

Fenomenología del pueblo: el análisis de la identidad colectiva en el curso de Martin Heidegger *La lógica como pregunta por la esencia del lenguaje* (1934)

Luis Rossi

El curso que Heidegger dictó en la primera mitad de 1934, titulado *La lógica como pregunta por la esencia del lenguaje*¹ es un documento muy relevante para comprender el pensamiento político del filósofo alemán, ya que tuvo lugar inmediatamente después de su renuncia al rectorado de la Universidad de Friburgo. De acuerdo a la biografía de Hugo Ott, Heidegger no permaneció inactivo políticamente luego de abril de 1934, pero, más allá de las vicisitudes biográficas, el hecho de que el filósofo ya no revistara el rol de funcionario, permite analizar este curso como una elucidación de lo que a su juicio se presentaba como el aspecto de la política más necesitado de una fundamentación filosófica: el carácter de la identidad colectiva, entendida como pueblo y como nación. Gunter Seubold, editor del texto, informa que el título del curso, algo desconcertante, tiene como causa inmediata el hecho de que Heidegger habría querido desafiar a las autoridades dictando un curso filosófico «tradicional» en lugar de la así llamada por ellos «ciencia política» nacionalsocialista. No deja de ser significativo que el título planeado originalmente para el curso era *El Estado y la ciencia*². Creemos que este curso puede ser leído como un intento de construir una filosofía política a partir de los conceptos de la analítica existencial, pero en el que además muestra (como también se percibe en el discurso rectoral) una fuerte impronta de la obra de Ernst Jünger. Nuestro trabajo estará orientado a analizar las que son a nuestro

1 Editado en el marco de la *Gesamtausgabe* como el volumen 38, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., 1998. Existía una edición anterior de uno de los apuntes del curso (bastante discordante respecto del texto editado en alemán), publicado y traducido sin autorización por Víctor Farías, *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, Anthropos, Ministerio de Educación y Cultura, Barcelona, Madrid, 1991.

2 M. HEIDEGGER, *Logik als die Frage...*, cit., p. 172.

juicio las dos cuestiones centrales del curso: el examen del concepto «pueblo» y su relación con el trabajo, con el objetivo de reconstruir las argumentaciones heideggerianas sobre la identidad colectiva y compararlas con discursos coetáneos sobre los mismos tópicos. A diferencia del discurso rectoral, en el que las cuestiones políticas están enmarcadas por una reflexión sobre la universidad, en este curso Heidegger las aborda directamente e intenta establecer una verdadera «ontología política», la cual desemboca por su propia lógica en la elucidación de la poesía de Hölderlin.

¿QUÉ ES UN PUEBLO?

La estructura del curso plantea una incógnita, pues no es evidente la relación de continuidad que Heidegger establece entre la lógica, el lenguaje, la pregunta por el sí-mismo, la pregunta por el ser de un pueblo y la pregunta por la temporalidad. El núcleo de su exposición se dirige a la cuestión del sí-mismo, para pasar desde allí a la pregunta por el ser de un pueblo. Su respuesta a la pregunta que guía su reflexión, *¿quiénes somos nosotros mismos?*, es: nosotros somos un pueblo,

[...] nosotros queremos la voluntad de un Estado que por sí mismo no quiere ser más que la voluntad de dominio y la forma de dominio de un pueblo sobre sí mismo. Nosotros como ser-ahí nos comprendemos de manera propia en la pertenencia al pueblo, estamos en el ser del pueblo, somos este mismo pueblo [...] nuestro ser-sí mismo es el pueblo.³

Sin embargo, señala que a pesar de la inmediatez y simplicidad de la respuesta, ella no resuelve el problema, pues «pueblo», al igual que «ser», se dice de muchas maneras. El procedimiento tradicional hubiera sido: enumerar los significados, separar lo que es divergente y luego tomar lo que es común a todos, pero sostiene que ello conduce a representaciones del pueblo completamente vacías, como «unión de hombres» u «organismo» o «ser vivo». Encuentra que en los sentidos cotidianos de «pueblo» pueden distinguirse tres como principales: a) pueblo como cuerpo (*Körper*); b) pueblo como alma (*Seele*); c) pueblo como espíritu (*Geist*). A partir del examen de los sentidos del término, Heidegger realiza una fenomenología del pueblo, intentando alcanzar su «esencia». Aunque ella no puede determinarse por un término medio de esos significados, cada uno nos muestra un aspecto peculiar del pueblo, y, a partir de allí, poder alcanzar una unidad determinada que

3 Ibídem, p. 57.

está oculta. El primero, pueblo como «cuerpo», se refiere al conjunto de la población, en tanto el cuerpo del pueblo está integrado por la población de un país. Heidegger encuentra que esta representación tan usual tiene algunos problemas si se entiende por «pueblo» el conjunto de habitantes delimitado por las fronteras del Estado. De acuerdo a ello, los miembros del pueblo en el extranjero no pertenecerían al pueblo. Menciona a los «alemanes del extranjero» (*Auslandsdeutschen*), esto es, a los alemanes que viven en territorios que Alemania cedió a causa del tratado de Versalles. El caso más importante lo constituían los alemanes de los Sudetes, en la frontera con Checoslovaquia. La segunda dificultad que encuentra en este sentido de «pueblo» es que si éste es sinónimo de la población de un país, se está tomando como parte de ella «[...] a aquellos que étnicamente son extraños a la stirpe, no pertenecen al pueblo»⁴.

Los dos problemas aducidos por Heidegger reflejan las ideas nacionalistas. El primero, porque gracias a la agitación permanente sobre la situación de las minorías alemanas en los países limítrofes (uno de los temas favoritos de los grupos nacionalistas prácticamente desde el inicio de la República de Weimar), el gobierno de Hitler obtuvo una revisión de las fronteras fijadas en 1919. El segundo es todavía más complejo en cuanto a sus connotaciones. Heidegger no hace referencia a los extranjeros viviendo en suelo alemán, sino que utiliza tres términos caros al nacionalsocialismo: «*völkisch*», «*Stamm*» y «*Art*». El sentido de «*völkisch*» no es simplemente «popular», sino que se refiere, de manera inmediata a lo nacional, pero connotado racialmente. Un diccionario coetáneo lo definía así: «nacional, con énfasis en los valores propios de la raza y la nacionalidad»⁵. Recordemos que el núcleo de la ideología *völkisch* es la superioridad de la raza aria, y en ella de los alemanes como su forma más alta y pura⁶. Heidegger aclara el sentido del adjetivo en dos lugares: cuando, unas líneas más abajo, indica que el término «pueblo» (*Volk*) también se usa a menudo como sinónimo de «raza» y agrega: «por ejemplo, en la locución “*völkische Bewegung*”» (Movimiento *völkisch*) y, un poco antes, entre otros ejemplos del uso de «pueblo» y sus derivados, cuando

4 «[...] die, *völkisch* genommen, *stammesfremd* sind, zum *Volk* nicht gehören.» (Ibídem, p. 65).

5 *Der Volks-Brockhaus. Deutsches Sach- und Sprachwörterbuch für Schule und Haus*, Leipzig, 19409, cit. por C. SCHMITZ-BERNING, *Vokabular des Nationalsozialismus*, De Gruyter, Berlin/New York, 2000, p. 645.

