

La temporalidad del pueblo en Martin Heidegger. Una comunidad vuelta hacia el comienzo

The Temporality of the People by Martin Heidegger. A Community Turned towards the Beginning

DANIEL MICHELOW BRIONES
(Universidad de O'Higgins)

Resumen: El presente análisis se detiene con especial atención en la cátedra dictada en la Universidad de Friburgo por M. Heidegger en el año 1934 titulada «Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje» (GA 38). En dicho curso es posible dilucidar la peculiar temporalidad desde la que este filósofo piensa el fenómeno de pueblo en su obra. Su exposición detallada mostrará con claridad el derrotero que lleva al pensador de la Selva Negra a descartar toda comprensión de la comunidad del Dasein como humanidad, pero también se indicarán las razones que lo llevan a declarar años más tarde la impotencia de la filosofía para afectar el destino técnico planetario.

Palabras clave: pueblo, humanidad, temporalidad, pensamiento extático

Abstract: This analysis pays special attention to the lecture given at the University of Freiburg by M. Heidegger in 1934 entitled «Logic as the question of the essence of language» (GA 38). In this course it is possible to elucidate the peculiar temporality from which he thinks of the phenomenon of the people in his work. His detailed exposition will clearly show the path that leads the Black Forest thinker to discard any understanding of the community of Dasein as humanity, but will also indicate the reasons that lead him to declare years later the impotence of philosophy to affect the planetary technical destiny.

Key-words: people, humanity, temporality, extatic thinking

1. Consideraciones preliminares

Pueblo y suelo son pensados desde el siglo XIX como una unidad de carácter nacional-romántica. Este modo de relación distinguirá posteriormente también la comprensión que se tiene de ambos fenómenos en el periodo de las revoluciones y guerras mundiales durante el siglo XX. Dicho romanticismo nacional transforma la percepción ilustrada de pueblo, que surge con una marcada impronta antiaristocrática y revolucionaria, en una ideología conservadora, tradicionalista y cuasi religiosa¹.

¹ Esta transformación en el fenómeno de pueblo ha sido tratada en repetidas ocasiones en las ciencias sociales. Por ejemplo, por X. Torres, quien indica que «lo habitual [...] es contraponer la noción ‘francesa’, fundada en el carácter voluntario o político de la vinculación nacional, frente a una concepción

Fundamentales son para esta última concepción la trilogía del novelista francés Maurice Barrès² donde se acuña la definición de la patria como aquello conformado por «la tierra y los muertos». Esta imagen es posteriormente rescatada por A. Winning y O. Spengler y expuesta desde el dúo conceptual sangre/suelo. Este último asevera en *La decadencia de occidente* que el momento histórico que se vive en Europa en las primeras décadas del siglo pasado es una «lucha entre la sangre y el suelo, aspirando ambas a producir la forma interna de una especie ‘transplantada’ de animales u hombres» (Spengler, 2013, p. 371), vale decir, no ya un mero momento donde se contraponen ciertas comprensiones políticas, sino que uno donde está en juego la esencia misma de lo humano.

El sustento teórico que prestan estos autores encuentra su correlato concreto en ideologías políticas como la del *Lebensraum* (espacio vital) y la muy conocida *Blut und Boden* (sangre y suelo). La primera es el motor principal de expansión del imperio alemán y luego del tercer Reich como forma de asegurar el territorio que estos consideraban necesario para cubrir las necesidades de vida del pueblo y la segunda, sangre y suelo, se centra en los aspectos de la ascendencia, de los que han pertenecido desde antaño al territorio, así como el trabajo agrícola, en tanto trabajo que permite una relación original con la tierra.

Las meditaciones de Heidegger respecto de la relación entre pueblo y suelo no están desligadas de las comprensiones comunes y cotidianas de su época, sino que son, en un sentido general, una traducción fundamental-ontológica de estas, de, por cierto, mayor alcance y profundidad, pero que permiten la subsistencia y desarrollo de los motivos centrales de la interpretación nacional romántica de pueblo en el basto panorama de su propio proyecto de pensamiento³.

El trabajo de la tierra y otras formas de vida similares son consideradas por Heidegger en su versión ontológica como modos de la relación con el útil que emanan desde una temporalidad específica, no perturbada por el imperio de la técnica. En *El origen de la obra de arte* —donde se describe la vida de una campesina a través del retrato de Van Gogh «Los zapatos»— se afirma que tal tipo de existencia puede escuchar la «callada llamada de la tierra», que provoca en ella una «enigmática renuncia de sí misma» (GA 5, p. 23).

En el texto breve *Paisaje creador: por qué permanecemos en la provincia* afirma Heidegger que «la íntima pertenencia del propio trabajo a la Selva Negra y sus moradores viene de un centenario arraigo (*Bodenstaendigkeit*) suabo-alemán a la tierra que nada puede reemplazar. Al hombre de la ciudad una estadía en el campo, como se dice, a lo más lo ‘estimula’» (GA 13, p. 11). Tal renuncia de sí mismo que solo pueda otorgar una forma específica de relación al suelo es lo que varios autores han interpretado como un cierto antimodernismo en el que se traza una división radical entre lo que es considerado una vida auténticamente seria y verdadera y una meramente frívola (De Lara, 2019, p. 81). Heidegger mismo hace la distinción, siguiendo dicha oposición, entre «la

‘germánica’, de índole cultural o étnica [...]» (Torres, 2008, p. 38).

