación interna entre la verdad y el acontecer, el *Ereignis*, está en el origen de la omisión de lo político en el Heidegger de la analítica.¹⁴

La breve incursión pública del filósofo se cumple en el ámbito universitario y representa la respuesta *de facto* a un problema no resuelto en su pensamiento: el paso desde "la pregunta por el ser" -la pregunta

¹³ ST 74 p. 416 (*SuZ* 74,p. 385).

¹⁴ Heidegger venía reelaborando desde 1924, a través de los griegos, la correlación entre la comprensión y el acontecimiento, lo que llama el *Ereignis* o acontecer de la verdad. (Ver C. Cordua op. cit. p. 88n)

para la que no hay respuesta- a las "cuestiones nacionales y sociales", que son las respuestas para la que no hay pregunta. Porque la política no tiene lugar en la ontología fundamental: la existencia "propia" transita, sin solución de continuidad, a la política "impropia".

La disertación que pronuncia Heidegger al asumir el cargo de rector en Friburgo se conoce como el *Discurso rectoral*. Su título original es "Autoafirmación de la universidad alemana". No es solo una conferencia de filosofía, aunque toda una tradición de reflexión sobre la universidad, está aquí presente: Kant, Hegel, Humboldt y sobre todo Schelling. Al lector desprevenido le puede parecer un sermón arrogante, una arenga alucinada, acaso una proclama demagógica. Es de un género fronterizo entre el manifiesto y la exposición docta, dentro del estilo y lenguaje grandilocuente de la propaganda oficial. El *Discurso* es, por otra parte, un *acto filosófico* en el que a la adhesión personal al régimen recién instaurado, se suma una apuesta por el destino del pueblo alemán y una exhortación al estudiantado al alistamiento en la renovación de Alemania. Heidegger empeña en ello su autoridad intelectual e institucional de rector, y moviliza con cierta incontinencia, sin duda, conceptos fundamentales de su filosofía. Quiere incluso dar la impresión de una coincidencia profunda de su pensamiento con lo que "está en marcha". De hecho, este *Discurso* es el envión inicial para poner a la Universidad de Friburgo en la ruta nacionalsocialista. Heidegger abominaba del *establishment* universitario en el que veía una muestra del estado de postración de Alemania. De modo que no tuvo el menor remilgo en arremeter contra su ordenamiento y contra "la tan pregonada libertad académica". "No es mucho lo que puede echarse a perder (en la universidad), escribe. Pues ahí ya no hay nada; desde hace tiempo ya no es un mundo concentrado en sí, capaz de actuación y dirección. Una coacción a la reflexión, aunque haya desaciertos, no puede ser sino una bendición."¹⁵

El filósofo apela en su llamado, en un estilo por momentos oracular, a una *misión espiritual* de la universidad y al *destino* del pueblo alemán, ligado a esa misión. El *espíritu* irrumpe aquí con un protagonismo estelar, procurando una caución "espiritual" a la *Realpolitik*. Como ha advertido Derrida, Heidegger no pone ahora esa palabra entre comillas, con la precaución y distancia con que la invocaba en otras ocasiones y según corresponde a un concepto que usan otros. Lo asume ahora como propio y reclama su protagonismo: el espíritu se presenta en persona, al

desnudo y descomillado.¹⁶ Porque la política reviste esta vez una verdad que nunca le reconoció antes ni le reconocerá después, cuando Alemania deje de ser "sujeto de la amenaza" y pase a ser "objeto de la amenaza" nihilista. El espíritu comparece en la acción del *Reich* de cuerpo presente como nunca lo hará después: "las guerras mundiales no decidieron nada"; "Rusia y América son lo mismo"; "los vientos materialistas soplan del Este y del Oeste", etc.

Se trata en cierto modo de una anexión "espiritual" de la política; lo que plantea de nuevo la pregunta por una esencia no política de lo político. De hecho la política es colonizada a menudo por la economía, la religión, las ciencias de la administración y también por la filosofía, como en este caso. Cuando se la economiza, fideíza, juridiza o filosofiza, pierde entidad propia. Sin embargo, Heidegger no siempre coloniza la política para desrealizarla y privarla de verdad. También la coloniza espiritualmente para potenciarla y procurarle la verdad de la que ella adolece, como en este caso.

