

Stoa

Vol. 4, no. 8, 2013, pp. 75-89

ISSN 2007-1868

“LA VERDAD ES AQUELLO QUE SIRVE AL PUEBLO”. UNA
APROXIMACIÓN AL SIGNIFICADO ONTOLÓGICO Y AL
SENTIDO POLÍTICO DE LA IDEA DE *COMUNIDAD DEL
PUEBLO* EN LA FILOSOFÍA DE MARTIN HEIDEGGER

MIGUEL MORUECO ROMERA

Universidad Autónoma de Madrid

miguelmromera@gmail.com

RESUMEN: En el presente trabajo tratamos de explicitar cómo debería entenderse la aparición de la idea de *comunidad del pueblo* (*Volksgemeinschaft*) o de *pueblo* (*Volk*) en la filosofía heideggeriana y qué significados ontológico y político recibe de un modo explícito o latente.

PALABRAS CLAVE: Heidegger · comunidad · ontología · ser · temporalidad

ABSTRACT: In this paper we try to explain how it should be understood the emergence of the idea of *community of the people* (*Volksgemeinschaft*) or *people* (*Volk*) in Heidegger's philosophy and what ontological and political meanings receives an explicit or latent.

KEYWORDS: Heidegger · community · ontology · being · temporality

Rüdiger Safranski, en *Un maestro de Alemania*, afirma que Heidegger

logra de nuevo la libre movilidad de su pensamiento cuando ya no quiere colaborar con la obra de arte conjunta de la comunidad del pueblo sino que se dirige de nuevo a las obras de arte y de filosofía. En tales obras, Heidegger podía 'leer' mejor que en la realidad política. Él solo se encontraba en casa estando con la filosofía y con una realidad erigida filosóficamente. Fue una exigencia excesiva a sí mismo el hecho de 'adherirse' al movimiento revolucionario en el plano de una política real. Heidegger pronto volverá a retirarse a los cuarteles del pensamiento filosófico que, comparativamente, son más seguros (1999, p. 309).

Esta bienintencionada pero errónea interpretación de Safranski se basa en lo que llama Emmanuel Faye la “ceguera temporal” de Heidegger. Cesar Moreno, en su ensayo de interpretación de *El origen de la obra de arte* llamado *Última palabra del origen*, afirma que

quizás lo que en el fondo buscaba aquel afán de Heidegger para vincular obra de arte y pueblo era, aparte de apoyar circunstancialmente una ideología —nacionalsocialista en aquel momento—, que la obra procediese de una comunidad (un nosotros primordial).

De este modo tanto Safranski como Moreno coinciden en calificar el compromiso heideggeriano con el régimen del Tercer Reich como coyuntural o circunstancial si no anecdótico. Habría que preguntarse qué hay en el pensamiento heideggeriano, al menos el tramo del camino del pensar de los años 20 y 30, que le permite decidirse e involucrarse con el nacionalsocialismo.

En su discurso inaugural para la “Gran Exposición de Arte alemán” de 1937 habla el Führer así:

He llegado a la definitiva e inalterable decisión de hacer limpieza al igual que lo he hecho en el terreno de la confusión política [...] liberar a la vida artística alemana de la charlatanería [...] las obras de arte que no pueden ser comprendidas por sí mismas sino que para justificar su existencia necesitan de altisonantes instrucciones para su uso dejarán de existir en el pueblo alemán.

En Heidegger habría una motivación, a la hora de abordar el problema del arte, que mantendría ciertas afinidades estructurales a la voluntad del Führer anteriormente expuesta. Heidegger, señala César Moreno, pretende liberar al arte de la estética, “atrapada por la maraña de las vivencias, el gusto, la belleza, los propios artistas, los espectadores, la industria cultural. . .” (2006).

La obra de arte, para Heidegger, no es ni un objeto ni depende de subjetividad alguna para alcanzar la condición artística. Lo que pasa en la obra de arte es un hacer patente los entes, lo que son y cómo son. En la obra acontece la verdad del ser, estableciendo un mundo y manteniendo abierto lo abierto del mundo. La obra de arte ya no tiene atributos que soportar —no es un ente a la mano (utensilio/

instrumento) ni un ente ante los ojos (objeto/cosa)— quedando libre atraer mundo y extraer tierra.