6 Otros temas de importancia eran el culto de la naturaleza y la exaltación de la vida campesina (la nueva raza aria sería, como afirmaba el título del libro de W. Darré, ministro nacionalsocialista de agricultura, una «nobleza de la sangre y el suelo»), entendida como «enraizamiento» y correspondencia íntima entre el individuo, el suelo nativo y la comunidad (el *Volk*).

define «*völkisch*» a partir de los fines del movimiento: «El movimiento *völkisch* quiere restituir al pueblo la pureza de su estirpe racial (*Stammesart*)»⁷. Aunque ese movimiento es cronológicamente anterior al nazismo, éste se ve a sí mismo esencialmente como *völkisch*⁸.

En el análisis de Heidegger, el sentido de la expresión «extraños a la estirpe» (*stammesfremd*) es el de la ideología *völkisch* y no una referencia a los extranjeros residentes, ya que se explaya sobre este segundo «problema» a partir de un examen del concepto de raza; de allí la referencia a los *stammesfremd*, los que no pertenecen a la etnia. Afirma que, con todo, «raza» también tiene varios significados y distingue entre «*rassige*» (de casta, excelente) y «*rassisches*» (racial), e incluso ve en esta polisemia un signo de que «pueblo» y «raza» están relacionados. En consecuencia, es evidente que cuando Heidegger habla de los «extraños a la estirpe» quiere decir con esta expresión lo mismo que los partidarios del movimiento *völkisch*: los judíos, por más que no haya ninguna referencia antisemita explícita en el texto. No obstante, también relativiza el sentido *völkisch* de «raza» y entiende por «raza» «*das Rassige*». Por ello resalta el carácter coloquial y de uso entre los jóvenes de este término al ejemplificarlo con «*rassiges Auto*» (un auto bello y rápido)⁹. Con su modificación del significado de «raza», Heidegger modera el biologismo y naturalismo del racismo *völkisch*. No obstante, su posición es muy ambigua¹⁰, ya que las dificultades que encuentra en el concepto de «pueblo» como «cuerpo» se deben a su rechazo a equiparar «pueblo» con «población», pues entiende que hacerlo impediría captar la totalidad del fenómeno. Por tanto, es el propio Heidegger quien remite a los temas del nacionalismo *völkisch* en su búsqueda de una esencia del pueblo y quien supone que el vínculo entre «pueblo» y «raza» no es casual, dando por sentada alguna relación esencial,

7 M. HEIDEGGER, *Logik als die Frage...*, cit., p. 61.

8 No olvidemos, por lo demás, que el órgano oficial del partido se llamaba *Völkischer Beobachter* (El Observador *Völkisch*). Hitler consideraba que el nazismo era quien había dado al término su verdadero significado: «[...] sólo el trabajo del N.S.D.A.P. (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*) [...] ha hecho de este concepto [*völkisch*] una palabra con un contenido sustancial. Los otros partidos y asociaciones carecían de toda noción de lo que el pueblo alemán precisaba. La prueba más contundente de ello es la superficialidad con que sus bocas se apoderan de la palabra “*völkisch*”». Cf. A. HITLER, *Mein Kampf* (1924/25), p. 515, cit. por R. KOSELLECK en su artículo «Volk, Nation, Nationalismus, Masse» en O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 7*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1992, p. 409.

9 M. HEIDEGGER, *Logik als die Frage...*, cit., p. 65.

10 Esta ambigüedad se ve reforzada, como en un ir y venir, cuando unas páginas más atrás, al preguntarse por la manera de delimitar el «nosotros», juzga insuficientes todas las aproximaciones al fenómeno que se apoyen en características tanto de tipo externo, por ej., geográficas, como las de tipo interno, por ej. características *biológicas* o fundadas en nuestra historia vital (*Lebensläufe*) porque no alcanzan nuestro ser-ahí. Cf. *Logik als die Frage...*, cit., p. 56.

abriendo así la puerta al biologismo que quiere después atemperar. Por otro lado, señalamos que este recuento de significados es una aproximación fenomenológica al tema, para después poder alcanzar el concepto esencial del pueblo. El sentido del examen de significados que lleva a cabo es encontrar sus puntos débiles y opacidades, para poder captar qué es lo que pierden con respecto a la totalidad del fenómeno. Totalidad de significados cuya unidad originaria sólo saldrá a la luz a partir de su propia ontología de la historicidad del pueblo, como lo propone a lo largo del curso.

Un segundo sentido de «pueblo» es entenderlo como «alma». «Alma» designa los usos, costumbres y sentimientos que dan a un conjunto de habitantes y a su territorio una impronta particular. La existencia cotidiana de la comunidad recibe la marca de los sucesos temporales que se repiten cíclicamente: nacimiento, matrimonio, muerte y cambio de las estaciones. Ella las realiza de acuerdo a la repetición que le es propia. La parábola que traza la conducta básica de la existencia comunitaria se expresa en este concepto de pueblo. Heidegger no formula ningún reparo frente a esta concepción, ya que designa aquellas características de la existencia social que siempre reivindicó como «propias» frente a la forma de ser «impropia». Es claro que su interés se dirige hacia el carácter cíclico de esta existencia social. Todos los sucesos que nombra son aquellos que se repiten según el ritmo de la vida y, asimismo, son aquellos que las canciones y fiestas tradicionales celebran. En la existencia urbana el ciclo pierde su carácter relevante frente a la repetición de la misma rutina. La vida rural, por el contrario, asigna tareas específicas para cada estación. La referencia que Heidegger mienta con este concepto de «pueblo» es la vida campesina, asentada en la repetición de las mismas tareas, las cuales se organizan a través de usos comunes que no buscan diferenciarse, sino apegarse a lo transmitido, pues «alma» es entendido aquí como conducta. Esta forma de vida queda confrontada al desarraigo urbano como el «alma» de una comunidad, en una valoración de la vida rural próxima a la ideología *völkisch*.

El tercer sentido de «pueblo» es el de «espíritu». Más allá de las inflexiones que Heidegger impone a sus descripciones, las significaciones anteriores describían un conjunto de hechos cuyo *status* es prepolítico. «Pueblo», en ambos, designaba una totalidad o una esencia, ahora, en cambio, Heidegger se pregunta por la capacidad de acción del pueblo. Esta significación designa la voluntad política del pueblo, su capacidad para tomar decisiones que lo afectan en su totalidad. El filósofo reconoce que «pueblo» entendido como «alma» constituiría una definición demasiado estrecha, pues quedarían fuera del pueblo «[...] los muchos [que viven] en los edificios traseros de la gran ciudad, para los que ni una vez hay un temporal [...]». A su vez, también hay que contar en el pueblo a «[...] los muchos que por cierto no se cuentan a sí

mismos en el pueblo, que toman al pueblo con usos y costumbres sólo como una pieza del stock (*Bestandstück*), como un objeto de placer en un verano»¹¹. En el primer concepto de «pueblo» éste se distinguía de los extraños a él, en el segundo significa el conjunto de la comunidad que vive según pautas determinadas. Para exponer este tercer concepto, Heidegger describe una situación previa: la división de la sociedad en estratos (*Schicht*) diferentes. Usualmente, afirma, se utiliza el término «pueblo» para designar sólo a una parte de la sociedad, sus estratos inferiores. En toda sociedad, explica, se puede encontrar esta división en diferentes estratos, tanto en la sociedad moderna como en la estamental. La división en un pueblo tiene lugar según medidas y perspectivas que pueden tomarse de la cultura mundial, pero la fuerza de resolución de un pueblo debe restituirle su propia ley. «[...] Donde se trata de articulación, orden legal propio (*eigengesetzliche Ordnung*), decisión, pueblo [se entiende] como lo que es histórico, capaz de conocimiento, capaz de voluntad, lo espiritual: pueblo como *espíritu*»¹². En este concepto de «pueblo» se hace hincapié en la autoafirmación del propio pueblo. Heidegger contrapone el tomar medidas y perspectivas de la cultura mundial al establecer un orden legislador propio, correspondiente a la propia ley. El «espíritu», así entendido, es la capacidad de un pueblo de crearse un mundo cultural propio. En el discurso rectoral, Heidegger urgía a la creación de un «mundo espiritual». La voluntad esencial de la universidad era quien instituía ese mundo espiritual «del más íntimo y extremo riesgo», que es el único que garantiza al pueblo su grandeza. De allí que afirmara que el «[...] “espíritu” no es la sagacidad vacía, ni el juego de ingenio sin compromiso, ni el ejercicio ilimitado del análisis intelectual, ni, por cierto, la razón universal, sino que espíritu es la resolución (*Entschlossenheit*) templada originaria y sapientemente por la esencia del ser»¹³.

A pesar de que no las rechaza en bloque, Heidegger propone «darles la espalda» a estas representaciones del pueblo, pues no logran comprender la esencia del pueblo en una forma más determinada. Los tres significados son insuficientes porque parten de un símil con el ser humano. Se quiere encontrar en el pueblo un cuerpo, un alma y un espíritu, como si fuera un hombre en una escala mayor. De todos modos, no debe perderse de vista que los reparos formulados por Heidegger en cada caso arrojan cierta luz acerca de las significaciones positivas que él encuentra en cada una de las acepciones analizadas. El examen fenomenológico de los sentidos de «pueblo» no es una

11 *Ibíd.*, p. 66.

12 *Ibíd.*, p. 67 (énfasis del original).

13 M. HEIDEGGER, «Die Selbstbehauptung der deutschen Universität», en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., p. 112.

catarsis para desembarazarnos de significados erróneos, sino una primera aproximación a un fenómeno que sólo podrá salir a la luz una vez que se alcance la fuente unitaria de esos significados, los cuales, tomados separadamente, son unilaterales, pero no falsos. Con todo, el concepto de pueblo como «espíritu» es el que más cerca está de expresar las notas a partir de las cuales Heidegger define al pueblo. Las determinaciones que analizó volverán a aparecer reformuladas en términos de la analítica existencial, aplicados a la elucidación de la esencia del pueblo.

Heidegger quiere dejar atrás toda comprensión «antropomórfica» del pueblo. La insuficiencia del símil entre un hombre y un pueblo se debe a que no sirve ni siquiera para comprender qué es el hombre, ya que éste no puede entenderse como un compuesto de cuerpo, alma y espíritu. Sin embargo, el abordaje de Heidegger, especialmente su énfasis en la historicidad, sí permite un tipo de abordaje al problema de la nación y la identidad colectiva, cuya raigambre fenomenológica lo conduce a un esencialismo que encuentra pocas instancias que delimiten el encadenamiento conceptual, con las consecuencias que estamos mostrando. Las objeciones que levantaba contra los sentidos de «pueblo» traslucen los caracteres de esa esencia buscada.

Es claro que la estructura del ser-en-el-mundo del ser-ahí, de acuerdo a su exposición en *Ser y Tiempo*, se contradice con una determinación biológica del ser-ahí, la cual carecería de todo significado en ese contexto. Los forcejeos de Heidegger con el biologismo se explican porque filosóficamente lo rechaza, pero acepta las consecuencias políticas de las posturas nacionalistas, como se muestra en su examen de los conceptos de «pueblo». La gran mayoría de las fuerzas nacionalistas de la política alemana tenía al biologismo como uno de los fundamentos principales de sus ideas, partiendo de la supuesta evidencia de que algunos seres humanos son superiores a otros. Estas fuerzas buscaron su justificación en términos pseudocientíficos, transformando un rasgo de orden cultural (el cual estaba muy lejos de ser evidente) en una cualidad biológica y propia de todo el grupo referido. Esta «superioridad» no puede ser más que de orden cultural y normalmente así era presentada. La recurrencia a imágenes basadas en el lenguaje de la biología, como «debilidad» o «degeneración», no implica que ellas tuvieran algún correlato real, pues se partía de la base que aquellos que eran discriminados ya presentaban esos síntomas por su supuesta naturaleza, esto es, por la etnia a la que pertenecían. Por tanto, la supuesta superioridad era siempre de orden cultural.

No hay dudas de que la filosofía de Heidegger no permite una justificación semejante. El carácter de apertura al ser del ser-ahí vuelve imposible dentro del marco de la analítica existencial cualquier determinación esencialista del ser humano como la defendida por los ideólogos biólogos. Sin embargo, Heidegger no acepta que la apertura signifique la posibilidad de

abandonar la pertenencia al pueblo, pues ella no es un aditamento exterior e intercambiable, sino que nuestro propio ser está en juego en ella. Por esta razón, al preguntarse por el pueblo, interroga los supuesto caracteres de la esencia del pueblo. El hecho mismo de preguntarse por una esencia semejante, por natural que pareciera dentro del horizonte de ideas de la época, y en especial de la fenomenología, conduce a la búsqueda de una instancia metafísica que se corresponda con la identidad colectiva. La pregunta por las condiciones que posibilitan la conformación de un grupo de hombres tiene que resolverse, a su juicio, en un sentido primordial y originario. La investigación empírica sólo puede ocuparse de aquello que no es más que una consecuencia de ese fondo originario, sobre el cual se recortan luego los individuos. Ese trasfondo que opera aun cuando los individuos no sean conscientes de su influencia es la tradición (*Überlieferung*).

Heidegger subraya lo recibido frente a la posibilidad de la adquisición, ya que ella sólo puede consistir en llegar a ser lo que se es. Sostiene que la afirmación «*nosotros somos el pueblo*» sólo es posible gracias a la decisión. Nuestra pertenencia al pueblo es inmediata, nuestro propio ser es el pueblo. No podemos describirla, sólo atestiguarla. En esta conciencia de pertenencia estamos en el «instante», ella nos presenta nuestra propia facticidad de seres pertenecientes al pueblo. La imposibilidad de una descripción de esta facticidad significa que «*nosotros somos el pueblo*» tiene el mismo sentido que «*nosotros existimos*» (*Wir sind da*): no mienta un conjunto de hombres meramente presente (*vorhanden*), sino que la comunidad, al igual que el ser-ahí, se caracteriza por su «apertura». No se llega a la pertenencia al pueblo por medio de la reflexión, su inmediatez se nos descubre como propias del instante y de la decisión: nosotros somos nosotros mismos, somos quienes somos, gracias a la decisión, y eso es el pueblo. Pero la decisión no se dirige al yo ni al *ego* de la filosofía, sino al sí-mismo. La decisión aísla a los seres humanos entre sí en su grado máximo y ello ocurre, incluso, en decisiones que sólo pueden afectar a una comunidad, como en el establecimiento de una amistad. Una amistad sólo puede originarse en la propia firmeza (*Selbstständigkeit*) de cada uno, que es, según Heidegger, lo contrario del egoísmo (*Ich-sucht*). La amistad no tiene que ver con una proximidad puramente exterior, sino que, paradójicamente, en la separación máxima que provoca la decisión se realiza la «consonancia» (*Einklang*); «esta consonancia es, en el fondo, siempre un misterio»¹⁴. De todo lo anterior se infiere que la pertenencia al pueblo es la pertenencia a la tradición, la posibilidad de la consonancia con la comunidad. Ello implica la imposibilidad de que la decisión comporte pertenecer a *otro* pueblo:

14 M. HEIDEGGER, *Logik als die Frage...*, p. 59.

Dijimos que el «nosotros» es un «nosotros» que tiene el carácter de la decisión (*entscheidungsmäßiges*). Ahora bien, en nuestra voluntad de ningún modo está emplazada la posibilidad de que nosotros no pertenezcamos al pueblo; en absoluto ello puede ser decidido por nuestra resolución (*Beschlußfassung*). Pues ello está siempre ya decidido, más allá de nuestra voluntad, a causa de nuestro origen (*Abstammung*), sobre el cual nosotros mismos no hemos decidido. Quizás se pueda decidir la pertenencia a un Estado, pero la pertenencia a un pueblo nunca¹⁵

Nuestra facticidad es descubrirnos ya existiendo, nuestra pertenencia al pueblo es igual de fáctica, toda vez que nos preguntamos por nosotros mismos, nos encontramos ya existiendo en un pueblo. La decisión que hace posible este «nosotros» que es el pueblo, es, en última instancia, un *reconocimiento*, una decisión de todo el pueblo acerca de su propio ser sí-mismo. Reconocernos a nosotros mismos como aquellos que somos.