² La trilogía de Barrès consiste en: *Roman de l'énergie nationale : Les Déracinés* (1897), *L'Appel au soldat* (1900) y finalmente *Leurs Figures* (1902).

³ A su vez tampoco es Heidegger el único autor de su generación que pretende desarrollar filosóficamente dichas ideas. Este tópico, con diferentes alcances, es asumido con fuerza en los años 30 por otros autores relevantes como por ejemplo Ernst Jünger, quien asevera que: «Debido a la sangre y al carácter, queremos unirnos en comunidades y comunidades cada vez más grandes, independientemente del conocimiento, condición o propiedad», así todo es determinado por el «tiempo, espacio y la sangre» (Jünger, 2001, p. 151) (trad. Propia).

apariencia engañosa del espíritu moderno» y la vida «en el verdadero, profundo y fundado abandono de sí (*Entselbstung*) en la resplandeciente luz de la verdad» (GA 16, p. 8). La modernidad y el arraigo se contraponen claramente tanto en la visión política de una parte importante de la generación de Heidegger como en su propia obra. Por eso él describe la relación entre modernidad y desarraigo del modo siguiente:

El encubrimiento de este desarraigo a través del encontrarse a sí mismo el hombre (modernidad) sin fundamento, pero supuestamente en un nuevo comenzar; este encubrimiento hiperresplandeciente y acrecentado a través del progreso: descubrimientos, invenciones, industria, la máquina; al mismo tiempo la masificación, abandono, pauperización, , todo como desprendimiento del fundamento y de los ordenes, des-arraigo pero profundo encubrimiento de la indigencia, incapacidad de meditación, impotencia de la verdad; el progreso hacia el no ente como creciente abandono por el ser (*Sein*). (GA 65, p. 119).

El motivo de la relación entre modernidad y desarraigo aparece recurrentemente, no porque este último sea un carácter exclusivo de lo moderno, sino más bien porque Heidegger lo entiende como su forma más álgida. La modernidad impone así una urgencia respecto del proceso y el momento en que el desarraigo se puede volver irreversible.

Así se entabla una relación innegable entre su pensamiento y la visión de mundo de su época, con la que él comulga, pero que, por supuesto, considera no aclarada desde sus fundamentos ontológicos.

2. Ser y tiempo: historicidad

El proyecto de Heidegger no es otro que el de la superación de la metafísica (GA 7, p. 67-98), esto es, en términos generales, de una tradición que está determinada por el olvido del ser. Tal superación se debe expresar, en un principio, como la destrucción de la historia de la ontología (GA 2, p. 32). Esta destrucción es el procedimiento preparatorio para revelar «las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas.» (GA 2, p. 22).

Se trata, en términos más amplios, de una liberación del pasado original del Dasein, de sus posibilidades primeras respecto de la comprensión del ser y por tanto de sí mismo, que han sido encubiertas bajo la determinación metafísica, esto es, aquella donde el ente se presenta como fundamento de sí mismo o entidad (*Seiendheit*) (GA 7, p. 69). Esta destrucción, no es una pura referencia historiográfica a lo que yace en el pasado, en el sentido de una reflexión teórica sobre un cúmulo de eventos que se han deslizado *detrás* del Dasein (GA 2, p. 20) y que pueden solo afectarlo aún como una suerte de reverberación, un eco de algo que se ha perdido irrevocablemente. El planteamiento de Heidegger difiere profundamente de dicha comprensión del modo como entendemos el pasado, pues él no considera que lo que ya ha sido nos afecte desde una cierta irreal actualidad, sino que el Dasein, en la exposición heideggeriana, «‘es ’ su pasado en la forma propia de su ser» (GA 2, p. 20). Esto quiere decir, que su pasado le ofrece una interpretación de su ser en la que él se comprende directa y constantemente. Dicha comprensión «abre las posibilidades de su ser y las regula» (GA 2, p. 20). Por esto puede aseverar Heidegger también que su pasado no yace detrás, sino que más bien se le anticipa, «acontece desde su futuro» (GA 2, p. 20). Esta unidad temporal que constituye el ser del Dasein es llamada historicidad (*Geschichtlichkeit*).

La destrucción de la historia de la ontología es para Heidegger el procedimiento a través del cual es posible desarticular el proceso de encubrimiento de las posibilidades

originales de ser que le dieron forma al Dasein para que este no deba comprenderse a sí mismo en base a «una tesis que flota en el vacío» (GA 2, p. 36). Dicha destrucción es realizable solo cuando se dan las condiciones para un retorno positivo al pasado o «una apropiación productiva del mismo» (GA 2, p. 21). Las condiciones necesarias tienen lugar cuando la destrucción entiende como su tarea previa la recuperación de la historicidad del Dasein. Que al Dasein se le oculte su propia historicidad y que no pueda retornar positivamente a su pasado es por tanto la forma eminente del desarraigo al que Heidegger ha hecho mención.

Suelo e historia se unen así dentro de una misma tarea del pensar que pretende erigir la existencia sobre sus posibilidades originarias. En este sentido es la búsqueda de la restitución del suelo a la vez un intento de retorno a una cierta accesibilidad al tiempo. Una accesibilidad temporal como la descrita puede ser plenamente lograda solo desde la comunidad de los que están en el mismo mundo y en la misma oportunidad para ciertas posibilidades (GA 2, 384).