La obra de arte, si es tal, se sostiene por sí misma. Heidegger puede afirmar así:

En el gran arte, que es del único que estamos tratando aquí, el artista queda reducido a algo indiferente frente a la obra, casi a un simple puente hacia el surgimiento de la obra que se destruye a sí mismo con la creación (2003, p. 33).

La creación artística acontece, según nuestro hombre, en la soledad de seres singulares y únicos, y gracias a ellos se lleva a decisión la verdad de la existencia histórica de un pueblo. Félix Duque señala al respecto que Heidegger

exigirá que toda obra de creación manifieste el “tachón” de su originario inacabamiento, de su íntimo fracaso, no por haber llegado a nosotros en ruinas sino porque el arte y el pensamiento son faenas intrínsecamente ruinosas, fallidas conscientemente en su esfuerzo en preguntar [...] el resto irreductible, la retracción del ser en lo ente al dejar que éste aparezca (2003, p.48).

La obra de arte pertenece al entre de Tierra y Mundo, a la intimidad de su copertenencia. De este modo, en el combate de Mundo y Tierra se conquista su unidad, en tanto que un Mundo se abre, la Tierra se alza. Para Heidegger:

la verdad como combate sólo se establece en un ente que hay que ‘traer-delante’ de tal manera que la lucha se abra en ese ente [...] la verdad se establece en lo ente pero de un modo tal que es el propio ente el que ocupa el espacio abierto de la verdad (2003, p. 34).

Las obras de arte dicen la verdad de y para un pueblo: es en el poema y en la obra de arte donde se recibe y se lega una humanidad histórica. Donde combaten Tierra y Mundo se hace la historia como retirada de un pueblo hacia lo que le ha sido dado hacer.¹

¹ Tierra es lo que tiene por esencia el ocultarse a sí misma y que retrotrayéndose hace posible la apertura del ente. Mundo es la apertura que se instaura por la obra de arte. Poner-en-obra-la-verdad de la obra de arte es la desocultación del ente en cuanto ente.

¿Qué le es dado hacer a un pueblo en cuanto existencia histórica? La respuesta pasa por establecer cual sea la esencia de “pueblo”. Su esencia debe ser interrogada sobre la base de una decisión por un Estado. Transcribe Faye del seminario inédito “Sobre la esencia y los conceptos de naturaleza, historia y Estado” que “la determinación del pueblo depende de como dicho pueblo está en su Estado” (2009, p. 193). Heidegger llega a la conclusión de que el pueblo es “el ente” del Estado, su substancia, el fondo que lo sostiene. Desde esta interpretación ontológica, la constitución del Estado es una “expresión esencial del sentido” que el pueblo quiere dar a su ser. Ergo, la constitución ya no es un contrato racional o un orden jurídico sino la realización de nuestra decisión en relación al Estado. La autoafirmación del pueblo como comunidad de destino histórico pasa por constituirse en un Estado nacional. Ferrán Gallego, un historiador experto en el nacionalsocialismo, señala que:

el nuevo nacionalismo alemán nada tenía que ver con el nacionalismo jacobino, con la objetivación constitucional de los derechos de los ciudadanos, con la relativización normativa del poder y con el análisis cuantitativo de la voluntad general. Frente a ese edificio minucioso, atento a los equilibrios de fuerzas de una sociedad diversa, la revolución conservadora reivindica la fusión de los alemanes en una comunidad de sangre (2004 , p. 66).

En este sentido, sólo a través de una cierta comprensión revolucionaria, rupturista, con relación a las estéticas de la Modernidad se puede penetrar en el “espíritu del pueblo”, en su “esencia” tal y como pretende, a nuestro juicio, la propuesta de Heidegger. Alemania debía, entonces, recuperar su contacto con la intimidad de su “ser-propio”, un conocimiento no metafísico, que conduzca —a través de un caudillaje o conducción evidentemente— a la construcción de un nuevo orden, un orden verdadero en tanto que instalado en la verdad del ser (alemán). Este orden verdadero o nueva realidad sería el logro mayor del nacionalsocialismo al restablecer al pueblo en su Estado. La vida concreta racial del pueblo proporciona, a partir de ahora, la base existencial de la decisión. Tal decisión una “transformación total” de la existencia del hombre, ya no como ciudadano o como ser racional sino como miembro de la totalidad orgánica de la comunidad del pueblo y como Dasein. El arte, específicamente el que es objeto de una Gran

Exposición en tanto que alemán, también contribuiría a esta “transformación total” del modo de existencia. En *El origen de la obra de arte* Heidegger trae al texto la cuestión del templo, localización en la que el pueblo accede a sí mismo. Faye señala que:

Heidegger pone el acento sobre el templo concebido como “el medio auténtico del imperio de la existencia”, donde la asamblea de la *politeia* encuentra su lugar, cuando relaciona el estado con la *polis*, y la *polis* con el templo, como el medio “auténtico y determinante de la existencia histórica de una raza, de un clan” (2009).