Habría, pues, una doble operación en relación a la política: omitida y vaciada inicialmente de verdad, es investida luego de una verdad superlativa, que no es suya, sin embargo, que se la presta el espíritu, para hacer posible este tránsito desde la filosofía a la historia y a la política. El *Discurso rectoral* "se cura", en este aspecto, del "pensar sin suelo", es decir, sin ciudad, sin adscripción nacional, sin presencia práctica; pero lo hace a expensas del proyecto de un pensar postmetafísico. Al primer momento de repliegue político, sigue una contraofensiva en que lo político omitido-ignorado toma desquite y se expresa en el decisionismo del *Discurso Rectoral*. Por último, habrá una suerte de re-sublimación de lo político, que se expresa en el planetarismo y la conversión de la política en "técnica", en "administración de la carencia", expresión del nihilismo.

La afirmación: "Heidegger no tiene filosofía política" se puede, en consecuencia, dar vuelta: esencializa la política y politiza el espíritu. Esta espiritualización de la política tiene como contraefecto inevitable, la politización de la filosofía. Dicho heideggerianamente: la historia del ser exige querer y poder sobrepasar la metafísica concluida; requiere de una voluntad o *decisión* sapiente. El nacionalsocialismo iría en esa dirección y por eso sería un despertar o un nuevo comienzo, un *Aufbruch*, la posibilidad de sobrepasar el nihilismo: en eso consiste en último término la "revolución" en el *Centro*.

¹⁵ En carta a Elisabeth Blochmann 30 de marzo de 1933 (*BwHB* p. 61).

¹⁶ Jacques Derrida *De l'esprit. Heidegger et la question*. Galilée, Paris 1987.

Autoafirmación y revolución alemana

La "Revolución alemana", a diferencia de la francesa, no se cumple en la esfera política sino en la espiritual y requiere de una conducción espiritual (*geistige Führerschaft*). Asumir la rectoría significa querer la esencia de la universidad alemana, querer la esencia del saber. Esta afirmación de la esencia es posible "cuando ante todo y en todo tiempo los conductores mismos son conducidos (*wenn zuvorst und jederzeit die Führer selbst Geführte sind*).

Entre esta "Revolución" y "la cuestión de la filosofía" hay -o ha de haber- una afinidad o correspondencia. Hegel había hablado de "conciliación del cielo y de la tierra", refiriéndose a la Revolución francesa, que significaba la realización moderna de la libertad, y la culminación racional de la historia universal. Pero Heidegger, al afirmar la esencia del saber a través de la *Autoafirmación de la universidad alemana*, contrapone una misión espiritual del pueblo alemán a la Revolución política, liberal y republicanista.

Cuando advierte más tarde, en *Introducción a la metafísica*, que "nos falta saber hasta qué punto la pregunta ontológica... tiene interior correspondencia con la historia universal de la tierra", Heidegger admite que nos falta una filosofía de la historia o más bien un pensar que realice la esencia de la *polis*, porque la filosofía de la historia solo se ocupa del pasado y "no hace profecías", no hace apuestas sobre el porvenir.

La *Autoafirmación de la universidad* intentaba remediar esta carencia, al concebir la universidad como una suerte de réplica de la *polis*, en tanto sea capaz de realizar la esencia originaria del saber y de constituirse en el sitio del adviento, en el lugar desde donde el *Dasein* moderno llega a ser capaz de historia o se hace "capaz de ser-ahí". La "autoafirmación" es de la universidad alemana, en tanto este pueblo ha de asumir su destino espiritual, reiterando el sentido de la ciencia griega. "Nosotros aquí queremos re-ganar para nuestra existencia dos propiedades preeminentes de la esencia griega originaria de la ciencia". "Pero ¿qué es la *theoría* para los griegos? Se dice: la contemplación pura... Esta actitud contemplativa debe, apelando a los griegos, suceder *por mor* de sí misma. Pero esta apelación no es legítima. Pues, primero, la "teoría" no sucede *por mor* de sí misma, sino solamente en la pasión de acercarse al ente como tal y de permanecer bajo su asedio".

El *Discurso* concluye con una cita de Platón, sobre la "majestad y grandeza" de la irrupción del pueblo y del cumplimiento de su misión histórica a través de un querer la esencia del saber en su universidad y en su Estado. "Nosotros queremos que nuestro pueblo cumpla su misión histórica...Nosotros *nos* queremos". En este querer-se consiste la "autoafirmación": es la auto-creación de Alemania desde sí misma. Es decir, la acuñación del ser alemán, y así la caracteriza también Schelling. Heidegger lo cita en sus lecciones de 1936: "Autoafirmación: querer-se uno mismo" (p.298). La "autoafirmación" (*Selbstbejahung*) es uno de los predicados del ser, según Schelling.