Por eso asevera Heidegger que el pasado del Dasein, «que ya cada vez se le anticipa» (GA 2, p. 20), es a su vez también el de su generación (GA 2, p. 27, 385), esto significa que su historicidad funda y puede ser desocultada plenamente solo en el convivir (*Miteinandersein*) (GA 2, 384). La historicidad del Dasein, como la remisión al pasado es, por tanto, y de modo pleno, solo en el acontecer del pueblo.

De este modo se puede aseverar provisionalmente que el pueblo heideggeriano no *tiene* tampoco su pasado o más bien sus orígenes al modo en que se retiene un cúmulo de experiencias historiográficamente, sino que se le presentan nuevamente *ante sí* como posibilidades de ser dentro de las cuales tomará forma su futuro. Heidegger usará el término «destino común» (*Geschick*) (GA 2, p. 384-386) para describir dicha estructura temporal del pueblo. Historicidad y destino común son en este sentido el mismo existencial expresado desde el tránsito entre el mundo propio y el mundo común⁴.

3. Lógica: temporalidad

Suficientes elementos han sido hasta ahora expuestos para –por lo menos provisionalmente– comprender que el fenómeno de pueblo en Heidegger está relacionado de modo estrecho al peculiar acceso temporal que confiere el descubrimiento de la mutua pertenencia entre pasado y futuro en la historicidad.

Se vuelve evidente, por tanto, que el próximo paso en este análisis debe ser necesariamente la aclaración de la relación entre historicidad y tiempo, pues hasta ahora solo se ha afirmado, someramente, que la historia propia da acceso a un cierto tipo de temporalidad.

Será necesario hacer hincapié de inmediato en que la relación entre historia y tiempo no es una mera conexión conceptual, sino que es más bien el fundamento existencial mismo, pues, como asevera Heidegger, «mientras este preguntar por el tiempo no desemboque en una definición vacía de conceptos, estará también todo aquello que funda en la esencia originaria del tiempo –historia, pueblo, ser humano, lenguaje–, contenido en este acontecimiento del tiempo»⁵ (GA 38, p. 120).

⁴ Para un desarrollo más extenso de este tema ver *Otredad y comunidad en Ser y tiempo: dos experiencias fundamentales del mundo revelados en el fenómeno de la alteridad* (Michelow, 2019, p.147-168).

⁵ Todas las traducciones del volumen 38 de la *Gesamtausgabe* (GA 38) contenidas en el presente artículo son propias.

Dicha relación, así como también aquella del pueblo, del ser humano y el lenguaje, es tratada del modo más decidido, precisamente en el texto recién citado: *Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje* (En adelante *Lógica*). El manuscrito del que se dispone es la transcripción de una cátedra dictada por Heidegger en el semestre de verano de 1934 en la universidad de Friburgo, inmediatamente después de su renuncia al rectorado en la misma Universidad.

Hacer referencia a dicha cátedra no guarda relación solo con el tratamiento de la conexión entre historicidad y temporalidad, sino que también con el hecho de que en ella se vuelve claro un camino filosófico que está caracterizado por el giro hacia la preeminencia del mundo común y de un preguntar que por tanto debe transitar decididamente desde la fenomenología hacia la hermenéutica⁶.

En *Lógica* afirma Heidegger sobre la relación entre tiempo e historia que:

Nuestro haber sido y nuestro futuro no tienen el carácter de dos lapsos temporales, de los cuales uno ya ha sido abandonado y el otro debe ser ocupado, sino que lo que esencia desde antes es futuro de nuestro propio ser. Nuestro estar proyectados hacia adelante en el futuro es el futuro de nuestro haber sido: es el tiempo originariamente único y propio (GA 38, p. 118).

Dicho tiempo originario, que se debe comprender como fundamento y posibilidad para toda interpretación de la historia se expresa así también como la peculiar mutua pertenencia entre el haber sido y el futuro, pero con un giro sutil: mientras la historicidad remite al estar vueltos hacia lo sido, hace referencia el tiempo originario a la totalidad de la extensión entre principio y fin y, por tanto, a la unidad de la trama⁷. Expresado de otro modo: el acontecimiento histórico puede darse como un haber sido que vuelve a surgir desde el futuro solo porque tiene lugar, ya, en un tiempo que no es una corriente que fluye para desvanecerse, sino que es más bien el entramado mismo entre sus extremos. La historicidad es la forma propia que adquiere el acontecimiento en un tiempo original que se despliega en la totalidad de la constante presencia y predominio de sus límites en la trama.

El gestarse de la existencia humana en la historicidad como un haber sido que se nos pone adelante, vale decir como posibilidades fácticas tempranas de nuestro ser que dan el marco existencial de nuestro futuro, es solo posible porque el tiempo originario le aporta a aquella circularidad histórica la unidad necesaria entre pasado, presente y futuro o, en otras palabras, la *unidad extática* (GA 2, p. 329).

Evidentemente esta relación entre historia y tiempo no puede tener lugar en base a la comprensión común de ambos fenómenos, en la que estos son caracterizados, como ya se ha dicho, como el incesante flujo que se nos escapa de las manos y se pierde irremediabilmente. La comprensión de un pasado que se va y un futuro que no termina de llegar se funda en un tiempo lineal, único y homogéneo, mientras que la relación descrita descansa sobre un tiempo que, a través de la unidad de sus momentos, retorna sobre sí mismo.