En las *Contribuciones a la filosofía*, cuasicontemporáneas de *El origen de la obra de arte*, Heidegger critica contundentemente a todas aquellas visiones del mundo que rebajan lo “popular” (*völkisch* con connotaciones raciales) al nivel de una simple cultura, y que, por consiguiente, no supera el modo de pensamiento “liberal”. Para Heidegger, estas visiones del mundo totales no consiguen pensar radicalmente el fondo oculto del que proceden, a saber, la “esencia” de pueblo. No se trata, afirma Faye, de reducir al pueblo a un “idea” (platonismo) sino de meditar a propósito de su esencia. A las ideas “populares” consideradas demasiado metafísicas, Heidegger opone en las *Contribuciones* lo que denomina un *principio völkisch* que determina la existencia la existencia histórica, siempre y cuando esté fundado sobre un rango último del ser (Faye, 2009, p. 455). El *principio völkisch* no es otra cosa que la “ley” que el pueblo se da a sí mismo en el combate cuando se decide por sí mismo, por su existencia. Las expresiones “Filosofía como ‘filosofía de un pueblo’” o “arte como ‘arte de un pueblo’” quedan totalmente indeterminadas si no establecemos que sea, precisamente, el pueblo. Sólo estableceremos que sea el pueblo cuando pensemos radicalmente “quiénes somos nosotros mismos”.

Así pues, una pregunta elemental por originaria, fundamental y preminente: “¿Quiénes somos nosotros mismos?” Faye afirma que “la existencia auténtica no tiene nada de un ser individual. Dicha existencia sólo se realiza como un destino común en el acaecer de la comunidad del pueblo” (p. 29). Para James Phillips, la propia concepción del *Heidegger's Volk* tiene una vinculación y una relación íntima con la crítica heideggeriana a la concepción tradicional del ser que podemos denominar metafísica de la presencia.

En torno a la idea de pueblo o comunidad del pueblo aparecen asociadas ideas explícitamente políticas, o mejor dicho, nacionalsocialistas en Heidegger tales como la de “salud del pueblo” (*Volksgesundheit*) tal y como han mostrado Emmanuel Faye y Julio Quesada.² El profesor Faye ha mostrado que tal concepción del pueblo acaba desembocando en la destrucción de la filosofía como tal y en una posición racista exterminadora como corolario político de la lucha por el ser y el cuidado como *Sorge* de la existencia originaria alemana. Decimos que el significado ontológico de la comunidad del pueblo se asocia inherentemente, constitutivamente a un sentido político y un sentido de lo político mismo que se encuentra, en el caso del autor de *Ser y tiempo*, en las antípodas de las conquistas de libertad, igualdad y estado de derecho de la modernidad, que tienen sus raíces lejanas en la *polis* democrática griega y en el sistema jurídico romano.³

Domenico Losurdo ha llamado la atención de que, en el caso de Heidegger, el problema del tiempo está implicado esencialmente en la constitución ontológica de la originaria comunidad alemana, una comunidad del pueblo responsable de su misión histórica que no es otra cosa que el cuidado de aquello propio que se funda en las fuerzas de la tierra y de la sangre y definida por el destino como vínculo indisoluble que reenvía no a un sentido universalista (derechos humanos, derechos del ciudadano, proletariado internacional) sino a una efectividad proyectada en una situación histórica concreta. El destino es

² Es de ineludible lectura para alcanzar una comprensión integral del denominado *Heideggerfall* los libros *Heidegger: la introducción del nazismo en la filosofía* (Akal), de Emmanuel Faye, y *Heidegger: De camino al Holocausto* (Biblioteca nueva), de Julio Quesada.