De este modo, Heidegger transforma la pertenencia a un pueblo en una cuestión ontológica del ser-ahí. El «encontrarse» perteneciendo a un pueblo siempre ocurre antes de toda decisión posible sobre ello, lo cual es indudablemente verdadero. Pero, simultáneamente, no atiende al hecho de que este autorreconocimiento de mí mismo como miembro del pueblo tiene que estar acompañado de otro: sólo pertenezco a una comunidad en la medida en que los otros miembros de la comunidad me reconocen como tal. Cuando no se da este reconocimiento mutuo, no soy miembro, por más que pueda argumentar que mi origen es el mismo que el del resto de la comunidad. No se ve por qué el hecho de «encontrarme» ya existiendo en un pueblo determinado sería más originario que el reconocimiento mutuo como miembro dentro de la comunidad. No puede contraargumentarse que el *factum* de «encontrarme» ya existiendo como miembro de la comunidad es imposible si los demás no me reconocen como tal, pues Heidegger no toca el tema en absoluto. La «consonancia» que encuentra como condición de toda amistad podría ser asimilada a este reconocimiento mutuo. Sin embargo, ella es subsumida en el «misterio» y la inefabilidad, y la pertenencia al origen termina monopolizando el tratamiento del problema. Al abordar la cuestión de la identidad colectiva, Heidegger transforma el origen en algo absoluto, que vale por sí mismo como una instancia frente a la cual el ser-ahí no puede más que prosternarse. Hay, a su juicio, un deber de fidelidad hacia él que vuelve imposible al ser-ahí transformar su relación con él. Por el contrario, la evidencia histórica demuestra que una persona puede cambiar de país, integrarse a otra comunidad y ser

15 *Ibíd.*, p. 60.

reconocido como tal, esto es, cambiar la pertenencia a un Estado y *también* la pertenencia a un pueblo. Si ello ocurre o no, se dará en forma empírica; Heidegger niega de manera tajante siquiera la existencia de la situación como posibilidad *existencial* efectiva del ser-ahí, haciendo de la nacionalidad un *existenciarario*, ya que forma parte de la estructura del ser-en-el mundo del ser-ahí¹⁶. Esta negación es una consecuencia del nacionalismo de Heidegger y de su énfasis creciente desde *Ser y Tiempo* en la tradición recibida (que es la única que puede ser decidida por el ser-ahí y por la comunidad, y en una decisión que para ser tal tiene que reafirmar la fidelidad y la pertenencia) frente a la posibilidad de cambios en la identidad, tanto individual como colectiva.

EL ACONTECER DEL PUEBLO EN LA HISTORIA

Heidegger advierte que discernir el concepto de «pueblo» nos pone frente a un dilema: es posible que conceptos como «pueblo» o «Estado» sólo puedan comprenderse históricamente, atendiendo a cada caso, y, por el otro, el hecho de que no podemos renunciar a un concepto determinado y unitario del pueblo. Para encontrar una respuesta a esta disyuntiva, debe ahondarse la pregunta por la identidad: en lugar de preguntar qué es un pueblo, se debe preguntar *¿quién es este pueblo que somos nosotros mismos?*

Preguntar «quién» en lugar de «qué» transforma el sentido de la pregunta; sólo preguntando por el «quién» podemos ganar el sí-mismo, lo cual significa que tanto el *quién* como el *ser* del pueblo tienen el carácter de la decisión (*entscheidungsgemäß*). El tratamiento de la cuestión por parte de Heidegger repite, a escala del pueblo, las mismas preguntas que la analítica existenciararia. La pregunta por el *quién* sólo puede tener sentido si es referida al ser humano. No lo tendría preguntarse si una planta es lo que es. Por el contrario, preguntarse *¿somos el pueblo que somos?* es inevitable y urgente, pues es muy posible que en realidad no se sea lo que se es. A esta sospecha Heidegger asocia que el uso actual del lenguaje trasluce una inseguridad que «[...] remite a un peculiar desarraigo de nuestro ser, en el cual permanecemos enredados [...]»¹⁷. El desarraigo es, por vía negativa, un elemento esencial

16 De acuerdo a lo expuesto, desde el punto de vista de Heidegger sobre la cuestión de la nacionalidad, se podría replicar que el cambio de ciudadanía y la nueva pertenencia a otro Estado sólo pueden ser considerados exteriormente, indicando así que el cambio de ciudadanía no puede convertirse en cambio de nacionalidad y que quien lo haga permanecerá siempre como extranjero en su nueva tierra, pues la pretensión de que ha recibido una nueva nacionalidad no sería más que una confirmación de las ilusiones de la concepción liberal (centrada en el yo) que supone que ella es meramente una cuestión de elección voluntaria. De todos modos, la aceptación de una comunidad hacia los nuevos pobladores es una cuestión que varía según cada caso, frente a la ilusión de querer convertir una posición determinada en un rasgo ontológico.

17 M. HEIDEGGER, *Logik als die Frage...*, p. 82.

para comprender lo histórico, que proporciona la clave para comprender el ser del pueblo.

Comprender el ser histórico de un acontecimiento implica abandonar la concepción de la historia como mero transcurrir del tiempo, como pasaje desde una dimensión (el futuro) a otra (el pasado). Una noción tan elemental, que sería aceptada por el historicismo pues obedece a su intención objetivadora, tendría como resultado que cualquier secuencia de hechos pueda ser considerada como histórica. Sin embargo, es claro, afirma Heidegger, que por más que se hable de procesos temporales en la naturaleza y que, en consecuencia, se remita a un pasado, ello no es suficiente para entender esos hechos como pertenecientes a la «historia». Historia en sentido propio es el «acontecer». Heidegger rechaza la equiparación de procesos naturales, que son un mero transcurrir, con el acontecer histórico, que sólo puede estar orientado hacia el futuro proyectándose desde el pasado. La ampliación del concepto «historia» hasta volverse sinónimo de todo transcurrir temporal es lo que Heidegger caracterizaba como pérdida del sentido de historicidad. A su juicio, ella es la característica capital de la época: su «pereza histórica». El desarrollo de la historiografía y su acercamiento «crítico» a la historia contribuye a reforzar esa concepción del tiempo histórico como «puro pasado». Para ilustrar el carácter histórico de un acontecimiento frente al mero transcurrir de los procesos físicos, Heidegger toma un ejemplo peculiar:

¿Qué ocurre con el giro de una hélice? Ésta puede estar girando todo el día y sin embargo con ello no acontece propiamente nada. Ciertamente, cuando un avión lleva al *Führer* desde Múnich hasta Venecia para visitar a Mussolini, entonces acontece historia. El vuelo es un acontecimiento histórico, pero no el recorrido de la máquina, por más que el vuelo sólo puede ocurrir, en tanto la máquina marche. Y desde luego no sólo es historia la entrevista de ambos hombres, sino que el avión mismo entra en la historia y quizás en el futuro sea exhibido alguna vez en un museo. El carácter histórico no depende del número de revoluciones de la hélice, que han pasado en el tiempo, sino del acontecer venidero que resulte de este encuentro de ambos *Führer*¹⁸.

Evidentemente, Heidegger no lleva a cabo una descripción «fenomenológica» de la situación mentada y la ideología del texto se presenta indisimuladamente¹⁹. El acontecer histórico tiene lugar cuando el hecho en cuestión

18 *Ibídem*, p. 83.

19 No obstante, no debe perderse de vista que si en lugar del encuentro de ambos dictadores, hubiera utilizado como ejemplo un encuentro entre Churchill y Roosevelt, no nos preocuparíamos por la ideología del texto, aun cuando, en razón de las fechas, un encuentro entre ambos como mandatarios todavía no era posible. Simplemente queremos advertir sobre la estructura de la argumentación, más allá de las instancias con que Heidegger la ejemplificó. Por lo demás, cabe señalar que la entrevista que menciona Heidegger estuvo lejos de ser cordial y no obede-

establece una proyección de sentido hacia el futuro. El girar de una hélice implica el transcurrir del tiempo. Sus primeras revoluciones están en el pasado si se las compara con las últimas, sin embargo, ni unas ni otras son historia en sentido propio porque ellas no constituyen un acontecimiento. La historia pertenece al ser del hombre en tanto es acontecer, no en tanto fluir del tiempo hacia el pasado. Heidegger señala que el encuentro mentado es histórico porque depara un «acontecer venidero». La consideración histórica persigue el tiempo pasado, pero no en tanto pasado, sino en su devenir. Por eso lo pasado no es lo que ya fue, sino lo que todavía permanece y actúa. Nos dirigimos al pasado desde el presente, y en relación con la proyección de ese sentido que «ha sido» hacia el futuro. Frente al empirismo ingenuo del historiador que cree conocer el pasado desde el presente, Heidegger enfatiza que el presente está proyectado hacia el futuro y que sólo desde él adquiere sentido. Pero en el curso *Lógica*, Heidegger incluye una dimensión histórica de la que en las obras anteriores no se había ocupado: «"hacer historia" significa: crear el espacio y el suelo por primera vez»²⁰. En esta definición hay una novedad con respecto al tratamiento del problema de la historia en *Ser y Tiempo*. Allí no se plantea el problema del espacio en que tiene lugar la historia ni tampoco el problema del inicio, por ello, la cuestión de la constitución de la tradición no se vuelve problemática.

El ser-ahí en cuanto venidero existe de un modo «propio» en la apertura resuelta de una posibilidad que él ha elegido. Retornando resueltamente a sí, está de forma repetida abierto para las posibilidades «monumentales» de la existencia humana. El saber histórico que brota de esta historicidad es «monumental». En cuanto está-siendo-sido, el ser-ahí está entregado a su estado-de-yecto. En la apropiación que se repite de lo posible está bosquejada, a la vez, la posibilidad de la conservación venerante (*verehrenden*) de la existencia que ya existió, existencia en la que se hizo manifiesta la posi-

ció a ninguna coincidencia de ideas entre ambos dictadores. Su causa fue la intervención de la Alemania nazi en el asesinato del canciller austriaco E. Dolfuss, el cual, a pesar de dirigir una dictadura de extrema derecha, se oponía a la unificación entre su país y la Alemania nazi, contando con el estrecho apoyo de la Italia fascista para ello. El asesinato de Dolfuss por parte de los nacionalsocialistas austriacos fue entendido por Mussolini como una peligrosa provocación y ordenó la movilización de las tropas alpinas, con el fin de atacar a los alemanes si éstos invadían Austria. Hitler se dirigió a Venecia para calmar los ánimos y componer relaciones. En esa situación, los «acontecimientos venideros» correspondían más a los deseos de Heidegger de que ocurriesen que a alguna política común (como ocurrirá recién a mediados de 1936 con ocasión de la Guerra Civil Española). Obviamente, no se le puede negar a Heidegger que la entrevista deparó acontecimientos venideros, y por tanto, históricos, aunque no en el sentido beneficioso que les atribuye.

20 M. HEIDEGGER, *Logik als die Frage...*, p. 85.

bilidad ahora asumida. Por consiguiente, en cuanto «monumental», el saber histórico «propio» es «anticuarial».²¹

En el saber histórico «propio», Heidegger fusiona los modos «monumental» y «anticuarial», como los correlativos a los éxtasis de «futuro» y de «pasado», esto es, el ser venidero (que llega a ser) y el haber-sido (ser como ya siempre era) del ser-ahí. En el curso *Lógica* mantiene esa misma correlación del proyectarse temporal del ser-ahí. El «saber originario» del que habla en este curso es el saber histórico «propio», pero aquí, además, entra en consideración la cuestión del *espacio* en que se abren esas posibilidades «monumentales», a diferencia de *Ser y Tiempo*. La razón del cambio está en que la pregunta por la historicidad en este curso tiene como fin último elucidar el ser de un pueblo, mientras que en *Ser y Tiempo* la temporalidad del ser-ahí es el tema dominante. El paso desde una consideración que atiende primordialmente al ser-ahí en su aislamiento a una que se ocupa de un pueblo obliga a Heidegger a preguntarse por el espacio. Los § 22, 23 y 24 de esta obra tratan sobre la espacialidad del ser-ahí, pero en la segunda sección de la obra, cuando se ocupa específicamente de la temporalidad como sentido del ser del ser-ahí, la pregunta sobre la espacialidad de la historicidad está ausente.

La insuficiencia del enfoque de *Ser y Tiempo* al intentar alcanzar la dimensión colectiva se percibe en la dedicación creciente de Heidegger a la elucidación de términos como «suelo» y «tierra»; es decir, aquéllos que remiten a la espacialidad de un pueblo, una vez que su pregunta se dirige al sí-mismo y al ser de un pueblo. En esa dirección, la dimensión de la *territorialidad* se vuelve ineludible, sobre todo porque Heidegger, como se ve claramente en el discurso rectoral, identifica al Estado con el pueblo. A pesar del énfasis con que Heidegger sostiene en su obra capital que la temporalidad del ser-ahí se determina desde el futuro y que es «venidero» porque a su ser le pertenece el ser-relativamente-a-la-muerte, debemos recordar también que el ser-ahí *es* su pasado y que su relación con su haber-sido es la de «hacerse tradición», algo que el ser-ahí *debe* hacer a partir de la «veneración» de la existencia ya sida.