⁶ Es a la vez evidente que este giro guarda relación y busca ponerse al servicio del proyecto de fundamentación de una «metapolítica ‘del’ pueblo histórico» (GA 94, p. 124) que coincide con la relación de Heidegger con el ascenso del nacional socialismo al poder y la aspiración de que su proyecto filosófico ocupe un lugar central en la construcción del tercer Reich.

⁷ En *Ser y tiempo* dicha diferencia es aclarada del siguiente modo: «No sólo quedó sin consideración el estar vuelto hacia el comienzo, sino, además y sobre todo, el *extenderse* del Dasein *entre* el nacimiento y la muerte. En el análisis del estar-entero quedó precisamente sin considerar la ‘trama de la vida’, esa trama en la que sin embargo el Dasein está envuelto constantemente» (GA 2, p. 373).

Pero no es esta la única característica relevante que pretende resaltar Heidegger: otro factor determinante en la comprensión temporal expuesta –quizás el de mayor importancia– guarda relación con la *situación* del Dasein no ya como un ente *intra-temporal*, vale decir que se ubica en el flujo del tiempo y que por tanto trata con este como se trata con un objeto del que se dispone o no, un flujo que, como se aseverará en Lógica, «de algún modo está-ahí, que se desarrolla ante nosotros y de lo que se toma nota» (GA 38, p. 109).

¿Qué es entonces el tiempo si nosotros no estamos en él, ni lo tenemos en frente como un objeto disponible? Esta pregunta encuentra su respuesta de modo directo, pero a la vez inusual en la cátedra friburguense. Ahí señala Heidegger que *nosotros somos el tiempo*, añadiendo que:

A Nosotros no nos está permitido entendernos a nosotros mismos como lo que tiene lugar en el tiempo, nosotros debemos experimentarnos como aquellos que, esenciando desde antes y extendiéndose más allá de sí mismos se determinan desde el futuro, vale decir, pero: como aquellos mismos que son el tiempo. Nosotros somos la temporación (*Zeitigung*) del tiempo mismo (GA 38, p. 120).

Está contenida en esta definición primeramente una distinción: solo el ser humano es temporal o más bien que «el tiempo le es propio al ser humano y solo a él le pertenece» (GA 38, p. 132). Otros seres vivos, como animales y plantas, no son temporales en el sentido expuesto pues a ellos no les está dado atender a su propio ser. Heidegger afirma que «ellos no asumen un encargo, ni se supeditan a una misión de tal modo que precisamente este supeditarse constituya el asumir de su modo de ser» (GA 38, p. 133).

Ser la temporación del tiempo es, en términos de lo desarrollado en Lógica, la entrega al ser (*Überantwortung an das Sein*) en la que se «transforma la existencia (*Dasein*) histórica del ser humano en aquel ente, que en todo momento y de cualquier manera en su determinación debe responder al ser, hacerse responsable de él» (GA 38, p. 162). Solo a través de esta entrega «sucede cada suceso del Dasein. Este esenciar fundamental del ser de lo humano, exposición al ente y entrega al ser, llamé yo y llamaré aún yo en lo venidero el ‘cuidado’» (GA 38, p. 162).

La unidad de todos los momentos estructurales de la entrega al ser –incluido el estado de expuesto al ente en su totalidad– es lo que Heidegger ha llamado en su obra el cuidado. Bajo este título se describe la constitución fundamental de la existencia desde su unidad temporal pues todo suceder surge en él, nuevamente, no como la sucesión de sucesos, sino que, como la totalidad de la trama temporal, como se ha indicado, desde el nacimiento a la muerte⁸.

El cuidado es, en este sentido,

La constitución fundamental del ser humano como temporalidad, a partir de la cual cualquier estado de ánimo es posible en primer lugar. Porque el ser humano está expuesto al ente, arrebatado al ente y extendido como ente histórico, por lo tanto, solo puede ser cuando está expuesto, a su favor o en contra, y así el ente que él es subsiste (GA 38, p. 163).

⁸ En su estudio sobre el fenómeno de temporalidad añade del Moral que «no se trata del continuo de la vida tomado como sucesión de vivencias en el tiempo, sino de la consideración de la existencia a partir de su relación con ambos límites, es decir, en su totalidad finita. Heidegger hace ver que en la medida en que el sido no es el pasado, ni el advenir el futuro, los límites del comienzo y el fin son inmanentes al presente fáctico» (del Moral, 2001, p. 53).

El ente que somos, utilizando la recurrente expresión en *Lógica*, es el tiempo, esto es, su existencia es la estructura de acontecimiento del ser.

4. Dasein y Pueblo: destino individual, destino común

La manera en que este análisis hasta este punto transita hace necesario poner especial atención al modo en que Heidegger relaciona lo elaborado respecto del hacerse cargo del propio ser, vale decir, una dinámica eminentemente individual, con el ámbito de lo común, esto es del pueblo, ámbito hacia donde tienden todos los esfuerzos interpretativos de la lección friburguense. Este paso argumental es fundamental para sostener el proyecto filosófico que se pretende llevar a cabo, principalmente, en los años 30. En este sentido se debe prestar especial atención a la siguiente formulación: «‘La existencia es en cada caso mía’ quiere decir precisamente que mi ser es traspasado (*übereignet*) al convivir y al estar el uno para el otro. Yo soy entonces mismo solo en la medida en que soy histórico, en la aperturidad hacia la historia» (GA 38, p. 164). Dicha frase quiere expresar que la condición para ser sí mismo, vale decir, para hacerse cargo genuinamente del propio ser, es la apertura a la comprensión histórica del Dasein y por tanto a un ámbito que no está ya más exclusivamente determinado por la individualización (*Vereinzelung*) y el ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*), sino que por el estar vuelto hacia el otro. La condición para la constitución del sí mismo individual es otorgada en *Lógica* de modo eminente por la comunidad del pueblo en tanto sí mismo histórico.

Pero tal apertura a lo histórico que permite entonces todo hacerse cargo del propio ser no puede suceder en una completa falta de determinación o más bien falta de suelo, sino que *debe estar dada necesariamente por las estructuras del acontecer originario*. Dicha determinación es, como describirá Heidegger, el *orden* del pueblo:

cuidado es como tal cuidado de la libertad del ser sí mismo histórico. [...] Libertad no es la independencia del hacer y dejar de hacer, sino que realización de la inevitabilidad del ser, aceptación del ser histórico en la voluntad cómplice, reacuñación de la inevitabilidad del ser en la dominación de un orden estable de un pueblo (GA 38, p. 164).

Pueblo no es para Heidegger solo la forma concreta más original del convivir, sino que, por sobre todo, la estructura existencial misma del ser histórico. *Pueblo es para Heidegger entonces un existencial*. Por eso el pueblo no es «el puro suceder de una población, ni tampoco un ser animal, sino que la determinación en tanto temporalidad e historicidad» (GA 38, p. 157). Esta es la razón por la que el Dasein se mantiene, así como se describe en *Lógica*, constantemente en sus formas originales, incluso cuando estas parezcan haber quedado atrás y en desuso, pues dichas formas en su comportamiento esencial histórico corresponden a la constitución temporal misma del Dasein.

5. Humanidad

Esa historia propia que retorna y puede retornar en la trama total de la temporalidad a la que le confiere unidad el cuidado, es aquella en la que las posibilidades más tempranas del ser humano aparecen y se transforman a la vez en las formas delimitantes del acontecer de toda posibilidad futura. Esto es, *nunca se deja de ser el origen y es, por tanto, este, la única forma propia del futuro*. La historicidad del Dasein no es un indicador más de su ser, sino que la estructura en la que este encuentra su unidad

fundamental. Es en este sentido en el que Heidegger utiliza en *Lógica* la recurrente expresión el «poder del tiempo» (*Macht der Zeit*) y explica que el tiempo comprendido así es el «poder originario que ensambla (*fügt*) nuestro ser y lo determina dentro de sí como un suceso. El tiempo es así, experimentado como nuestra determinación, nada más que el ensamblaje de poder (*Machtgefüge*), el gran y único ensamble (*Fuge*) de nuestro ser como un histórico» (GA 38, p. 130).

Se revela el poder del tiempo entonces solo cuando las posibilidades originales de ser se heredan como un futuro común, a la vez que tal futurístico estar vuelto hacia el pasado se presenta como única forma de estar remitido genuinamente hacia la propia existencia.

Precisamente por esto para Heidegger la comunidad histórica no puede acontecer a través de la «humanidad»⁹, pues dicha forma no está, en este sentido, atada a lo originario y por tanto no tiene un futuro real, sino que más bien, pertenece al ámbito de lo sin orden, vale decir, sin suelo en el ser. Él señala que:

La propia experiencia de vida fáctica y concreta tiene una tendencia particular a caer en las significaciones 'objetivas' del entorno experimentable en relación con aquello que es experimentable. El prevalecimiento del sentido del ser de estas significaciones objetivas, motivado en dicha caída, es lo que hace entender que el Mismo, en relación con su sentido del ser, sea fácilmente experimentado en una significación objetiva (la personalidad, el ideal de humanidad) y que en semejante orientación de la experiencia llegue a ser captado teóricamente y alcance un significado filosófico [...] (GA 9, p. 34).

La vida fáctica tiende a aparecer objetivamente, esto es privada de mundo, quedando a disposición de una posterior, e incluso aún más, radical teorización. Dicha tendencia se expresa, para Heidegger, eminentemente en la forma de la humanidad, vale decir como una extrapolación y universalización vacía de lo humano y no ya como un destino.

En el pensamiento heideggeriano la humanidad es, en términos de su estructura temporal, *un futuro que no ha sido pasado*. Es un futuro que no tiene asidero en el origen y que por tanto no puede más que persistir como la tesis flotante a la cual se ha hecho referencia. Se trata, finalmente, de un tiempo que no es éxtasis, en el sentido de las estructuras temporales que constituyen una unidad, pues no retorna, ni se le desliza al Dasein ante sí. Pero ¿sobre qué presupuestos se puede sostener la idea contraintuitiva que cataloga al fenómeno de humanidad como teórico y desarraigado? ¿No es precisamente la humanidad la más inmediata forma en que la comunidad del ser humano se puede presentar? O, en otros términos ¿no hemos sido desde siempre, desde que habitamos la tierra, humanidad?