³ La cuestión de la comunidad nos remite a los fundamentos de lo político como ámbito. Este ámbito puede ser entendido como el espacio en el cual y por el cual se trata con la pluralidad de los intereses, visiones del mundo y sensibilidades que caracterizan a la sociedad moderna. Lo político, entendido *simpliciter*, tiene por presupuesto ontológico, insistimos, la pluralidad irreductible, como señaló Hannah Arendt en *La condición humana* o en *¿Qué es la política?* Negar la pluralidad como pensamos que hace Heidegger es negar la política misma. Nos interesa señalar el alcance metapolítico del concepto de comunidad haciéndolo inteligible del siguiente modo: en función de qué modo se conciba y se caracterice a la comunidad política así tendremos un determinado concepto de lo político u otro. Si hablamos de una comunidad étnico-racial cerrada, homogénea y excluyente desembocamos en una concepción totalitaria de lo político o, mejor aún, en una concepción decididamente antipolítica de lo político. Por el contrario, si estamos ante una comunidad de ciudadanos que ordenan los asuntos públicos mediante leyes convalidadas a través de procedimientos deliberativos efectuados en las instituciones que encarnan la soberanía popular tenemos, entonces, una concepción democrática de la política. En cierto modo esencial, la expresión *política democrática* no deja de ser una redundancia teniendo presente lo que acabamos de decir.

la esencia que representa el elemento estable, invariante, de la comunidad; aquello que articula y confiere eso que llamamos la identidad del pueblo. Destino y comunidad, por lo tanto, son absolutamente indisolubles en su constitución ontológica. El destino le confiere a la comunidad tanto un significado ontológico como un sentido político. ¿Quién destina y a quién? ¿Qué contenido material da inteligibilidad al destino? ¿Qué significado político se le puede dar a este destinar? El destino de un pueblo como el alemán consiste en una tarea metafísica, a saber, instaurar una nueva relación con el ser y su verdad, plantear la pregunta por el ser de un modo no metafísico (en el sentido de la no subordinación a la subjetividad). La pregunta por el ser es la pregunta por aquello que no “es” un ente y que siempre está presupuesto pero encubierto (impensado) en el preguntar por las cosas en general. El volver a plantear la pregunta desde unos parámetros nuevos y una formulación diferente a los de la metafísica occidental implica, para la perspectiva heideggeriana una “subversión” de la totalidad de la existencia del pueblo. Lo que podríamos denominar como la instauración de la *nueva realidad alemana*. Es ineludible adelantar ya que el proyecto ontológico de Heidegger, a saber, plantear la cuestión por la verdad del ser entendido como acontecimiento (*Ereignis*), debe ser pensado como una teoría política o, siguiendo a Faye, una posición política que destruye la posibilidad de que haya política y filosofía como tales. Por eso preguntamos en este trabajo por la concepción heideggeriana de la comunidad, del pueblo que, a nuestro juicio, desvela la naturaleza política del preguntar ontológico y su adhesión al régimen nacional-socialista (Heidegger, 2000, p. 400).

La existencia del *Dasein* ha quedado caracterizada en la analítica de *Ser y tiempo* como un estado de arrojado, abierto a posibilidades, entendido como un cuidado cuyo sentido ontológico es la temporalidad. La existencia como un “entre” (nacimiento-muerte), como finitud asumida en tanto que la muerte se mantenga como posibilidad.

Bourdieu nos hace ver que la pretensión del texto filosófico a la autonomía absoluta con relación al contexto político-cultural está infundada. Se debe abandonar, por tanto, la oposición disyuntiva-excluyente entre la lectura política y la lectura ontológica y

someter a una doble lectura, inseparablemente política y filosófica, unos escritos definidos fundamentalmente por su ambigüedad, es decir, por las

referencias a dos espacios sociales a los cuales corresponde dos espacios mentales (2004, p. 14).

La ontología política heideggeriana opera una doble puesta en relación como “una toma de posición política que se enuncia sólo filosóficamente” (p. 17).

Las reflexiones y posiciones políticas de Heidegger están construidas sobre un concepto ambiguo y oscilante. Se trata del concepto de mismidad que posee un doble sentido, a saber, por un lado se refiere al individual y singular fáctico ser-para-la-muerte de la analítica existencial de *Ser y tiempo* hasta el parágrafo 74; y por otro lado, mismidad se refiere a una comunidad histórica de destino que se destina como un modo colectivo, un ser-uno-junto-a-otros, de preguntar por la verdad del ser desde la facticidad del estar vuelto hacia la muerte, desde la finitud, que no hay que confundir con la contingencia como ha señalado el profesor Quesada.