Hacerse cargo del estado-de-yecto significa para el ser-ahí *ser en forma propia como él ya siempre era*. Pero hacerse cargo del estado-de-yecto sólo es posible en tanto que el ser-ahí venidero puede *ser* su más «propio» «como él ya siempre era», es decir, su «haber-sido». Sólo en la medida en que el ser-ahí *es*, en general, un «yo *he* sido» puede venir en el futuro hacia sí mismo,

21 M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo* (trad. J. E. Rivera, levemente modificada), Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 411 (*Sein und Zeit, Gesamtausgabe Band 2*, V. Klostermann, Frankfurt/M., p. 524).

volviendo hacia *atrás*. Siendo venidero en forma «propia», el ser-ahí *es* propiamente *sido*.²²

En *Ser y Tiempo* la tradición no se relaciona de manera directa con la nacionalidad ni con el pueblo, sin embargo, el texto deja traslucir una *Stimmung* tradicionalista. El uso de la locución «conservación venerante» con respecto a lo haber-sido implica que la relación con nuestra tradición tiene que encontrarse en una disposición celebratoria y de recuperación. Esta «conservación venerante» va más allá de posibilitar la «repetición» y que el ser-ahí «elija su héroe». La unidad de la temporalidad del ser-ahí explica que al ser venidero es «propiamente» «haber sido» (*gewesen*), al igual que el saber histórico «propio» es «monumental» en cuanto «anticuarial»; esto es, en cuanto resguarda las posibilidades que el ser-ahí ya siempre es. En el curso *Lógica* «hacerse tradición» tiene un sentido fuerte que es, como vimos, de pertenencia e identidad. El haber-sido contiene un mandato, pues el ser-ahí se dirige a él «venerantemente» y no, por ejemplo, interrogativamente, críticamente, etc. A partir de esta disposición, la pregunta por el ser de un pueblo queda enmarcada en parámetros fuertemente tradicionalistas, los que se transforman en nacionalistas una vez que la reflexión heideggeriana quiere abordar la relación entre la tradición y la identidad colectiva. A ello debe sumársele el fuerte impacto que el momento político e ideológico obra sobre él. De allí que el «suelo» (*Boden*) y la «tierra» (*Erde*) adquieran una importancia creciente en los escritos de Heidegger de estos años.

También en este curso Heidegger señala al tiempo como la dimensión esencial de la historia, pero no en el sentido obvio del transcurrir, sino en el de que la historia sólo acontece a partir de un espacio del que toma parte el hombre, porque sólo el hombre es histórico²³. No se «hace» historia en el sentido de producción, como si la historia fuera una cosa, sino en el del acontecer de un pueblo. Un pueblo «hace historia». Sin embargo, la historia no es hecha por un pueblo, sino que el pueblo es hecho por la historia. La apertura de un ámbito de sentido en el espacio saca a éste de la mera naturaleza y lo vuelve histórico, lo convierte en el suelo de un pueblo, en «suelo natal». Sin esta apertura de un horizonte histórico en un espacio determinado por la acción de un pueblo no podemos hablar propiamente de historia. Se percibe la sobre-determinación nacionalista del pensamiento de Heidegger en que al preguntarse

22 *Ibíd.*, p. 343 (SZ: 431) (todos los énfasis del original).

23 Incluso afirma que la pregunta por el tiempo es la pregunta más general posible. Por tanto preguntar por el acontecer histórico incluye todas las determinaciones esenciales del ser humano. «En tanto que este preguntar por el tiempo no concluye en un vacío determinar de conceptos, todo lo que está fundado en la esencia originaria del tiempo —Historia, Pueblo, Hombre, Lenguaje— también es comprendido por este acontecer del tiempo», cf. M. HEIDEGGER, *Logik als die Frage...*, p. 120.

por la espacialidad de lo histórico y descubrir con razón la necesidad de que exista una dimensión espacial del proyectarse que constituye la historia, esta dimensión, antes que ser reconocida sólo como un horizonte del acontecer histórico (como legítimamente podría deducirse en un enfoque fenomenológico), trasmuta rápidamente en «enraizamiento». De allí la insistencia de Heidegger en deplorar el «desarraigo» como falta de historicidad y nota de los tiempos y la facilidad con que expresiones como «suelo del preguntar» se convertirán en «suelo natal» en sus escritos inmediatamente posteriores. La apertura de este horizonte lleva a los problemas de la fundación y del inicio, sobre los cuales no tratará en este curso, aunque volverá a ellos en su conferencia sobre el origen de la obra de arte dos años después.

En el curso *Lógica*, Heidegger vuelve a diferenciar el pasado (*Vergangenheit*) del «haber sido» (*Gewesenheit*) siguiendo la misma argumentación que en *Ser y Tiempo*. No obstante, el «haber sido» como advenir (*Zukunft*) de nuestro ser «propio» es elucidado por Heidegger a partir de la relación entre la esencia y la inesencialidad²⁴. La inesencialidad no permite surgir a la esencia, pues ella misma es la apariencia de una esencia y «[...] responde a nuestro afán de notoriedad, hechiza nuestro hacer y dejar, incluso con aparentes buenas intenciones»²⁵. Podemos ganar nuestra esencia, dice, sólo desde lo que es esencial en el «instante histórico». Hacemos experiencia de ello sólo en el *cómo* y en el *para qué* de nuestra decisión por nosotros mismos (*Selbstentscheidung*). El «instante» es la forma de saber «propio» sobre nuestro ser: «nuestra condición de ya arrojados (*Vorausgeworfensein*) en el advenir es el advenir del «haber sido»: *ella es el tiempo originariamente único y propio*»²⁶. Esta unidad se comprende como el «esenciarse» (*wesen*) del «haber sido», ello ocurre como tradición (*Überlieferung*), en tanto está siempre más allá de todo lo actual y momentáneo. Concluye con que la tradición no es un *stock* de conocimientos, sino el carácter más íntimo de nuestra historicidad. A través de ella somos «entregados» (*ausgeliefert*) al advenir. «Sólo somos venideros, en tanto asumimos el haber sido como tradición»²⁷.

LA ESTRUCTURA DEL ACONTECER HISTÓRICO DEL PUEBLO

Heidegger estudia las determinaciones de este proyectarse del ser histórico. Sólo podemos hacer experiencia del tiempo «propiamente» si trae-

24 «*Das Wesen*» y «*das Unwesen*». Adoptamos la traducción de ambos términos que realizan A. Leyte y H. Cortés en «La esencia de la verdad» (M. HEIDEGGER, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 164) conferencia escrita por Heidegger en la misma época que este curso.

25 *Logik als die Frage...*, p. 117.

26 *Ibidem*, p. 118 (énfasis del original).

27 *Ibidem*, p. 124.

mos a la experiencia nuestro ser en nuestra determinación. La constitución básica del ser histórico está templada de acuerdo a un todo conformado por la misión (*Auftrag*), el envío (*Sendung*) y el trabajo (*Arbeit*). A la unidad originaria del tiempo en sus éxtasis le corresponde la unidad del todo de la determinación histórica. Las tres determinaciones se temporizan como éxtasis: la misión, referida al futuro, el envío, al pasado y el trabajo al presente. El instante o presente histórico se origina, afirma, como trabajo desde el envío y la misión, al igual que el presente se origina desde el advenir y el haber sido²⁸. La misión, en la proveniencia de su envío, se determina como *trabajo de un pueblo*²⁹.

Es el propio Heidegger quien asocia «misión» y «envío» con el «advenir» (*Zukunft*) y el «haber sido» (*Gewesenheit*), remitiendo a la analítica existencial. En cambio, la novedad la constituye la introducción del concepto de «trabajo» como determinación del ser histórico del ser-ahí y de un pueblo. Ella ofrece el contrapunto metafísico de la caracterización de la época expuesta en *El Trabajador*, de Ernst Jünger³⁰. Recordemos la concepción puramente funcionalista de aquella obra, en la que «trabajo» designa el despliegue ilimitado de la técnica y el aumento de los rendimientos en todas las actividades humanas hasta convertir al trabajo en un modo de vida que no tiene antítesis en el marco de la sociedad actual, ya que nada se le opone y todo se conforma paulatinamente según su principio³¹. En la concepción de Jünger el trabajo es un modo de vida que devora todos los otros, ya que los recrea según su propio principio. Nada puede oponérsele porque nada puede presentarse como diferente a él. Jünger subraya que el trabajo no es una actividad técnica, sino a la inversa, la técnica expresa el modo de vida del trabajo y el instrumental técnico es sólo la proyección de ese modo de vida. La técnica proporciona los medios para transformar la faz del mundo, pero los medios por sí mismos no pueden llevar a cabo esa transformación, sino

28 *Ibidem*, p. 128.

29 *Ibidem*, p. 129.

30 Heidegger testimonia la importancia que tuvo para él esa obra en su informe de 1945 sobre el rectorado: «Lo que Ernst Jünger piensa con las ideas de dominio y figura del trabajador y lo que a la luz de ellas ve es el dominio universal de la voluntad de poder en la historia, vista planetariamente. En esta realidad está hoy todo, se llame comunismo, fascismo o democracia mundial.» Cf. M. HEIDEGGER, «Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken», en *Reden und andere Zeugnisse*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., p. 375.

31 «El espacio de trabajo es ilimitado, al igual que la jornada de trabajo comprende 24 horas. Lo opuesto al trabajo no es algo como el descanso o el ocio, sino que desde esta perspectiva no hay ningún estado que no sea comprendido como trabajo. Como ejemplo práctico de ello se debe mencionar la forma en que hoy son practicadas las actividades recreativas por los hombres. Estos esparcimientos [...] muestran un clarísimo carácter de trabajo [...]», cf. E. JÜNGER, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hanseatische Verlaganstalt, Hamburg, 1932, p. 87.

que la realiza la voluntad que opera tras ellos³². Frente a esta concepción del trabajo como expresión más acabada de la voluntad de poder, Heidegger presenta al trabajo como un existenciario: en el trabajo y a través de él, el ente se nos vuelve manifiesto por primera vez en sus regiones determinadas, y como trabajador (*Arbeitender*) el hombre sale de sí (*entrückt*) en la manifestabilidad del ente y su ensambladura (*Gefüges*). Este éxtasis (*Entrückung*) no es ningún adicional injertado al yo, sino que pertenece a la esencia de nuestro ser.³³

Al trabajador de Jünger, un ser esencialmente manipulador de los medios técnicos, se opone el «trabajante» de Heidegger, quien abre el ser en el trabajo. A través de él el ente se manifiesta y se realiza la relación del ser humano con él. De allí que la desocupación alcance en este texto una categoría metafísica, pues se vuelve vacío al éxtasis hacia las cosas y, por tanto, se da un vaciamiento de la relación del ser-ahí con el ser³⁴. El trabajo da al ente la impronta del cumplimiento de nuestro envío (esto es, de nuestra tradición) y del hacer efectiva nuestra misión. Paradójicamente, Heidegger no considera al trabajo como un medio ni tampoco como una realización ligada a un saber específico (al modo del artesano). El carácter de apertura del trabajo en el ente puede entenderse como un desocultamiento de éste, en tanto es una forma de manifestabilidad. A diferencia de textos anteriores, en los que afirmaba que el ser-ahí es, por su propia estructura ontológica, ser-con-los-otros, en este curso el trabajo es el fundamento de la posibilidad del ser-con y del ser-para-otros. El trabajo como tal transpone (*entrückt*) al ser-ahí en el ser-con. La inmediatez del ser-con está ahora mediada por el trabajo, el cual es elevado a la categoría de un existenciario, pues es el que abre el ser-con al ser-ahí. Al igual que *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, el curso donde desarrolla más acabadamente su concepción de los temples de ánimo, el ser-con está determinado por un temple. Pero a diferencia de aquella obra, en la que el temple prevaleciente era el tedio, en la *Lógica*, el trabajo, como fundamento del ser-con, está templado por la *alegría*, la cual es el temple fundamental del trabajo auténtico.

Al exaltar la importancia de la alegría del trabajo (*Arbeitsfreudigkeit*), Heidegger presenta una coincidencia estrecha con la propaganda nacional-socialista. La principal organización de recreo para trabajadores del DAF («Frente de trabajadores alemanes», el organismo gubernamental que reemplazaba a los sindicatos disueltos) se llamaba *Kraft durch Freude* (El vigor por la alegría), más conocida en la época por su sigla *KDF*. En la propaganda se enfatizaba que a través del *KDF* se superaba la concepción del trabajo

32 *Ibídem*, p. 86.

33 *Logik als die Frage...*, p. 154.

34 *Ibídem*.

puramente técnica y materialista, propia de los tiempos anteriores al nacional-socialismo, por otra que descubriera e hiciera visibles los valores ideales de la producción³⁵. Esta concepción no técnica del trabajo parecería ser el reverso de la de Jünger. Frente a la voluntad de dominio que no reconoce límites y para la cual todo puede ser medio, el abrirse del ente en la impronta del envío se presenta como la cumplimentación de una actividad cuasi contemplativa. Heidegger entiende al trabajo como hacer presente (*Entgegenwärtigung*) al ente. Sostiene que el enfrentamiento con el ente, propio del presente originario, esto es, del trabajo, nos somete a su historicidad y nos eleva al temple de la lucha, del asombro y de la veneración³⁶. La identificación última del trabajo con la lucha nos vuelve a ubicar en el mundo de Jünger, en el cual el paradigma del trabajador es el soldado del frente, mostrando que la concepción heideggeriana del trabajo no se opone a la de Jünger, sino que la complementa como su fundamento³⁷.

Llegamos así a determinar el ser del hombre mediante la «condición de expuesto» (*Ausgesetztheit*), el «éxtasis», la «tradición» y la «misión». El cómo y el quién nos permiten comprender cuál es el ente que puede soportar esta forma de ser. No puede ser ni un sujeto ni un conjunto de sujetos (esto es, de hombres entendidos al modo del liberalismo), sino el pueblo, el ente originariamente único capaz de sustentar ese conjunto que constituye la determinación histórica. «Libertad» y «Estado» adquieren una nueva significación, acorde con la estructura ontológica del acontecer histórico expuesto. La libertad no es la independencia del hacer y del dejar, sino la cumplimentación de la necesidad del ser. Ella es la aceptación del ser histórico (de ser lo que *ya* se es) y la conversión de esa necesidad en el dominio de un orden dispuesto por un pueblo. De ese modo se realiza el tema central del curso: la elucidación del sí-mismo, a través de la pregunta *¿quiénes somos nosotros mismos?*. La cura (*Sorge*) de la libertad del ser histórico es *autorización* (*Ermächtigung*) del poder del Estado como la ensambladura esencial de un envío, de una tradición histórica. La libertad es, así, libertad para la tradición, para el «haber sido». Ello se realiza en un decidirse histórico venidero-sido (*zukunftigewesenes*). El Estado es así la cumplimentación de

35 *Ibidem*. Sobre el *KDF*, Cf. C. SCHMITZ-BERNING, o. c., pp. 437-438.

36 *Logik als die Frage...*, p. 154.

37 Debemos evitar el anacronismo de atribuirle a Heidegger posturas que *todavía* no tiene. Sin dudas, en *La pregunta por la técnica* y en otros escritos de la década del cincuenta, Heidegger completará su concepción de la tecnología y del trabajo, identificándola con el *Gestell* o «estructura de emplazamiento», la cual es la forma en que el ser se manifiesta en nuestra época. Pero en 1933-34, Heidegger tiene una posición ambigua frente al fenómeno: tiene reservas cada vez mayores frente a los resultados de una descripción como la de Jünger y, simultáneamente, considera que el trabajo es un existenciario, el éxtasis del presente histórico por excelencia.

un dominio que se origina en el envío y en la misión y que llega a ser en el trabajo y en la obra.

Del mismo modo que ocurre con la «alegría» como temple, la «autorización» como cura de la libertad es un modo de otorgar categoría ontológica a términos de la coyuntura política. Ellos significan para Heidegger mucho más que una mera cuestión política del momento. La revolución nacionalsocialista, a su juicio, sólo puede explicarse si comprendemos que el ser-ahí y el «pueblo histórico» tienen la misma estructura de ser: el ser de ambos es *ser resuelto*. El discurso rectoral estaba atravesado por la idea de «propiedad», al igual que ocurre con la elucidación del acontecer histórico del sí-mismo en este curso. Heidegger explica en estas obras tanto la estructura como el contenido de esa resolución. No puede suponerse que sea una mera casualidad que haya elegido el término «autorización» para explicar su noción de libertad. La «ley de plenos poderes», la última ley que votó el parlamento alemán y que dio marco legal a la construcción del poder absoluto por parte del nacionalsocialismo se llamaba en alemán, precisamente, *Ermächtigungsgesetz*³⁸. El Estado recibe una dignidad ontológica ligada a la verdad del ser, por lo cual es el ser histórico de un pueblo. Podrían descartarse ambos conceptos como mero oportunismo. Sin embargo, es evidente el intento de Heidegger por llevar a cabo una especificación rigurosa de ambos a partir de su propia ontología.

La «veneración» del «haber sido» mentada en *Ser y Tiempo* se transforma en los conceptos de «envío» y «tradición», que dan fundamento al ser histórico, el ser del pueblo, del cual el Estado es la expresión. El Estado nacionalsocialista encuentra así una sanción metafísica de su propio poder, en tanto es, a juicio de Heidegger, el ser sí-mismo «propio» elegido por el pueblo en el «elegirse a sí mismo», ligado a su tradición histórica. De este modo se explica el hecho de que Heidegger identifique la resolución y el instante con el acontecer histórico. La resolución es *el* acontecer señalado y sólo es tal cuando no hay necesidad de repetirla. La existencia histórica de un pueblo se conforma en la resolución por la cual un pueblo, eligiéndose, elige «ser como ya siempre era». Los tres significados de «pueblo» antes examinados encuentran su fundamento. Los fenómenos antes descriptos sólo pueden encontrar su sentido en el marco de la autoafirmación de un pueblo en la resolución fundante y no lo tienen separadamente del acto por el cual un pueblo se resolvió. Las referencias a la estirpe (pueblo como cuerpo), al legado de costumbres (pueblo como alma) y a la capacidad del pueblo de

38 Fue sancionada el 24 de marzo de 1933.

crear un ámbito cultural y político propio (pueblo como espíritu)³⁹ reciben el fundamento de la resolución, la cual, dice Heidegger, es un acontecer señalado y el acontecer es tradición⁴⁰. En el discurso rectoral Heidegger afirmaba que el pueblo alemán *ya había decidido*. De este modo, la elucidación del ser histórico de un pueblo es reflexión sobre el sentido de lo que ha ocurrido en Alemania con el advenimiento del nacionalsocialismo al poder. Heidegger explica el sentido de lo que juzga como un acto de autoafirmación nacional, que *ya ha sido realizado por el pueblo*.

El curso *Lógica* concluye con una breve referencia a la cuestión del lenguaje. La incógnita que mencionamos al principio queda resuelta, pues una vez que se han desarrollado las otras cuestiones, Heidegger completa su exposición retornando a la cuestión del lenguaje y tomando como perspectiva la relación entre el ser del hombre y el lenguaje. Si la relación entre la pregunta por la lógica y las restantes preguntas no quedaba del todo elucidada en el curso, la relación del ser del hombre con el lenguaje que plantea, por el contrario, es completamente coherente con la exposición que ha realizado. Indicamos que el título original del curso habría sido «El Estado y la ciencia» de no mediar su renuncia al cargo de rector y que, como forma de desafío a las autoridades tituló su curso «Lógica», reafirmando su independencia intelectual frente a las presiones políticas. Una vez que se atiende a su desarrollo, el contenido concreto del curso parece estar mucho más cerca del primer título que del segundo. Sin embargo, la lógica entendida como estudio de las formas de deducción no tiene cabida en el desarrollo de la interpretación, ya que el título mismo la entendía como pregunta por la *esencia* del lenguaje. La transformación de la lógica postulada por Heidegger al inicio del curso no es más que la exigencia de partir desde la ontología del ser-ahí que él mismo había llevado a cabo en sus obras anteriores. Desde esta perspectiva se interroga por la esencia del lenguaje, pregunta que, en consecuencia, queda supeditada a las preguntas que ya examinamos. La pregunta por la esencia del lenguaje es así la conclusión de las preguntas por el sí-mismo, el pueblo y el Estado. Por ello el lenguaje es entendido por Heidegger como «[...] el predominar de los medios conformadores y preservadores de la existencia histórica del pueblo»⁴¹.

39 Debemos reiterar que cada uno de los tres sentidos del término «pueblo» no son la «expresión» de una sustancia, sino que *son* el pueblo desde un «escorzo» particular, de allí que, tomados aisladamente, carezcan de la fuente unitaria de sentido (la referencia a la estructura del acontecer histórico) que impide convertir a una característica en la diferencia específica.

40 *Logik als die Frage...*, pp. 77 y 125.

41 «[...] *das Walten der weltbildenden und bewahrenden Mitte des geschichtlichen Daseins des Volkes*» (Ibidem, p. 169).

La hermosura del valle y lo amenazante de la montaña y del mar embravecido, el ensimismamiento de la planta y la timidez del animal, la premeditada velocidad extrema de la máquina y la dureza de la acción histórica, el entusiasmo refrenado de la obra creada y la fría valentía del preguntar sapiente, la resistente austeridad del trabajo y la reserva del corazón; todo eso es lenguaje⁴²

La manifestabilidad de la verdad, la forma en que el ente se abre al ser ahí tiene lugar en el lenguaje. El lenguaje es el ahí donde el ser del ente se manifiesta. Por ello una montaña puede ser amenazante y el trabajo austero, no como *expresión* de otra cosa, sino como el *ahí* en que el ser es. El lenguaje es el ámbito en el cual la existencia histórica se manifiesta, en la cual llega a ser. Sin embargo, Heidegger realiza una aclaración que corona el sentido de lo que desarrolló en el curso: la existencia histórica de un pueblo. En el lenguaje se manifiesta el mundo espiritual de un pueblo, el lenguaje constituye el conjunto de prácticas, saberes, creencias cuyo carácter es, a su juicio, intransferible. Ese mundo espiritual llega al ser, como señaló antes, por obra de la historia. Pero a su vez, la tradición, el envío y la misión, conforman esa existencia de forma que la existencia del pueblo es una existencia *histórica*, en ella se origina una tradición. La resolución que el pueblo elige realizar es la fidelidad hacia esa tradición conformada y resguardada en el lenguaje. El lenguaje es el *lugar* de la fundación. El mundo espiritual de un pueblo tiene un inicio, dado por una obra que lo funda. Por ello Heidegger afirma que la poesía es el lenguaje esencial y originario, el lenguaje de la fundación. En la poesía adviene un mundo espiritual por primera vez. De allí, que el curso siguiente es el inicio de una serie de cursos sobre la poesía de Hölderlin. Su reflexión acerca del poeta romántico encuentra su motivo desencadenante en sacar a la luz el mundo espiritual de lo que ella funda y el mandato histórico contenido en ella: la existencia histórica del pueblo alemán, el nuevo «pueblo histórico» después de los griegos.

42 *Ibíd.*, pp. 168-169 (énfasis del original).