El presupuesto sobre el que Heidegger despliega esta idea guarda relación con su particular comprensión del pueblo como comunidad del sí mismo: la comunidad del pueblo que aparece en su obra no es una ilimitada y universal referencia a un otro indistinto, sino que una forma expandida del poder ser total (*Ganzseinkönnen*). La referencia al otro que caracteriza al pueblo no implica una pérdida de sí mismo, como

⁹ El término humanidad es utilizado por Heidegger de modo amplio en diferentes etapas de su obra, así como en diferentes recintos conceptuales. En general se quiere acentuar el carácter ahistórico, afáctico y teórico del uso vulgar del término. Humanidad puede aparecer en la discordia con *Menschentum* (modos de ser del hombre), así como en la oposición entre humanidad moderna y humanidad histórica. También es posible encontrarlo en la relación entre *Menschheit* y *Humanitas*, este último término en un sentido herderiano.

ya se ha señalado, sino que por el contrario un modo radical de ser restituído en este y en las posibilidades de ser heredadas que lo constituyen. La idea de humanidad es para Heidegger, por tanto, teórica, vacía y universal, en el sentido de que esta rebaza el recinto instaurado por la comunidad original, el real nosotros, razón por la cual esta está desprovista de suelo y lenguaje común. En este sentido, para Heidegger, el pueblo no es el título para un fenómeno esencialmente político, sino que para la totalidad de lo que crece, se desarrolla y muere en vistas a un origen, a un suelo y su lenguaje, y en el proyecto de futuro que desde ahí emana.

6. Una comunidad sin pasado; una comunidad sin futuro

Pero esta comprensión de la comunidad del pueblo no es, por su puesto, la única que pugna por adueñarse de la hegemonía de la generación de entreguerras. La dinámica de las generaciones, como sabemos desde Dilthey¹⁰, está caracterizada precisamente por las fuerzas en pugna que buscan predominar en ella. Es justamente dicha pugna la que une y separa los caminos de Heidegger y Jaspers, pues la noción de pueblo de este último debe ser pensada en conjunto con la de humanidad. Jaspers afirma que

La finitud del hombre es, en segundo lugar, el hecho de que dependa de otros hombres y del mundo histórico producto de la comunidad humana. Nada hay seguro para él en este mundo. Los bienes de la fortuna vienen y se van. En el orden humano no impera solamente la justicia, sino el poder de cada momento que declara que su capricho es el órgano de la justicia; y de ahí que siempre se funde en la mendicidad. El Estado y la comunidad nacional pueden aniquilar a hombres que trabajaron para ellos toda una vida. Lo único que merece confianza es la fidelidad del hombre en la comunicación existencial, pero no puede calcularse, pues aquello en que aquí pueda confiarse no es una existencia objetiva, demostrable, en el mundo (Jaspers, 1968, p. 56).

La humanidad de Jaspers está caracterizada por sobrepasar el sí mismo histórico. Dicha humanidad es, precisamente, la comunidad de los pueblos y no de un pueblo. Es una comunidad *transnacional*. La comprensión, para la que hemos tomado a Jaspers ejemplificadamente, tiene aún al pueblo como el origen, pero, en un giro radical, a la humanidad como sentido final de la comunidad, así como se vuelve claro en la siguiente descripción:

La universidad es siempre, cuando es real, expresión de un pueblo. Ella busca la verdad, ella quiere conocer lo universalmente válido, ella quiere servir a la humanidad, representar al genero humano sin más. *Humanitas* –incluso cuando este concepto se ha transformado muchas veces y profundamente– le pertenece a su esencia. Por eso es justamente cada universidad una nacional que pertenece a un pueblo, pero ella aspira más allá precisamente comprender lo supranacional y volverlo real (Jaspers, 2016, p. 66).

Evocar la posición de Jaspers en este contexto no tiene por sentido realizar un mero contrapunto biográfico con Heidegger, sino que más bien mostrar que una concepción de la comunidad caracterizada como humanidad, puede tener y de hecho tiene al fenómeno de pueblo como punto de partida. Se podría objetar que el pueblo que se proyecta en una humanidad debe obedecer necesariamente a una concepción esencialmente distinta a la descrita por Heidegger, pero el pueblo de Jaspers comparte los

¹⁰ Como es sabido, es el propio Heidegger quien en *Ser y tiempo* asimila su comprensión de generación a la de Dilthey. Ver (GA 2, p. 525-533).

presupuestos iniciales de su época –de la herencia romántica– y está constituido también por la espacialidad del suelo y la lengua:

El pueblo está estructurado en órdenes, es consciente de sí en su forma de vida y forma de pensar y tradición. Pueblo es algo sustancial y cualitativo, tiene atmósfera en la comunidad, el individuo del pueblo tiene un carácter personal a su vez debido a la fuerza del pueblo, por la cual él es sostenido. La masa, por el contrario, no tiene estructura, es inconsciente de sí, uniforme y cuantitativamente sin tipo ni tradición, sin suelo y vacía. [...] Las masas surgen donde los seres humanos sin mundo propio, sin origen y suelo se vuelven disponibles e intercambiables (Jaspers, 2017, p. 124).

La pregunta determinante es, por tanto: ¿Dónde reside la diferencia que permite a la comprensión de Jaspers proyectar la humanidad, esto es la comunidad transnacional, como la meta necesaria del pueblo? Esta pregunta se vuelve aún más acuciante si se considera que la *humanitas* en cuestión no es un mero conjunto de pueblos, sino que una unidad que los trasciende y que por tanto constituye algo distinto de una agrupación puramente superficial. *La respuesta ya ha sido prefigurada en el presente análisis: el factor determinante que marca la diferencia entre la comunidad del sí mismo y la comunidad transnacional es precisamente su temporalidad.*

El pueblo como acontecimiento que tiene lugar en una temporalidad entendida como la unidad de sus éxtasis no puede, como premisa fundamental, ser aquello que no está ya de antemano prefigurado en su origen, vale decir que no es una posibilidad destinal. Evidente es que Heidegger no plantea una reserva sobre los contenidos del acontecimiento futuro, en el sentido de la expresión *no hay nada nuevo bajo el sol*¹¹, pero sí sobre la estructura delimitante de lo por venir. Ambas comprensiones están vueltas hacia un futuro, pero en cada caso comparecen desde temporalidades distintas: una que puede ser llamada extática y otra dinámica, en el sentido de que su origen no es un destino irrenunciable, sino que el arco para una flecha lanzada hacia un lugar desconocido.

Heidegger está movido por una idea conservadora, que se entrelaza con el antimodernismo europeo de su época y esto, quizás, con justa razón: la libertad para adentrarse en un futuro desconocido puede tener lugar solo en una cierta renuncia a lo heredado, en un abandono del origen y por tanto en la pérdida irrecuperable de ciertas experiencias de ser.

7. Hacia una crítica de la temporalidad del pueblo heideggeriano.

Heidegger, como se ha descrito al comienzo del presente análisis, entiende su proyecto filosófico como la superación de la metafísica, no en tanto oposición a una cierta escuela o corriente de pensamiento, sino que como la recuperación renovadora de un destino del ser en que, precisamente, este ha quedado oculto, de tal modo que solo lo ente queda a disposición. Por eso señala que:

A donde se encamina la relación mundana es a lo ente mismo... y nada más.
De donde toda actitud toma su carácter de guía es de lo ente mismo... y más allá, de nada más.
Aquello con lo que tiene lugar la confrontación y el debate investigador en la irrupción es con lo ente mismo... y, por encima de eso, con nada más (GA 9, p. 105).

¹¹ Ver (GA 38, p. 114).

Tal imperio radical del ente adquiere su fuerza en base al olvido de la pregunta por el ser. «Pero la metafísica nunca contesta a la pregunta por la verdad del ser, porque nunca pregunta esa pregunta. Y no pregunta porque sólo piensa el ser representándose lo ente en cuanto ente» (GA 9, p. 370). La metafísica cree preguntar por el ser, cuando en realidad pregunta por el ente en su totalidad. El rasgo central del pensamiento metafísico es por tanto la incapacidad de hacer la diferencia entre ser y ente, que Heidegger ha llamado la diferencia ontológica. Se añade además que «hay que entender este intercambio como un acontecimiento propio y no como un defecto. De ningún modo puede tener su fundamento en una mera negligencia del pensar o en una ligereza del decir.» (GA 9, p. 370).

No se trata por tanto de una suerte de falta, que, por lo pronto, pueda ser subsanada a voluntad de un individuo o agrupación, sino que de un destino del ser que se expresa a través del dominio técnico que caracteriza nuestra época. Se trata para Heidegger de un dominio determinado planetariamente, vale decir que afecta a todos indistintamente y que ejerce su poder e influencia en cada rincón del planeta, incluso expandiéndose más allá de los ámbitos originales del Dasein como son la comunidad del pueblo, occidente, etc.

Heidegger entiende su obra como la preparación liberadora para un tipo no metafísico de pensamiento, un otro pensamiento, que pueda ofrecer una alternativa a tal dominio planetario que amenaza todo lo originario.

En la medida en que Heidegger piensa el problema del dominio técnico desde la dinámica de los pueblos del nosotros y nunca desde la transnacionalidad de la humanidad, debe necesariamente plantear que la única posibilidad para el surgimiento de este nuevo pensamiento podrá tener lugar solo en la preeminencia de un pueblo por sobre los otros, en el surgimiento de un pueblo guía que sea suelo fértil para el acontecimiento de un pensamiento del ser.

Este pueblo es para Heidegger –que duda cabe– el alemán, pues este está conectado – del modo más eminente– por medio del lenguaje con el origen y con el pueblo original del ser: los griegos (GA 40, p. 61). Expresado en otras palabras: al no otorgar el pensamiento extático una posibilidad estructural para la convención esencial de los pueblos, deben estos articularse a través de la dinámica de lucha y dominación, vista como el único modo de comunidad posible entre naciones.

Es en el contexto del proyecto de superación de la metafísica, como se ha descrito, donde la declaración de Heidegger del año 1966, en la afamada entrevista con el medio alemán *Der Spiegel*, se vuelve comprensible. A la pregunta por las capacidades de la filosofía de «ejercer todavía influencia sobre ese entrelazamiento de fatalidades, en el sentido en que la filosofía conduzca a los hombres a una acción determinada», responde Heidegger que

La filosofía no podrá provocar directamente un cambio del estado presente del mundo. Y esto no es válido solo para la filosofía sino también para toda actividad de pensamiento humano. Solo un Dios puede aún salvarnos (*nur noch ein Gott kann uns retten*). La única posibilidad que nos queda, en el pensamiento y en la poesía, es preparar nuestra disponibilidad para la manifestación de ese Dios o para la ausencia de Dios en tiempo de ocaso; dado que nosotros, ante el Dios ausente, vamos a desaparecer» (GA 16, p. 671).

De este modo da Heidegger su proyecto filosófico por fracasado, pues su sustento ha sido, desde un comienzo, al menos la posibilidad de que el pensamiento pueda preparar el acontecimiento de un destino diferente al que domina el planeta.

No se trata solo de que su filosofía no ha logrado establecerse como motor de cambio político, como centro de una metapolítica, sino que, en términos generales, como

posibilidad de dar a luz al pensamiento que pueda revelar la esencia del destino técnico como una salvación y no ya como un peligro.

Habla de un Dios precisamente en alusión al alcance de lo planetario, aquello que es incumbencia de todos y a todos reúne, incluso más allá del pueblo. La filosofía, en cuanto voz de un pueblo, no puede, precisamente, decir la palabra que pueda ser escuchada en todo el planeta. Ella, en cuanto decir del origen, tiene su limitación en el pueblo que la cobija. Dios es, en el contexto de la entrevista de *Der Spiegel*, el medio trascendental para la pregunta por la verdad del ser y el último recurso para la dimensión planetaria de este preguntar.

Tomando la distancia adecuada es posible entonces detectar el componente paradójico del pensamiento heideggeriano en el hecho de que este proyecta generar una transformación en el estado planetario a través de una filosofía que concibe la máxima expresión de la comunidad como un pueblo vuelto hacia sí mismo. La crítica ontológica que aquí se pretende desarrollar está enfocada en la temporalidad del pueblo heideggeriano y por tanto no es una crítica de tipo ética o política –a pesar de que estas en ningún caso se descarten–. Se trata más bien de la elección de un camino eminentemente filosófico a través del cual poner en cuestión un fenómeno, el de pueblo, desde y a través de sus propios márgenes. Dicho fenómeno debe, quizás hoy en día más que nunca, concentrar la atención y esfuerzos de la filosofía.

El pensamiento extático quiere limitar el acontecimiento futuro de la esencia humana al retorno conservador sobre sí mismo y comprende por tanto como peligro todo aquello que implique dar cabida y permita la instalación de lo cambiante. La tensión hacia el cambio, vale decir, la existencia histórica que se quiere proyectar hacia un futuro que modifica el contorno del sí mismo, conlleva –como bien lo ha notado Heidegger– peligros, pero también, sus propias posibilidades salvíficas, precisamente en la diferenciación entre la humanidad y el poder de lo técnico que a través de ella se propaga. Por otra parte, el pueblo concebido desde el pensamiento extático conlleva a su vez también sus propios peligros, que duda podría haber a la luz de los acontecimientos del siglo XX y la expansión de ideologías como el fascismo que tienen su suelo de cultivo en el pueblo nacional romántico que se exacerba en la comprensión del pueblo del ser de Lógica.

El pensamiento de Heidegger en su temporalidad no puede actualizar las formas originarias y por tanto no logra confrontar el hecho insoslayable de que lo humano está destinado, arrojándose al peligro o encontrando lo salvífico, a nuevas formas, ordenes y contornos para su habitar en el planeta: meditar hoy las formas del imperio técnico y sus derivados como la interconexión global sin precedentes, la enorme crisis ecológica o los movimientos migratorios a través de una teoría del pueblo como último bastión de la resistencia al cambio es el actual hierro de madera.

Es necesario decir que nuestra época no es propiamente una que esté arrojada a un futuro desconocido, sino que más bien una paralizada en un estado entre temporalidades, que no temporéa el tiempo de ningún modo propio. Si bien es cierto que aquella fuerza que se arroja a un futuro que no ha sido origen producirá necesariamente la pérdida de ciertas experiencias originarias de ser, es este a su vez el único camino para hacer propia una comunidad que ha desbordado irremediabilmente los límites del nosotros extático. La consigna de un nuevo pensar podría ser, por tanto: «hacia lo nuevo o hacia la nada».

Referencias

- DE LARA, Francisco (2019). “La verdad de la vida como antimodernismo. Análisis crítico de los primeros escritos de Heidegger (1909-1911)”, en *Revista de filosofía (Ediciones Complutense)*, 44, pp. 79-9.
- DEL MORAL, Juan Manuel (2001). “Historicidad y temporalidad en el pensamiento de Heidegger”, en *Signos filosóficos*, 5, pp. 133-141.
- JASPERS, Karl (1968). *La fe filosófica*. Buenos Aires: Losada.
- JASPERS, Karl (2017). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Band 10 Karl Jaspers Gesamtausgabe. Heidelberg: Schwabe Verlag.
- JÜNGER, Ernst (2001). *Politische Publizistik 1919–1933*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- MICHELOW, Daniel (2019). “Otriedad y comunidad en Ser y tiempo: dos experiencias fundamentales del mundo revelados en el fenómeno de la alteridad”, en *Hybris*, 10, pp. 147-168.
- SPENGLER, Oswald (2013). *La decadencia de occidente II*. Buenos Aires: Austral.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 5, *Holzwege*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 7, *Vorträge und Aufsätze (1936-1952)*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*, ed. H. Heidegger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, ed. H. Heidegger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 38, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, ed. G. Seubold. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1998.
- HEIDEGGER, Martin, GA 40, *Einführung in die Metaphysik*, ed. P. Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, GA 94, *Überlegungen C*, ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014.
- TORRES, Xavier. (2008). *Naciones sin nacionalismo. Cataluña en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVII)*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.