Hermenéuticamente, ya desde la precomprensión de la existencia lo comunitario se constituye como un *a priori* que fundamenta el existir humano, autocomprendido fácticamente como un pertenecer-se a una comunidad inserta en una tradición y un lenguaje. Para Heidegger, el destino común del *Dasein* en y con su generación es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein*.⁴

El ser del *Dasein* es el cuidado (*Sorge*) que se fundamenta ontológicamente en la temporeidad. El ser de este ente se halla constituido por la historicidad. Según Heidegger, “la interpretación de la historicidad del *Dasein* se revela en última instancia, como una elaboración más concreta de la temporeidad” (2000, p. 398).

El *Dasein*, en su condición de proyecto arrojado a un mundo, existe fácticamente con otros. ¿Cómo cabría cualificar políticamente a estos “otros” que existen con nosotros en cada caso desde la perspectiva

⁴ Frente al sujeto lógico, abstracto, desarraigado y universal de la metafísica de la subjetividad en sus diversas modulaciones (cogito cartesiano, sujeto trascendental kantiano, sujeto absoluto hegeliano, conciencia intencional husserliana), Heidegger afirma una existencia fáctica de un “actuar juntos” como comunidad del pueblo. Richard Wolin afirma que Heidegger da el paso desde la facticidad y el particularismo de la existencia individual hacia un provincialismo étnico en términos de colectivo histórico. Según Heidegger, el vínculo mediador entre estos dos aspectos del *Dasein*, estos dos “sí-mismos” (el individual y el comunitario) fue la crítica conservador-revolucionaria de la modernidad.

heideggeriana? ¿Quiénes serían “dignos” de ser considerados como “otros” en la estructura ontológica fundamental del *Dasein* ser-uno-junto-con-otros? ¿No será que la alteridad de esta “otredad” no es una auténtica alteridad, que quedaría anulada o neutralizada a favor de la homogeneidad racial, resultando ese ser-con-otros como una apariencia tramposa y equívoca? Estamos ante la constitutiva negación de la ontología política de Heidegger de la pluralidad que se lleva por delante, insistimos, a la política y a la filosofía. “Si el *Dasein* destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un coacontecer y queda determinado como *destino común* [cursivas en el original]” (Heidegger, 2000, p. 400). El propio Heidegger señala que con el término destino quiere designar el acontecer de la comunidad del pueblo.⁵

El destino queda definido por Heidegger en el §74 de *Ser y tiempo*, lugar donde precisamente se produce el paso del sí-mismo como individualidad al sí-mismo como comunidad del pueblo, como un:

acontecer originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el *Dasein*, libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado pero que también ha elegido (p. 400).

El *Dasein* en el modo del destino, o sea, es un ser histórico en el fondo de su existencia. Para Heidegger, sólo “la temporeidad propia [...] hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia” (p. 401).

El *Dasein* posee una temporalidad constituyente de naturaleza ekstática en tanto que es un ente venidero que está siendo sido. El *Dasein* no se hace histórico por la repetición sino que por ser constitutivamente histórico, por ser tempóreo, puede asumirse “repitentemente en su historia” (p. 401). La tradición y la repetición, según Heidegger, quedan enraizados en el futuro y la esencia del pueblo se funda en la historicidad.

⁵ Para Heidegger, el destino común no es resultado de la mera adicción de los destinos individuales ni puede concebirse como un estar-juntos de varios sujetos. Heidegger afirma que los destinos individuales ya han sido guiados de antemano ya que “sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común” (2000, p. 400).

La meditación esencial recae, precisamente, sobre lo popular lo cual implica que “un rasgo supremo del ser ha de ser conquistado para poner en juego un principio popular como normativo para el *Dasein* histórico” (2002, p. 45).

La filosofía sólo es popular cuando ha logrado, en el salto en la verdad del ser, su origen más propio y, entonces, puede empujar al pueblo a la verdad del ser. Frente a la sociedad de masas alienante, desarraigante, enfebrecido por la lógica del consumo y el dominio de la tecnología de alcance planetario surge la comunidad del pueblo, arraigado en la tierra y que se abre a la experiencia del preguntar fundamental desde la lengua propia. Heidegger piensa que el mundo espiritual de un pueblo no es una superestructura cultural (contra Marx) ni un arsenal de conocimientos y de valores utilizables (contra la metafísica de la presencia y la esencia metafísica de la técnica) sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra y que, en cuanto tal, más íntimamente excita y más ampliamente conmueve su existencia. Podemos localizar el acontecimiento del pensar sobre el acontecimiento de la comunidad del pueblo entendido como existencia histórica que cuida y custodia su ser-propio, el ser-propio de la existencia histórica que reside en su facticidad.