La palabra reaparece en *Introducción a la metafísica*: "La gran época de la existencia griega fue una *autoafirmación* creadora, cumplida dentro de la turbulencia de estas dos fuerzas opuestas, del ser y la apariencia."¹⁷ La unidad y conflicto entre ser y apariencia se expresó vigorosamente en el pensamiento griego presocrático, en la época de la tragedia y de la poesía. Esa misma oposición aparece en *Edipo rey* de Sófocles, que Heidegger interpreta como la tragedia de la apariencia, justamente.

La "autoafirmación" es la respuesta político-espiritual a la pérdida moderno-nihilista -léase liberal-burguesa-, de la esencia del saber y su relación originaria con lo trágico. "El saber es por demás impotente pues hay la necesidad". Heidegger cita esta palabra que Esquilo pone en boca de Prometeo, con dos propósitos: recordar el riesgo de fracaso que acecha a todo genuino saber y reafirmar este destino trágico del saber como un acontecimiento inaugural de la verdad que surge en la poesía: "Entre los griegos circulaba el viejo decir, que Prometeo fue el primer filósofo". Hay, como se ve, un doble referente mimético y agonístico en el pensamiento de Heidegger: mimético en relación a los orígenes griegos y agonístico respecto a lo moderno en general y a lo francés en particular.

En síntesis: 1. La espiritualización de la política quebranta el proyecto inicial y representa una *recaída* en la metafísica previamente desautorizada en *Ser y tiempo*. La admisión de que "nos falta la visión" de la correspondencia con la "historia universal de la tierra", es en cierto modo un reconocimiento de que el "error", tiene una segunda lectura "esencial". Pues se trata de un renuncio que alcanza al proyecto fundamental de inaugurar un *pensar* postmetafísico.

¹⁷ IM, op. cit. p. 144.

2. La contestación de la competencia de los dirigentes no avanza nada en este aspecto: era gente "demasiado indigente en cuanto al pensar". Seguro; pero hay un paralelismo turbador entre estas palabras descalificadoras y las de Platón al revisar su apuesta en favor del tirano de Siracusa. También él se lamentaba de que Dionisio fuera "un hombre de espíritu pequeño".

La asociación no es antojadiza: cuando realiza su "explicación con el nacional-socialismo", Heidegger aclara el sentido del "gobierno de los filósofos".¹⁸ "Esto no significa que los profesores de filosofía deban asumir la conducción de los asuntos de Estado, sino: los modos de comportamiento fundamentales que portan y determinan el ser común (*Gemeinwesen*) han de basarse en el saber esencial."¹⁹

El *Discurso rectoral* no afirmaba otra cosa: "en todo tiempo los conductores mismos son conducidos (*die Führer selbst Geführte sind*)". Asumir la rectoría es asumir la conducción espiritual de "la más alta escuela" de Alemania. La misma palabra *Führer* puede traducir la *archein* griega, que se refiere tanto a comenzar como a dominar. *Führer* es quien comienza o principia y el que domina o conduce. El título de la *Introducción a la metafísica* continúa con la paráfrasis: juega con la *Führung* y su evocación de *Führer*. "Introducción" en alemán es *Einführung*.

La conducción, *Führung*, como la *basileía* platónica, tiene en vista la ciudad. La fundación de la Academia respondió en parte a la esperanza de Platón de que la filosofía llegue a incidir en las decisiones políticas. Aunque lo que ha predominado en nuestra idea de la academia y de la libertad académica es lo inverso: la apoliticidad o neutralidad política, algo que los griegos no tenían en gran aprecio.

El orden trinitario de las obligaciones expuesto en el *Discurso* - servicio al trabajo, a las armas y al saber-, reproduce los tres niveles del alma ordenada en la *República* platónica: la facultad del apetito corresponde al estrato de los trabajadores; el valor a los guerreros y la sabiduría a los sabios gobernantes o conductores. Los tres servicios, al trabajo, a las armas y al saber son otros tantos compromisos que Heidegger afirma en la pequeña *polis* de Friburgo y reclama del estudiantado alemán.

3. Las reservas frente a la ideología corriente tampoco son un avance en el pensar post-metafísico. Al revés: la descalificación de la ideología

¹⁸ *República* V, 473.

¹⁹ *Nietzsche* I, 194.

vulgar es complementaria de la espiritualización de la política. De no reconocer una "verdad interna", el compromiso mismo sería un renuncio, en el sentido corriente: un acto de oportunismo, de capitulación ante el poder. Pero al atribuírsela se instaura un nacionalsocialismo espiritual que, a diferencia del histórico, no sabe de derrotas ni de experiencias cruciales. Su "verdad" no está sujeta a prueba y por ende, se vuelve invulnerable y virtualmente imperecedera.

Universidad de Chile