Concebir el ser como acontecimiento (*Ereignis*), como el acaecer que se da a la vez como desocultamiento de lo ente y como ocultamiento-retracción del ser (*aletheia*), se vincula esencialmente a la autoafirmación del pueblo alemán en la esencia de lo propiamente originario, que no puede ser objeto de cálculo y de manipulación, que no es un ente-a-la-mano (*Zuhandensein*). La historicidad, motivo esencial que explica el compromiso de Heidegger con el Tercer Reich según la confesión que el propio Heidegger le hace a Karl Löwith en 1936 en Roma, funda una decisión del pueblo alemán para asumir su misión histórica. Es por ello que el pueblo alemán posea un “espesor” histórico del que carece casi todos los demás pueblos.

El pueblo que concibe Heidegger, según analiza J. Phillips, no es ni un ente-a-la-mano ni un objeto disponible para el cálculo y la manipulación. Para Heidegger el camino que conduce al pueblo a su autoafirmación no pasa por propiedades ópticas tales como unos restos arqueológicos o las dimensiones craneales. Phillips cree encontrar la razón que da cuenta de una incompatibilidad irreconciliable entre el

Heidegger's Volk y el biologicismo del nacionalsocialismo, el cual se basa en una idea de pueblo que es biológicamente reconocible. El biologicismo nazi presupone un pueblo entendido como un conjunto de individuos con atributos compartidos y no como un destino. De este modo el biologicismo del Tercer Reich “deshistoriza the people by a reification and dissection into properties” (Phillips, 2005, p.22).⁶ El desencantamiento de Heidegger con el régimen nacionalsocialista, a juicio de Phillips, estaba cantado, valga el juego de palabras. Aunque diéramos por bueno que existió ese desencantamiento de Heidegger con el régimen de Hitler, ello no implica ni mucho menos un reblandecimiento o un rebajamiento de la oposición heideggeriana al liberalismo. Las razones que comprometieron al autor de *Ser y tiempo* con el régimen nazi serían las mismas que le llevan a distanciarse críticamente (desde el silencio): para Heidegger, “the autonomous ahistorical subject of liberalism is cut from the same cloth as the biologically apprehended specimen of Aryan race” (Phillips 2005, p. 22).⁷ Habría, pues, una radical distinción, tanto desde el plano ontológico como desde el político, entre el *Heidegger's Volk* (como destino histórico espiritual) y el pueblo de Hitler (como raza). La misión histórica del pueblo de Heidegger, en tanto que pueblo atezado por el liberalismo y el marxismo como se dice geopolíticamente en *Introducción a la metafísica*, es salvar a Occidente del tecnicismo planetario que aliena y ahoga la trascendencia de la verdad del ser y el cosmopolitismo mestizo que desarraiga y pervierte la pureza de lo nacional. El tecnicismo supone una amenaza radical en tanto que pone en peligro la propia existencia del mundo como tal (el avance del desierto y la amenaza atómica). Rusia y America serían metafísicamente lo mismo por su programática estandarización de la vida humana y su inmersión en el tecnicismo. Si seguimos a Phillips, el régimen nazi también habría caído en esta posición metafísica que repugna a Heidegger por dos motivos esenciales, a saber, primero, la consideración del pueblo como una raza entendida como un ente-presente-a-la-mano y no como un acontecimiento que rompe con la metafísica de la presencia y, segundo, la inmersión

⁶ El biologicismo del Tercer Reich “deshistoriza al pueblo por medio de una reificación y disección en propiedades”.

⁷ Para Heidegger “tanto el sujeto ahistórico del liberalismo como la interpretación biologicista de la raza aria están cortados, en su esencia, por el mismo patrón metafísico”.

del régimen en el desencadenamiento técnico para lograr un dominio global. El pueblo de Heidegger piensa la diferencia ontológica entre el ser (*Ereignis*) y aquello que existe meramente presente ante los ojos, a la mano. El pueblo de Heidegger rechaza ser tratado y reconocido bajo las categorías de la metafísica (liberal) de la presencia. Los alemanes serían capaces aún de mantener una distancia, una resistencia con respecto a las fuerzas del cosmopolitismo tecnológico indiferenciante, nivelador y desarraigante. El concepto de raza de (cierto) nacionalsocialismo estaría atrapado en las redes conceptuales del tecnicismo y de la metafísica ya que “the beings to which it applies are exhaustively defined by properties and present themselves as material for manipulation” (p. 44).⁸ El nacionalsocialismo, colocando la cuestión del ser alemán en términos “científicos” no hace otra cosa que disolver la esencia de la identidad alemana en una serie de propiedades, como un ente-presente-a-la-mano. El nacionalsocialismo no sería otra cosa que un fenómeno o una variante de la metafísica de la subjetividad, un humanismo, un “liberalismo”, un tecnicismo: la raza sería un modo nuevo de presentarse el sujeto moderno de siempre.

Deleuze y Guattari critican la idea heideggeriana de pueblo en nombre de las minorías. Un pueblo es siempre una minoría porque se define a sí mismo por su incapacidad para tomar el control de los aparatos de estado. El pueblo como minoría viene caracterizado ontológicamente porque su esencia consiste en su indecidibilidad. Un pueblo es, fundamentalmente, ruptura respecto de la lógica presencialista. El pueblo de Heidegger no puede ser reducido a cosa, reificado y constituye una contraprueba de la metafísica de la presencia. El pueblo es un ser-fuera-de-sí-mismo, que posee una naturaleza ekstática, como le ocurre a la propia temporalidad originaria del ser del *Dasein* (individual) según el análisis existencial de *Ser y tiempo*. El pueblo de Heidegger es y no es el pueblo del nacionalsocialismo. Como afirma Phillips, es el pueblo que el nacionalsocialismo trató de seducir por medio de la promesa de combatir y romper con el despotismo del cosmopolitismo y el desarraigamiento y no es el pueblo del Tercer Reich en tanto que el NSDAP renegó de su promesa.

⁸ “Los entes a los cuales se aplica son exhaustivamente definidos por propiedades y se presentan como material de manipulación”.

El pueblo de Heidegger es una voluntad originaria, conjunta, que se ha decidido por su esencia (que no consiste en ser mero objeto); una voluntad, piensa Heidegger, por la misión histórico-espiritual (espíritu aquí no equivale a ninguna forma de subjetividad) del pueblo alemán, como un pueblo que se reconoce a sí mismo en su Estado.

La comunidad del pueblo constituye una totalidad orgánica. Bourdieu comenta que:

la totalidad (*Gestalt, total, Totalität, Ganzheit*) es lo que sólo puede ser apprehendido por intuición [...] irreductible a la suma de sus partes por oposición a “aditivo” que [...] está compuesto de “miembros” integrados de manera significativa en una unidad (2004, p.35).

La vida de la comunidad del pueblo es como la de un organismo vivo, a saber, que toda comunidad desarrolla unos valores adecuados a su naturaleza y al entorno en que se despliega su actividad vital; que está justificada toda agresión contra las poblaciones indeseables que hacen peligrar la unidad política y la salud física y espiritual de la comunidad y, por último, la apología del derecho que tiene el gobierno a suspender la protección legal a todos aquellos que no comparten la condición de pertenencia (racial) a la comunidad.

Claudia Koonz ha señalado acertadamente que frente al cálculo moral de los regímenes liberales basados en los derechos humanos universales, “el Tercer Reich ensalzaba el bienestar de la comunidad étnica alemana y la establecía como punto de referencia de todo razonamiento moral” (2004, p. 19).

En definitiva, el pueblo de Heidegger es y no es a la vez la raza aria en tanto que Heidegger se instala en una ambigüedad calculada que tiene momentos de autodesenmascaramiento (como en los cursos inéditos de 1933-34 que rescató del olvido —del ser— el profesor Faye) y momentos de ocultamiento por medio de un lenguaje críptico-místico-espiritualizado. Valga esta cita, especialmente significativa por su capacidad para sintetizar el estatus *quaestionis* que estamos intentando trazar en este trabajo, de Herbert Marcuse que hace mención a Ernst Kriek y su obra *Reich de los mil años* que hace notar espléndidamente la lucha que late en el propio pensar heideggeriano: “Se alza [...] la sangre contra la razón formal, la raza contra el finalismo racional, el honor contra la utilidad, el orden contra la arbitrariedad disfra-

zada de 'libertad', la totalidad orgánica contra la disolución individual, el espíritu guerrero contra la seguridad burguesa, la política contra el primado de la economía, el estado contra la sociedad, el pueblo contra el individuo y la masa" (1968, p. 15).

Debemos explicitar, por tanto, el modo que tiene Heidegger de entender la comunidad histórica de la nación alemana. El yo queda reducido a mera "indicación formal" y se opone al sí mismo del existente entendido como un ser-en-común. Hermenéuticamente, ya desde la precomprensión de la existencia lo comunitario se muestra y se comprende como un *a priori* que fundamenta el modo del existir humano referido a su modo de estar fáctico, como un pertenecerse a una comunidad inserta en una tradición y en un lenguaje. De este modo, para Heidegger el destinal destino común del *Dasein* en y con su generación es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein*. En el ser del *Dasein* este sí-mismo entra en relación con su ser: el ser es aquello que le "va" a este ente en cada caso "mío". La pregunta por el ser, por tanto, pasa por cuestionarse por este ente señalado, el ser humano como existencia.⁹

El ser del *Dasein* es el cuidado (*Sorge*) que se fundamenta ontológicamente en la temporeidad o temporalidad originaria (*Zeitlichkeit*) El ser de este ente se encuentra constituido por la historicidad: se trata de una existencia histórica que se enfrenta al sujeto lógico, abstracto, desarraigado y universal de la Metafísica de la subjetividad en sus diversas versiones. Heidegger afirma así una existencia fáctica de un "actuar juntos" como comunidad del pueblo. Richard Wolin afirma que Heidegger da el paso desde la facticidad y el particularismo de la existencia individual hacia un provincianismo étnico en términos de colectivo histórico.

Para Faye "en el corazón de estas tres nociones (Estado, política, pueblo) se encuentra explícitamente asumida por Heidegger la concepción nazi del pueblo como 'unidad de la sangre y de la procedencia' y como 'raza' (*Rasse*)" (2009, p. 192).

⁹ El hombre es el único ente que tiene "comprensión" del ser. El hombre no es nada propiamente ya que no tiene una "naturaleza" o una "esencia" (metafísica) sino que consiste en existir en el modo propio del "estar arrojado". El *Dasein* no es algo ahí delante (como un objeto) al que se le añadiera el "poder algo" sino que es originariamente "ser posible". En su condición de arrojado, el *Dasein* se encuentra siempre ya como ser-en-el mundo.

Nos encontramos ante la constitutiva negación de la pluralidad que lastra a la ontología de Heidegger que se lleva por delante a la filosofía y la política como tales. “El *Dasein* destinal existe, esencialmente, en coacontecer y queda determinado como *destino común*” (Heidegger, 2003, p. 400).

El propio Heidegger señala que con el término “destino” quiere designar el acontecer de la comunidad del pueblo. El destino queda definido por Heidegger en el trascendental §74 de *Ser y tiempo* como un “acontecer originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en que el *Dasein* libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado pero que también ha elegido” (2000, p. 400). Para Heidegger, el destino común no es resultado de la mera adicción de los destinos individuales ni puede concebirse como un estar juntos de varios sujetos. Los destinos individuales ya han sido guiados de antemano ya que “sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común” (p. 400).

Referencias

- Arendt, H., 2005, *La condición humana*, Paidós, Madrid.
 —, 2007, *¿Qué es la política?*, Paidós, Madrid.
 Bourdieu, P., 2004, *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Madrid.
 Duque, F., 2003, *Observaciones relativas al arte-la plástica-el espacio*, Universidad Pública de Navarra, Pamplona.
 Faye, E., 2009, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*, Akal, Madrid.
 Gallego, F., 2004, *De Múnich a Auschwitz*, Debolsillo, Barcelona.
 Heidegger, M., 2000, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.
 —, 2002, *Contribuciones a la filosofía*, RIL Editores, Santiago de Chile.
 —, 2003, *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid.
 Koonz, C., 2004, *La conciencia nazi*, Paidós, Barcelona.
 Marcuse, H., 1968, *Cultura y sociedad*, Editorial Sur, Buenos Aires.
 Moreno, C., 2006, “Última palabra del origen: Una aproximación a la concepción heideggeriana del arte” en *Fedro*, no 4.
 Phillips, J., 2005, *Heidegger's Volk: Between nationalsocialism and poetry*, Stanford University Press, Stanford.
 Quesada, J., 2008, *Heidegger: De camino al Holocausto*, Biblioteca nueva, Madrid.
 Safranski, R., 1999, *Un maestro de Alemania: Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona.