

Síntese - Rev. de Filosofia  
v. 41 n. 131 (2014): 373-391

## **EL ACONTECER DE LA COMUNIDAD EN *SER Y TIEMPO*: LA REVOLUCIÓN Y LA LUCHA**

*The coming about of community in Being and Time: revolution and fight*

Luis Alejandro Rossi \*

**Resumen:** En el § 74 de *Ser y tiempo*, Martin Heidegger hace una referencia al acontecer del pueblo entendido como comunidad. Esa identificación del pueblo con una comunidad popular tiene una significación política inmediata en el contexto cultural de la República de Weimar. El reclamo por una comunidad popular provenía de los sectores radicales y antirrepublicanos, de los cuales Heidegger se hace eco en su obra. En nuestro artículo hemos intentado mostrar de qué forma en *Ser y tiempo* aparecen elementos del debate social y político que oponía la comunidad a la sociedad.

**Palabras-clave:** Heidegger, Ser y tiempo, dimensión política, comunidad, sociedad.

**Abstract:** In § 74 of *Being and Time*, Martin Heidegger makes a reference to the event of becoming people, understood as a community. The identification of the people with a popular community has an immediate political significance in the cultural context of the Weimar Republic. The claim for a popular community typical of the radical and anti-republican sectors echoes in Heidegger's work. This article attempts to show how traces of the social and political debate opposing community to society appear in *Being and Time*.

**Key-words:** Heidegger, Being and time, political dimension, community, society.

---

\* Investigador adjunto do CONICET e professor de filosofia política na Universidade Nacional de Quilmes e na Universidade de Buenos Aires, Argentina. Artigo recebido em 07/11/2014 e aprobado para publicação em 14/11/2014.

## 1. Introducción

Toda reflexión acerca de la cuestión política en *Ser y tiempo* tiene que enfrentar una dificultad básica: en esta obra no se tratan temas como los del poder, el Estado o la justicia, por lo tanto, es necesario reconocer que incluso si se alcanza una perspectiva que permita el examen de la política en ella, no se podría pretender que ese enfoque otorgaría una clave de lectura integral, sino que de todos modos ella seguiría siendo subsidiaria de otras problemáticas bajo cuya advocación la obra se presenta. No obstante, esta apoliticidad aparentemente palmaria fue cuestionada ya desde 1945 y se le reprochó a Heidegger que su filosofía tenía implicaciones ideológicas, discusión que se repitió varias veces hasta el presente. Esta recurrencia permite suponer que en sus obras había alegatos políticos disimulados, por más que no se ocuparan de la política de modo sistemático.<sup>1</sup> El problema se torna más difícil si recordamos que la separación que Heidegger establece entre el dominio óntico y el ontológico condena de antemano a la ética y a la filosofía política como discursos derivados respecto de la ontología. Tampoco debemos olvidar que la naturaleza del discurso ontológico es interpretativa, pues describe el sentido de ser que el *Dasein* "preontológicamente" *ya sabe*, pero no ha explicitado. Con ello Heidegger indica el carácter formal y vacío de ese discurso: la filosofía es hermenéutica de la facticidad del *Dasein*. Esta voluntad de atenerse exclusivamente a lo que la facticidad muestre dificulta notablemente cualquier tipo de reflexión práctica, pues toda esfera normativa queda excluida de antemano de la dimensión originaria del *Dasein*. Sin embargo, el antagonismo entre comprensión propia e impropia del *Dasein*, el cual es uno de los ejes que articula el libro, parece recibir un contenido ético concreto en la medida en que la modalización propia es la determinación del *Dasein* resuelto que asume su finitud. Comprende que el sentido de su ser es la temporalidad, la cual es también condición de la historicidad, la estructura de ser del *Dasein* que posibilita una historia del mundo y la pertenencia a ella. Heidegger denomina a esta irrupción resuelta el gestarse de la comunidad, es decir, del pueblo.

<sup>1</sup> La discusión acerca de la relación de la filosofía de Heidegger con el nazismo comenzó con las reacciones que suscitó su discurso de asunción como rector en la universidad de Friburgo en 1933. El artículo de Karl Löwith "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger" (LÖWITH, 1946), abre la discusión fuera de Alemania. Si bien los diversos debates tendieron a concentrarse en la relación del pensamiento de Heidegger con el nacionalsocialismo, los usos políticos de la filosofía de Heidegger no pueden pasar por alto su importancia como fuente inspiradora de distintas corrientes del pensamiento crítico luego de 1945. Desde fines de la década de 1980, el debate acerca de Heidegger y el nazismo, que tenía un fuerte componente periodístico, se fue convirtiendo en un campo de la investigación académica sobre la obra del filósofo y ya no se limita exclusivamente a esa cuestión sino al examen más amplio de las relaciones de su filosofía con la política en general, abarcando distintos periodos de su biografía intelectual.

En términos políticos ello plantea un problema, pues Heidegger parece seguir dos direcciones opuestas al mismo tiempo: si la apropiación de su “sí mismo” por parte del *Dasein* significa alcanzar la máxima singularización (*Vereinzelung*) y contrarrestar la despersonalización que *Ser y tiempo* encuentra característica de la vida cotidiana, no es fácil de entender, en consecuencia, cómo es posible que esa misma singularización del *Dasein* permita el acontecer de la comunidad tal como se lo expone en el § 74 de esa obra. Desde esta perspectiva la analítica existencial de *Ser y tiempo* encuentra su máxima resonancia política en la elucidación de las modalidades propia e impropia de la coexistencia o “ser con” (*Mitsein*); la coexistencia con otros es la forma originaria del ser del *Dasein* y toda concepción que lo comprenda en forma atomista y no referencial reposa sobre una mala fenomenología del *Dasein*; la modalidad propia del “ser con” o coexistencia es la comunidad. A pesar de que en *Ser y tiempo* no queda claro el estatuto de las modalidades propia e impropia respecto de la coexistencia y que al referirse a la solicitud (*Fürsorge*) se afirma que “propiedad” e “impropiedad” son sólo dos polos en una gama de múltiples posibilidades, dejando abierta la posibilidad de combinaciones, los rasgos con que Heidegger describe a la solicitud impropia y a la esfera pública convierten a las modalizaciones en el sentido de formas de sociabilidad concretas, por tanto, cada una de ellas expresa un todo social específico en el cual predomina una en detrimento de la otra. Por esta razón podemos decir que efectivamente hay un problema político que *Ser y tiempo* se propone resolver: el acontecimiento del pueblo como comunidad, el cual, repetimos, tiene lugar como una irrupción que rompe la costra de la cotidianidad y su rutina.

Heidegger parte de la facticidad del *Dasein* cotidiano y de su forma de convivencia, la cual es opuesta a la que caracteriza a la comunidad futura. El *Dasein* en la cotidianidad está “caído” y su “ser con otros” no es más que “ser uno con otro”: el extrañamiento del *Dasein* respecto de sí mismo y de la comunidad es el máximo. El punto de llegada será la recuperación de su poder ser íntegro y de sí mismo. Pero con el acontecer del “ser con” propio trascendemos la singularidad del *Dasein*; a esta recuperación de la propia historia Heidegger la denomina “comunidad” y “pueblo”. El uso de ambos términos asociados disimula que su significado pleno se da en la expresión “comunidad del pueblo” (*Volksgemeinschaft*), término que en los debates públicos de la Alemania de la década de 1920 estaba cargado de significación política.<sup>2</sup> Por tanto, si buscamos un punto de vista que descubra una dimensión política en *Ser y tiempo*, lo hallaremos en la relación entre historicidad y comunidad. Así como el *Dasein* recupera su poder ser íntegro, es decir, su potencia, en la existencia propia, en la concepción sobre la historicidad expuesta en *Ser y tiempo* una sociedad recupera su

<sup>2</sup> La frase en cuestión dice: “con ello indicamos el acontecer de la comunidad, del pueblo” (*Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes*), (HEIDEGGER, 1977, p. 508).

poder ser íntegro llegando a ser una comunidad, abandonando un modo de vida impersonal y atomizado para alcanzar una verdadera unidad, convirtiéndose de este modo en un pueblo. Nuestro trabajo buscará establecer de qué forma *Ser y tiempo* indica cuáles son las características de esa comunidad, pues aunque la cuestión no será tratada sistemáticamente en la obra, se alude a ella en numerosos pasajes.<sup>3</sup>

## 2. *Destrucción y revolución*

Creemos que el primer paso para abordar la problemática de la comunidad en *Ser y tiempo* será examinar el vínculo con la tradición, ya que éste es el nivel a partir del cual quedan establecidas las implicaciones políticas de la obra. En efecto, el rechazo o la aceptación de la tradición permiten determinar la relación más primaria que un cuerpo de ideas o una doctrina tienen respecto de su propio pasado y de ello se derivan orientaciones políticas básicas. En el § 6 de esa obra se declara la necesidad de una “destrucción” de la historia de la ontología. Con este término Heidegger postula la exigencia de desmontar el carácter equívoco de la tradición filosófica occidental, ya que ella convierte al origen en algo “comprensible de suyo”. A su juicio, la característica principal de la tradición fue el lento afianzamiento de una doctrina del ser aceptada en forma tácita por filosofías muy diferentes entre sí. Por tanto, el carácter problemático de la tradición no se debe a sus contenidos, sino a la unilateralidad con que ella los aborda, lo que llevará al ocultamiento de las posibilidades que estaban presentes en el inicio y fueron olvidadas. Si todo resguardo de las tradiciones implica la adhesión a ellas y a su herencia, la tradición filosófica consolidada en la historia occidental produce para Heidegger el efecto contrario: “la tradición desarraiga hasta tal punto la historicidad del *Dasein*, que éste sólo se mueve en el interés por la multiformidad de los posibles tipos, direcciones y puntos de vista del filosofar de las culturas más alejadas y extrañas y con este interés busca esconder su propia falta de suelo” (HEIDEGGER, 1977, p. 29). Su censura a la tradición recibida esconde una paradoja, ya que se propone destruir la tradición para salvar sus contenidos. Heidegger juzga que en su propio contexto vital el cultivo de la tradición recibida fomenta el resultado contrario a lo que buscaría

<sup>3</sup> Johannes Fritsche (FRITSCHKE, 1999) fue el primero en señalar la importancia del concepto de comunidad respecto de la argumentación general de la obra. Nuestro examen, sin embargo, toma un camino diferente del que sigue este autor, que no presta atención a la reflexión sociológica desarrollada en Alemania desde principios del siglo XX y que, a nuestro juicio, es imprescindible para comprender el sentido de las modalizaciones “propia” e “impropia” del *Dasein* y, con ellas, la extrapolación del par comunidad y sociedad al ámbito de la analítica existencial.

cualquier tradicionalismo: el *desarraigo* y la falta de *suelo* (*Bodenlosigkeit*), que se traducen en el cosmopolitismo y el exotismo, dos afinidades opuestas al tradicionalismo. Si bien Husserl ya había utilizado la expresión *Bodenständigkeit* para referirse al apoyo en un fundamento sólido, Heidegger utiliza las resonancias políticas de esta expresión (*bodenständig* significa “autóctono” o “arraigado”) y acuña “*Bodenlosigkeit*” para indicar no sólo la superficialidad de la cultura dominante (que encontraría una referencia contemporánea en la obra de Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas* y su interés por la conciencia mítica), sino también su falta de raíces en el suelo propio. Lo que en Husserl sólo refiere al sostén de un argumento, en Heidegger adquiere una resonancia política a través de los ecos del término “suelo” (*Boden*), de amplio uso en la literatura *völkisch* de esa época. Al asociar la falta de fundamento con el desarraigo, ella queda equiparada con la pérdida de relación con el suelo, y para reforzar la connotación nacionalista del planteo se menciona la afición por el cosmopolitismo. El resultado de este estado de cosas se comprende a través de las críticas que Heidegger destina a la filosofía de su tiempo, las cuales tienen un objetivo más amplio que una queja ante el tratamiento de las formas doxográficas. La situación de la historia de la filosofía vuelve patente la realidad del *Dasein* contemporáneo: ha olvidado toda relación significativa con su propia historia, pues ella se le presenta como comprensible y familiar y en realidad esa seudocomprensión no hace más que ahondar el extrañamiento frente a ella, el cual impide la actualización de la herencia del *Dasein*, el “regreso fecundo al pasado” que debe posibilitar la destrucción de la historia de la ontología.

Heidegger supone una analogía entre la historia de la ontología y la propensión del *Dasein* a “caer” en su mundo, es decir, a interpretarse a partir de él perdiendo así las posibilidades que le son más propias. La caída se transforma en un obstáculo que clausura la posibilidad de preguntar y con ello la dirección de sí mismo. Esta caída del *Dasein* en su mundo es análoga a una aceptación acrítica de la tradición por parte de la filosofía, que se transforma en una repetición mecánica que le quita su significación profunda. En ambos casos el esquema utilizado por Heidegger es el mismo: la rutina encubre y la tradición es ante todo la repetición que no se apropia de aquello que en algún momento tuvo un carácter extraordinario, ambas propenden al olvido (HEIDEGGER, 1977, p. 29). Estas aseveraciones muestran la ambigüedad de la relación de Heidegger con la tradición, por una parte elige un término que da a entender una voluntad de aniquilamiento de la tradición, por otra, el hilo conductor para destruirla, como ha señalado Ramón Rodríguez, es el concepto más tradicional de todos, el de ser.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> “[L]a destrucción no quiere sepultar al pasado en la nada; tiene una finalidad *positiva*: su función negativa es tácita e indirecta” (HEIDEGGER, 1977, p. 31).

Heidegger da una pista acerca de cuál es el modelo para la práctica “destructora” cuando en el § 3 afirma que el nivel de una ciencia está ligado a la capacidad de sufrir una crisis de sus conceptos fundamentales, es decir, el momento en que aquello que era “comprensible de suyo” en el ámbito de una disciplina determinada es cuestionado y con ello se recupera la posibilidad de preguntar nuevamente. Entre los ejemplos de esta capacidad de cuestionamiento que se renueva, Heidegger menciona el de la teología de su tiempo, la cual empezaría a comprender de nuevo la crítica que Martín Lutero había llevado a cabo cuatro siglos antes: los conceptos que la organizan no se originan en la fe cristiana, sino que son conceptos filosóficos que al ser trasplantados al ámbito de la fe la encubren y la desfiguran. De este modo Lutero fue el primero en poner en práctica el método de la destrucción, ya que su crítica a la teología escolástica no buscaba destruir la teología ni impugnaba la fe. Afirmaba que en el origen había una palabra verdadera que había sido encubierta porque sobre ella se habían acumulado comentarios que ya no atendían a esa manifestación originaria, sino que respondían a los cánones de la ontología griega, la cual era extraña a la experiencia de la fe del cristianismo primitivo. La “destrucción” de la teología, en consecuencia, significa reiteración de aquello que está en el origen y cuyas posibilidades más propias son ocluidas por un discurso que se ha vuelto una costra endurecida depositada sobre ella. La “destrucción de la historia de la ontología” repite este esquema, reemplazando la palabra de Cristo por el problema del ser, que “tuvo en vilo la meditación de Platón y Aristóteles” para enmudecer desde entonces. La historia de la ontología se convierte en la historia de una decadencia desde los luminosos orígenes griegos hasta la desolación del presente. Es claro que el modelo subyacente a esta construcción histórica es Lutero cuando Heidegger reprocha a la tradición filosófica occidental en el § 1 de *Ser y tiempo* haber desarrollado un “dogma” que libera a la filosofía de la tarea de preguntar. Así como el monje agustino acusaba a la Iglesia católica de haber sustituido la palabra de Cristo por un dogma que se conforma sobre la filosofía griega, falsificando el corazón de la fe y quitando al creyente su derecho a interpretar el Evangelio, Heidegger sostiene que la filosofía posterior a Platón y Aristóteles establece otro dogma que, bajo la repetición ritual de la exégesis griega del ser, esteriliza cualquier pregunta auténtica respecto de esa cuestión, tachando de “error metódico” al apartamiento respecto de los prejuicios consolidados por la tradición.

Pese a que Heidegger en el § 42 de la obra recurrirá a la fábula de Cura, del escritor romano Higino, como ejemplo de una concepción “pre-ontológica” acerca del cuidado (*Sorge*), es evidente que el paralelismo histórico que hemos mencionado tiene como nota definitoria el rechazo por la romanidad: tanto Lutero como Heidegger equiparan el devenir histórico de la teología y de la ontología con una desfiguración de su sentido originario que resulta en ambos casos de la deformación que la cultura romana impone sobre una palabra inicial cuyo sentido más

profundo se pierde, siendo sustituida por una reiteración adocenada que la encubre y falsifica cuando dice continuarla y ser fiel a ella. En ambos casos el reproche es el de haber conformado un “dogma”, lo que delata el anticatolicismo y el antiescolasticismo, explícitos en Lutero e implícitos en la historia del “olvido del ser” postulada por Heidegger, en la cual el “dogma” filosófico es análogo al dogma teológico. Este mismo esquema es el que guiará a *Ser y tiempo*: la tradición no debe ser rechazada, pero la repetición auténtica de la tradición significará una reapropiación de las cuestiones planteadas por ella, de modo que se patentice que ya en el filosofar griego su carácter era condicionado. La reiteración de la tradición muestra una faz que se revela como inmediatamente política: entre las posibilidades que se abren está la de asumir la propia herencia como un destino. El acontecer de la comunidad resulta así análogo al empuñar el propio ser por parte del *Dasein*: la comunidad propia está presente como posibilidad suya, pero para que ella pueda realizarse debe tener lugar una modificación existencial que permita su alumbramiento, la cual está ligada a la comprensión del sentido de ser.

Franco Volpi fue uno de los pocos intérpretes que se ocupó de relación de Heidegger con la romanidad. Sostenía que el autor de *Ser y tiempo* aceptaba la “grecomanía” que se había desarrollado sin pausa en la cultura alemana desde fines del siglo XVIII, cuyo desprecio por el pensamiento romano la llevaba a buscar el acceso directo a la cultura griega, evitando la mediación latina. No obstante, advertía, en el caso de Heidegger no se debe confundir esa exigencia con una adhesión a las tesis nacionalistas que esa misma “grecomanía” implicaba, sobre todo desde fines del siglo XIX (VOLPI, 2001, p. 288 y 291). Volpi prestaba atención sobre todo al Heidegger posterior a la toma del poder por el nacionalsocialismo, en cuyos textos se repiten los paralelismos entre alemanes y griegos y se afirma un primado filosófico de Alemania. El profesor italiano sostenía que el sentido de esas afirmaciones heideggerianas es exclusivamente filosófico y no estaba ligado a una posición política. No obstante ello, habría que señalar que la afirmación de un primado en términos nacionales, por más que sea de orden filosófico y no político, no deja de ser una profesión de fe nacionalista en la medida que implica la exigencia de su realización, pues nunca podría ser sólo una mera descripción fáctica, y además el sujeto de esa primacía es la nación y no una institución determinada (como una universidad) o un conjunto de individuos.<sup>5</sup> Pero lo que diferencia a *Ser y tiempo* de las cuestiones ideológico-políticas planteadas en la década siguiente no es

<sup>5</sup> Que Volpi atribuyera a esas afirmaciones de Heidegger un sentido crítico respecto del régimen de Hitler no excluye que ellas, aunque realmente lo fueran, pertenezcan de todos modos al universo discursivo del nacionalismo, pues siguen planteando el problema en términos de una superioridad nacional.

que en esa obra esté ausente la pasión antirromana<sup>6</sup> que se exacerbará en la década siguiente, sino que en ella no encontraremos ninguna referencia a una “misión” del pueblo alemán respecto de la cultura occidental. En consecuencia, el problema de la comunidad está planteado en otros términos, aun cuando la referencia implícita a la historia de occidente que supone “el olvido del ser” en la historia de la filosofía abre la puerta para relacionarla con la autoafirmación del pueblo como comunidad, imaginando una misión histórica del pueblo alemán, como hará efectivamente Heidegger durante la década de 1930. Sin embargo, en *Ser y tiempo* el planteo no alcanza estas dimensiones, aun cuando su resultado, a pesar de lo que sostenía Volpi, no deja de ser nacionalista. La diferencia estriba en que el rechazo al “dogma” que se desarrolló a partir de la recepción romana de la filosofía griega, continuado a través de la escolástica medieval y mantenido a través del racionalismo filosófico de la república de las letras del siglo XVII, la cual, recordemos, también se expresa en latín, no es sólo un rechazo a la “mediación latina”, sino también una aversión al universalismo ligado a todos estos fenómenos históricos, que le permite a Heidegger agruparlos en una línea de continuidad y construir la narrativa del “olvido del ser”.<sup>7</sup> El repudio a la *romanitas* lo es también a la Iglesia católica y su universalidad, la cual ya había sido severamente cuestionada por Lutero no sólo en el nivel teológico, sino también por el hecho de traducir la Biblia al alemán. Por tanto, el camino opuesto al universalismo es la singularización que implica “empuñar el propio ser” por el *Dasein*, la cual, siendo una verdad existencial, es también la singularización de una comunidad en el “ser con” propio. Esa comunidad ya no es la comunidad rural arcaica, sino una de nuevo tipo, pues su restauración es simultáneamente una transformación completa, una *revolución*. La paradójica asociación de ambos términos no debería sorprender, porque fue la situación en la que Lutero quedó en cierto modo atrapado. Leo Strauss señaló que a Maquiavelo le ocurre algo similar con los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*: la voluntad de restaurar la virtud republicana -que va unida al modelo político de la ciudad antigua- en el marco de la sociedad del siglo XVI sólo podía llevarse a cabo por medio del abandono de la moral cristiana, lo que supone una revolución completa del orden social y político de ese entonces, con lo cual, el restaurador se

<sup>6</sup> Carl Schmitt comenzaba su libro *Catolicismo romano y forma política* con una sonora sentencia: “Hay un sentimiento antirromano” (SCHMITT, 1984, p. 5), es decir, anticatólico, constatación que a su juicio caracterizaba al presente en que se publicó, 1923, así como a varios siglos de la historia europea moderna.

<sup>7</sup> No olvidamos la intención de Heidegger de replantear el problema del ser e introducir la diferencia ontológica; no obstante, creemos que no se puede pasar por alto que la exigencia de destruir la historia de la metafísica tiene connotaciones políticas cuando se la relaciona con la destrucción de un dogma *universal*.

convierte, casi a pesar suyo, en un revolucionario.<sup>8</sup> *Ser y tiempo*, por lo demás, sale a la luz en un momento en que concepciones escatológicas como la de Karl Barth en su *Carta a los romanos*, cuya primera edición es de 1919, activan el componente mesiánico del luteranismo y su anhelo por la comunidad cristiana primitiva, dándole un aire arcaico y revolucionario simultáneamente.

Esta revolución será la de la comunidad auténtica, que sólo puede tener lugar como modificación existencial del “ser con”, en el encuentro de un *Dasein* con otro. Por tanto, la problemática política y la del “ser con” están fuertemente ligadas en *Ser y tiempo*, pues sólo a partir de esta última se construye la sociabilidad y con ella la comunidad que deja atrás el modo de ser del “uno” o impersonal, predominante en la vida cotidiana. Es cierto que *Ser y tiempo* es una obra muy parca respecto de esa comunidad, la cual aparece más bien como un presupuesto de las críticas a la sociabilidad realmente existente; sin embargo, si se examina la obra y los escritos del período inmediatamente anterior y posterior, se encontrará que la cuestión de la comunidad aparece en un momento crucial del texto y que ella no puede separarse de la modalidad propia del *Dasein*. En la exégesis se tiende a dejar de lado este aspecto político de la obra, disolviendo la cuestión en la elección del *Dasein* por sí mismo. Sin embargo, la búsqueda de una comunidad de nuevo tipo es una finalidad política que Heidegger atribuye a sus textos de esos años y ella explica la disposición posterior al compromiso con el nacionalsocialismo una vez que alcanzó el poder, así como el uso de la noción de “comunidad” en sus discursos durante el período del rectorado.

### 3. El acontecer de la comunidad

Por más que el *Dasein* sea siempre ya en un mundo, la conquista de la existencia propia se presenta a lo largo de *Ser y tiempo* bajo la forma de una saga individual. La resolución significa que el *Dasein* debe reapropiarse de su ser que le fue quitado por el “uno”. El “uno” tiene un lugar central en la lógica argumentativa de *Ser y tiempo*. Este existenciario es el sentido de la dimensión social en la obra, sólo a partir de él puede comprenderse qué concepción de lo político se deriva de la ontología fundamental. El razonamiento de Heidegger acerca de lo público parte de esta facticidad del *Dasein* “caído” en el “uno”, lo que implica que debe remontarla y

<sup>8</sup> Comparar con la afirmación de Leo Strauss sobre los restauradores: “la restauración de los modos y órdenes antiguos es en todos los casos, incluso el del propio Maquiavelo, la introducción de nuevos modos y órdenes.” (STRAUSS, 1983, p. 223).

recuperarse de ella. En la exégesis se ha repetido numerosas veces una posición que Klaus Held resume adecuadamente: Heidegger comprendió claramente la significación del fenómeno de lo público, pero lo asignó exclusivamente al modo de la impropiedad, de lo que resulta que *Ser y tiempo* es incapaz de explicar cómo es posible un mundo público como espacio compartido de una existencia intersubjetiva propia (HELD, 1983, p. 38). Posiciones como la de Held no alcanzan a comprender que el carácter político implícito de *Ser y tiempo* está precisamente en esa negación de la publicidad, exigiendo de ese modo la realización de una nueva forma de relación intersubjetiva, ya no ligada a ella; eso es la comunidad querida por Heidegger.

La resolución tiene como resultado una singularización radical cuya necesidad es exigida por Heidegger en el § 7, pero cuyo significado es ambiguo, pues puede entenderse desde una forma de diferenciación hasta un aislamiento con respecto al mundo del “uno”. Suponer que la propiedad no implica la ruptura de los lazos con los demás seres humanos elude la cuestión de la singularización, la cual está ligada a salir del “estado de perdido” en el “uno” (HEIDEGGER, 1977, p. 396).<sup>9</sup> La vida social está caracterizada como pérdida y la singularización del *Dasein* es una recuperación del “sí mismo” frente a esa pérdida. De este modo, en la analítica existencial la propiedad del *Dasein* se conquista *contra* la sociedad. El *Dasein* resuelto puede ser propio, pero no podría serlo el “ser uno con otro”, pues la singularización tiene lugar en la medida en que el *Dasein* quiebra las “habladurías” del “uno” y logra apresar el ser de los entes y el de sí mismo rompiendo el “estado de interpretado” vigente en la cotidianidad, por el cual, todo “se sabe” por una comprensión de término medio sin que haya una patentización de aquello de que se habla. En consecuencia, el “ser uno con otro” implica exclusivamente una modalización impropia del *Dasein*. La caracterización predominantemente negativa de la cotidianidad parece imposibilitar, dentro del sistema conceptual de la obra, una resolución colectiva por la propiedad. El argumento de Heidegger sobre la singularización implica diferenciación, incluso en un sentido social, pues la impropiedad está asociada a formas de la solicitud que conforman una trama cotidiana en la vida del *Dasein*. Pero ella no debe entenderse como una mera aspiración a la distinción social, sino como una separación del *Dasein* respecto del dominio que la sociedad moderna ejerce sobre él. Por consiguiente, la singularización no puede tener lugar sin la diferenciación y ésta necesita del horizonte del cual se diferencia, esto es, del “uno”.

<sup>9</sup> Heidegger responde a la crítica de solipsismo afirmando: “la resolución no desliga, en cuanto “*ser sí mismo*” propio, al “ser ahí” de su mundo, no lo aísla reduciéndolo a un yo flotante en el vacío. ¿Cómo podría hacerlo –si en cuanto “estado de abierto” propio no es nada más que el “*ser en el mundo*” propiamente?” (HEIDEGGER, 1977, p. 395, énfasis del original).

Sin embargo, si éste fuera el juicio definitivo de Heidegger respecto de la sociedad contemporánea, no sería muy diferente de la tendencia a la despersonalización que encuentran sociólogos como Ferdinand Tönnies, Georg Simmel o Max Weber. Para este último, el carácter trágico de la situación no parece tener salida, como no sea la exigencia de resignación viril que dirige a sus contemporáneos: o se cae en la felicidad banal de los “últimos hombres” de Nietzsche, cuya imagen ve reflejada en sus contemporáneos, o no queda más remedio que vivir bajo el “politeísmo de los valores”, en medio de la “gigantomaquia”, sin pretender un “re-encantamiento” del mundo. Desde la perspectiva de Heidegger, un dictamen como el del sociólogo no sería más que otra forma de nihilismo. Podemos preguntarnos, entonces, en qué consiste el sentido propio de la mención explícita de “comunidad” hacia el final de *Ser y tiempo* y con qué fenómeno hay que asociarlo. Si bien el término “sociedad” (*Gesellschaft*) no es mencionado en toda la obra, “comunidad”, aparece dos veces: la primera, para denotar el objeto de estudio de la sociología y la segunda para designar el acontecer del pueblo.<sup>10</sup>

Ferdinand Tönnies juega un papel primordial en el establecimiento de la sociología como ciencia autónoma, si bien en las historias del pensamiento sociológico se le concede un lugar secundario entre los padres fundadores de esta ciencia. A pesar de la extensión de su obra, su fama está unida principalmente a un solo libro, *Comunidad y sociedad*, al cual reelaboró durante veinticinco años.<sup>11</sup> Esta obra es de una importancia fundamental, pues con ella comienza la sociología alemana moderna. Sólo después de su segunda edición, en 1912, se popularizarán sus ideas y pasarán a formar parte del vocabulario en vías de especialización de la naciente sociología, y, sobre todo, del más amplio del debate político en general. Desde ese momento el libro iniciará una carrera ascendente que llegará a su cenit en la década del veinte, reeditándose cinco veces entre 1920 y 1926, luego de un cuarto de siglo en el que había pasado casi inobservado. Durante los años de la República de Weimar, el término “comunidad”, que para Tönnies denotaba ante todo una forma de integración social, adquirió una carga ideológica muy intensa en el debate alemán, convirtiéndose en un término corriente del vocabulario político, normalmente asociado al de “pueblo”. Con el correr de los años Tönnies fue sintiendo una insatisfacción siempre creciente por el uso que se hacía de sus ideas, especialmente cuando se reivindicaba lo que denominó una concepción social “romántica”, que ponía a la “comunidad” como la forma de vida verdadera. Helmuth Plessner ofreció una penetrante

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 38 y 508 respectivamente; tanto José Gaos como Jorge Rivera traducen la primera como “sociedad” --en el § 7 Heidegger hace una referencia al objeto de la sociología- y la segunda por “comunidad”.

<sup>11</sup> TÖNNIES, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig: Fues's Verlag (R.Reisland), 1887. El texto se basaba en su escrito de habilitación, presentado en 1881, al cual realizó numerosas modificaciones. El libro fue vuelto a publicar otras siete veces durante su larga vida, la última en 1935, el año de su muerte.

crítica de esas visiones con su libro *Los límites de la comunidad*, publicado en 1924, en el cual examinó este romanticismo social como una forma de radicalismo ideológico, ligado a un dualismo que sólo cree en la capacidad redentora de los extremos y en una moral heroica.<sup>12</sup> Axel Honneth señala que tanto a izquierda como a derecha el término “comunidad” se vio “sobrecargado con el explosivo material de las esperanzas y las nostalgias políticas”, lo que implicó una fuerte disminución de su valor sociológico originario y marcó el tono del debate alemán de la época, pues en ninguna otra tradición el término se llegó a vincular con unas cargas ideológicas tan acentuadas y aberrantes (HONNETH, 1999, pp. 5-6).

Heidegger sostiene en el § 25 de *Ser y tiempo* que toda ontología de lo social debe iniciarse en el “ser con”, dado que no puede darse un sujeto sin mundo ni un “yo” aislado sin los otros. Ya había tratado esta cuestión en el curso *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, mencionando su parentesco con el pensamiento social. Allí sostiene que “ser con” quiere decir “ser con otros en un mundo” y que sobre esa base se conforman las distintas posibilidades “tanto de la comunidad como de la sociedad” (HEIDEGGER, 1979, p. 333), introduciendo la dicotomía de Tönnies en el marco de la analítica existencial. Si tenemos en cuenta que este curso fue dictado en 1925, comprenderemos que Heidegger ejemplifica las posibilidades de la estructura del “ser con” mencionando dos de los conceptos más utilizados por el pensamiento social de ese momento y que habían alcanzado una importantísima resonancia política precisamente en los años previos a la redacción de *Ser y tiempo*.

Si bien el término “comunidad” (*Gemeinschaft*) aparece unas pocas veces en los textos de Heidegger de aquella época, la mayoría de esos usos carece de significado político, salvo uno: en una carta a Karl Jaspers del 14 de julio de 1923, dos años anterior al curso que recién mencionamos, Heidegger comenta que sólo tendrá lugar la transformación fundamental de la filosofía en la universidad cuando él y su corresponsal formen una “comunidad invisible” (*unsichtbare Gemeinschaft*), una unión cuyo significado vaya más allá de alianzas, círculos o movimientos. Recién cuatro meses después Jaspers contestará a esta carta, expresando su reserva “a causa de algunas expresiones”, a lo que Heidegger responderá el 17 de abril de 1924, asegurándole que “la expresión «comunidad de lucha» (*Kampfgemeinschaft*) la escribo desde mi soledad” y que con ella también quiere significar la “confrontación con el presente”.<sup>13</sup> Los escrúpulos de Jaspers probablemente estaban ligados a la carga política que advertía

<sup>12</sup> “Una concepción heroica de la vida, que debe oponerse al mundo burgués de las abstracciones y de los medios de representación, a la pérdida de la inmediatez y a la mecanización sin sangre, se afirma sólo bajo el signo de la comunidad.” (PLESSNER, 2001, p. 43).

<sup>13</sup> Cf. Heidegger – Jaspers (1992); cartas n° 16 (14/7/1923), n° 19 (4/11/1923) y n° 20 (17/4/1924), el énfasis es del original.

en la proposición de una comunidad, lo cual se confirma en el hecho de que la respuesta de Heidegger a esos reparos trate sobre el sentido en que había utilizado la expresión. Le quita cierto dramatismo al indicar que la utiliza en soledad, es decir, no es una propuesta cuya traducción política esté próxima a realizarse, pero también agrega que hay una tarea de confrontación con el presente que a su juicio está pendiente. Si bien el tema no vuelve a surgir en la correspondencia entre ambos de los años posteriores, es claro que Heidegger manifestaba una voluntad polémica respecto de las realidades del presente que él mismo pone bajo el signo de la comunidad, asumiendo así el sentido político que el término adquiriría paulatinamente en los debates alemanes de aquellos tiempos.

Aunque Heidegger no desarrolla el tema en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, es evidente que no se trata de una referencia al pasar y que “comunidad” y “sociedad” deben ser entendidas como las modalizaciones básicas del “ser con”. Su apropiación de la dicotomía permite utilizarlas como hilo conductor para determinar cuál es el sentido que les atribuye en el proyecto de la analítica existencial y elucidar así la ontología social de *Ser y tiempo*. El “ser con” y sus modalizaciones es la dilucidación fenomenológica de las formas en que los seres humanos se relacionan, o, puesto en términos de Heidegger, los modos en que el *Dasein* deja comparecer al *Dasein* de los otros, por eso sostenemos que el problema del que se ocupa ya no es el de la intersubjetividad, ligada a los problemas del conocimiento del otro implicados por la fenomenología husserliana, sino el de la interacción. Si nos preguntamos por los lineamientos de una ontología social a partir de la analítica existencial, tenemos que determinar la forma en que esa ontología puede fundarse en el existencial “ser con” y en qué sentido “comunidad” y “sociedad” serían sus modalizaciones. En otros términos: al exponer el sentido de “ser con otros” en este curso de 1925, Heidegger presupone implícitamente las categorías “comunidad” y “sociedad” como conceptos heurísticos, por ello los señala como sus dos modalizaciones básicas. De aquí se deduce que a su juicio “comunidad” y “sociedad” son conceptos válidos para describir las formas concretas de relación que encontramos en el nivel óntico, pero también en el ontológico. No debemos perder de vista que para Tönnies estas categorías permiten comprender tanto el sentido que el agente atribuye a su acción como la voluntad que la guía al dirigirse a otro, en consecuencia, ellas tienen un campo de significación similar al de la solicitud heideggeriana y a sus dos polos.

Tönnies comprende a la comunidad como un destino común, frente a la sociedad, en la cual esas solidaridades supraindividuales se rompen. Concomitantemente, Heidegger afirma que en el “ser con” propio el *Dasein* queda determinado como *destino común*, el cual queda libre en el “compartir” y en la “lucha”. Ese destino común que se manifiesta en el acontecer del pueblo es la posibilidad más originaria a la que el *Dasein*

puede resolverse. El uso de “comunidad” aquí se presenta teleológicamente como la realización del destino del pueblo, es decir, de la historicidad propia del *Dasein*, alcanzando un rango ontológico. “Comunidad” se opone así a “sociedad” identificando implícitamente a una con la propiedad y a la otra con la impropiidad. La significación política que adquiere de este modo la ontología resulta ser el proyectarse del pueblo como pueblo, una comunidad cuyo *ethos* ha dejado atrás las conductas ligadas a la “sociedad”: ello significa que el predominio de la solicitud sustitutivo-dominadora y de la indiferencia y la distancia que caracterizan a la cotidianidad serán modificados para alcanzar una “verdadera unión”, tal como Heidegger exige en el § 26. También implica la inversión de la dirección histórica que Tönnies creía encontrar entre ambas formas de asociación. El sociólogo se preguntaba por la posibilidad de recuperar formas comunitarias que compensaran la deriva centrífuga de la sociedad librada a su propia dinámica. Heidegger va más allá: la comunidad es el destino de la sociedad; si el *Dasein* se resuelve a empuñar su propio ser, tendrá lugar la comunidad propia, conquistada a partir de la herencia transmitida por la tradición, permitiendo el regreso fecundo al pasado y su apropiación positiva que reclamaba en el § 6 de *Ser y tiempo*, por ello es “futural” y “destinal” simultáneamente.

La asunción de su historicidad por parte del *Dasein* implica, en tanto reiteración expresa de la tradición y de las posibilidades heredadas en ella, su acontecer como destino colectivo. Ello se funda en el proyectarse resuelto que, libre para su muerte, da al *Dasein* su meta pura y lo lleva ante la simplicidad de un destino. Tanto en la descripción fenomenológica de la convivencia como en la elucidación de la estructura ontológica del “uno”, la esfera pública recibe en la obra una aproximación masivamente crítica; por el contrario, en la constitución de la historicidad acontece una posibilidad que está cerrada para la convivencia cotidiana: la solicitud liberadora que abre a una nueva convivencia, la comunidad del pueblo. La función de esta temporalización del *Dasein* en la filosofía heideggeriana es explicar la posibilidad de que tenga una historia. Por tal, Heidegger entiende un “advenir”, un estar orientado hacia el futuro, como lo está el *Dasein* propio para enfrentar la muerte, desde una repetición, esto es, una revocación (un nuevo llamado) de lo que en el hoy sigue actuando en cuanto pasado (HEIDEGGER, 1977, p. 509). Hemos señalado que el desarrollo de la pregunta por el ser y la destrucción de la historia de la ontología son un ejemplo de esta revocación del pasado. La historiografía está impedida de llevar a cabo esa apropiación positiva del pasado porque lo ve como una cosa y no puede comprender las posibilidades peculiares de ese pasado, que no sólo ya no es, sino que precede siempre al *Dasein*. El pasado no es algo que quede a sus espaldas, porque el *Dasein* es su pasado (HEIDEGGER, 1977, p. 27), al igual que la filosofía es su historia y debe apropiársela para llevar a cabo la necesidad que está en ella. La posibilidad de volver a preguntar aquello que se ha convertido

en comprensible de suyo y que ha pasado a formar parte del “estado de interpretado” característico del “uno” es lo que Heidegger entiende como “apropiación positiva” del pasado. Por ello el pasado debe ser revocado. En el pasado del *Dasein* están sus posibilidades heredadas, aquello que lo “arranca a la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos y [traen] al *Dasein* a la simplicidad de su «destino individual»” (HEIDEGGER, 1977, p. 507, énfasis del original). El *Dasein* se hace tradición de sí mismo en una posibilidad heredada y, sin embargo, elegida. Sin embargo, le ha sido criticado a Heidegger que el pasaje de la dimensión individual a la colectiva en *Ser y tiempo* se presente de modo disruptivo y su exposición sea tan sucinta:

Pero si el *Dasein* que es en forma de “destino individual” existe, en cuanto “ser en el mundo”, esencialmente en el “ser con” otros, es su gestarse histórico un “gestarse con” y constituido como “destino colectivo”. Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo. (HEIDEGGER, 1977, p. 508)

“Destino colectivo” se contrapone a “ser uno con otro”, que es el modo de ser del *Dasein* en la cotidianidad. El destino colectivo es la modificación existencial del “ser con otros” que lo vuelve propio. Por lo demás, el destino colectivo no es una mera suma de destinos individuales, al igual que el “ser uno con otro” tampoco es un estar juntos varios sujetos, y se forja a partir de una serie de conceptos: herencia, repetición, instante y resolución. En el § 26 Heidegger había señalado que la “verdadera unión” nace del “común entregarse a la misma causa”, por tanto, debemos asociar el destino común a esa entrega. Pero además afirma que ese destino se libera en la “coparticipación y en la lucha”, en el “seguimiento combatiente” y la “fidelidad a lo repetible” (HEIDEGGER, 1977, p. 508 y 509). Si esa realización del destino común está ligada a la lucha y a la participación conjunta en ella, implica camaradería. El interrogante es entonces quién lleva adelante esta lucha, la cual no puede entenderse, repetimos, como una suma de decisiones individuales por la propiedad sino como un acontecimiento originado en una resolución colectiva. La dificultad que enfrenta la respuesta de Heidegger es que el acontecer del pueblo se presenta mediado por dos términos de los cuales no lleva a cabo una elucidación fenomenológica, sino que los da por sentados: el de “generación” y el de “lucha”. De acuerdo a lo que hemos expuesto, no sería complejo considerar al “ser con” como el existenciario que funda esa camaradería, la del “común entregarse a la misma causa”. Pero ello no explica el origen de la lucha, ya que Heidegger no ha señalado ningún fenómeno del cual ella se derive, con excepción del acto mismo de resolverse. Es posible atribuir un sentido genérico a esa lucha como “lucha contra la impropiedad”, pero de ello no se deriva el carácter colectivo de la resolución. Sería absurdo afirmar que la lucha resulte de la camaradería, pues es claro que es esta

última la que se origina en la lucha común. Ocurre más bien que el *Dasein* sólo puede descubrir a los demás como camaradas cuando todos están igualmente resueltos.

Aunque se responda que el origen de la lucha está en la resolución misma, a ello debe agregarse otra dificultad: por más que el § 74 postule la lucha, la analítica existencial no logra elucidar el conflicto en general, ya que ante todo no le reconoce un carácter óntico específico, pues la comprensión heideggeriana del “ser con” se desplaza sobre el eje de las variedades de la indiferencia como modo deficiente de la solicitud, lo cual cierra todo camino para entender el conflicto como una relación. Recordemos la crítica de Max Weber a Tönnies: su tipología estudia los fenómenos de asociación, no los de disociación; en consecuencia, no reconoce que el conflicto sea una forma de relación y por eso mismo de la dicotomía entre comunidad y sociedad sólo resultan agregaciones sociales estáticas. Heidegger, al orientarse implícitamente por la oposición entre comunidad y sociedad, tampoco percibe el conflicto como una posibilidad del “ser con”, el cual no puede ser considerado como una forma de la solicitud sustitutivo-dominadora, pues sus rasgos son la “falta de consideración” y la “indiferencia extrema”. Sustituir al otro en su cuidado no es equivalente a luchar. Tampoco dominarlo, pues la forma en que la dominación tiene lugar en la “dictadura” del “uno” es impersonal, más cercana al dominio suave de la “tiranía de la mayoría” mentada por Alexis de Tocqueville que a formas concretas de conflicto y lucha. De este modo, Heidegger no sólo deja la realidad óntica del conflicto sin elucidación ontológica, sino que también vuelve abstracta la “lucha” que permite el acontecer de la comunidad del pueblo. Sólo se podría evitar esa caída en la abstracción si el contenido mismo de la resolución, su verdad existencial, pudiera dar una orientación acerca de su sentido, lo que daría a la lucha una concreción social específica.

El pasado del *Dasein*, afirma Heidegger, es siempre el pasado de su generación (HEIDEGGER, 1977, p. 27), sin exponer la razón de ello y dando por supuesto que la coincidencia fáctica de las edades remitiría a posibilidades comunes. En *Dos épocas* Kierkegaard utiliza “generación” como el término colectivo opuesto a “individuo”, pero sin problematizarlo, ya que la comparación entre la época de la revolución y la presente es también una comparación entre la generación de la revolución y la “generación actual”. Las características de cada época son idénticas a las de la generación activa en ella. Heidegger utiliza el término con un sentido cercano al de Kierkegaard, ya que la importancia del concepto “generación” en su argumentación reside en que ella es el sujeto de la lucha, y por ella y la camaradería que le es conexas se abre el “destino colectivo”. Mientras que la solicitud sustitutivo-dominadora ligada a la convivencia cotidiana sólo encuentra una forma de agrupación mecánica, la de la sociedad, pues en ella predomina la desconfianza y la reserva, la generación, a través de la lucha, hace posible el acontecer original del *Dasein* resuelto, colmando el

hiato existente entre el destino individual y el colectivo. A diferencia de Carl Schmitt, quien explica que la lucha a la que hace referencia en *El concepto de lo político* es real e implica el riesgo de la aniquilación física y que, en última instancia, considera a la lucha como una invariante antropológica en virtud de su aceptación de la antropología hobbesiana, Heidegger no elucida ni el carácter concreto de esta lucha ni tampoco contra quién está dirigida, salvo la referencia genérica a la impropiedad.

Si se debe comprender al “uno” como un fenómeno original en la constitución positiva del *Dasein* y no sólo como un carácter óntico, hablar de la “lucha” de la generación contra la impropiedad no tendría sentido y se caería nuevamente en una concepción abstracta de la lucha, por tanto, esa necesidad positiva tiene que dejar paso a otra necesidad que se vuelva predominante por sobre la del “uno”, de otro modo, sólo cabría el retraimiento sobre sí mismo del *Dasein*. El planteo de *Ser y tiempo*, al presentar el análisis del “ser en el mundo”, reposa sobre una modificación existencial del *Dasein* por el cual éste comprende que su modo de ser no es el de una cosa, lo cual es equivalente a redescubrir el mundo, quitando los encubrimientos que el mismo *Dasein* ha echado sobre él. La “lucha” y la “generación” sólo pueden articularse con esa modificación existencial en la medida en que todos aquellos comprendidos por ella compartan la misma verdad existencial, la cual, hay que repetirlo, tampoco viene dada por la constitución del *Dasein*, de otro modo tendríamos una concepción esencialista y cosificada de su modo de ser. Al establecer como sujeto de la lucha a una generación de la cual no se da otra referencia, Heidegger da por sentada una semejanza etaria, lo que a su vez remitiría a agrupamientos donde ello sea un requisito, pero en concreto no va más allá, quedando el término sin elucidar tanto en el plano fenoménico como en el ontológico, pues no expone cómo se relacionaría la lucha con los modos de la solicitud y tampoco se plantea la cuestión de que la lucha es una forma de solicitud que no puede ser remitida a ninguno de los dos polos de la solicitud expuestos en *Ser y tiempo*.<sup>14</sup>

Heidegger asocia el acontecer del pueblo con la lucha y la posibilidad de la muerte. Este acontecimiento es una decisión, pero para que devenga historia, sólo puede serlo mediante una resolución colectiva cuyo sentido será la irrupción de una nueva identidad. La existencia histórica encuentra en la historicidad su horizonte insuperable, lo que anula toda concepción de ella como una pura función. Hay una relación teleológica entre las posibilidades y la historicidad, por tanto no se la puede reducir a un hecho que variará de acuerdo a los cambios que sufra el sujeto en cuestión (individual o colectivo). La historicidad no puede ser reducida a

<sup>14</sup> La referencia de Heidegger a la necesidad esencial del *Dasein* de apropiarse de lo ya descubierto en *lucha contra* la apariencia y la disimulación (HEIDEGGER, 1977, p. 294) cambia el sentido con que se usa el término en el § 74.

una función ligada a un inicio cronológico; no tendría sentido, en esta perspectiva, afirmar que si alguien hubiera nacido en un barco, estaría arraigado a él, sino que en la historicidad se comprende una identidad, la cual no es nunca una mera función biográfica. Es el acontecer de lo excepcional, que se muestra como originario, lo que reactualiza el sentido del problema del “desarraigo” producido por la tradición y la necesidad de reapropiarla que Heidegger formulaba en el § 6. La instauración de una existencia histórica no consiste en un pasaje definitivo a otro estadio, como si se tratara de un esquema evolucionista, sino que el carácter originario de lo acontecido debe ser custodiado y mantenido, ya que lo excepcional no está asegurado. El *Dasein* es siempre cadente y se pierde y dispersa, por eso lo histórico tiene lugar arrancándolo de la rutina, expresada en el “uno”. La constitución de la historicidad, esto es, del acontecer de un pueblo, no es una conquista definitiva, sino que siempre está amenazada por los problemas que señaló en el § 6: el desarraigo, el cosmopolitismo y la rutinización.

Por su parte, “pueblo” es el nombre que en *Ser y tiempo* se da al acontecer de la comunidad. En el ámbito de la convivencia cotidiana nunca se alcanza un verdadero “nosotros”. Predominan la distancia y la reserva y tampoco puede ser verdadera la unión que resulta del ocuparse de la misma cosa, la cual se alimenta con frecuencia de la desconfianza y no se da como una solicitud liberadora, dice Heidegger en una alusión apenas velada a los sindicatos obreros (HEIDEGGER, 1977, p. 163). De allí que en el marco de la convivencia cotidiana el ideal revolucionario de la fraternidad no sea más que “locuaces fraternizaciones” propuestas por el “uno” (HEIDEGGER, 1977, p. 395). Por el contrario, la solicitud liberadora no puede entenderse como un agregado mecánico de individuos y la unión que propone no puede fundarse en la fraternidad revolucionaria, sostenida por una igualdad abstracta y universal. El desarraigo y el cosmopolitismo, resultados de la tradición que Heidegger deploraba, también se reflejan en esa universalidad vacía de la fraternidad. Vimos que la resolución precursora realiza la elección “que libera para el seguimiento combatiente y para la fidelidad a lo repetible” (HEIDEGGER, 1977, p. 509). Se renuncia a la comodidad y a las infinitas posibilidades de bienestar, es decir, a la vida burguesa y urbana, para reencontrarse en la simplicidad de un destino que se revela como colectivo. Heidegger da por sentado que esta comunidad tiene un carácter nacional, ya que la unión que tiene lugar en ella no reconoce divisiones de clase y se presenta como comunidad de destino. Con todo, no se debe suponer que el acontecer del pueblo como comunidad pueda ser despachado rápidamente como un anhelo de restauración conservadora. Durante la república de Weimar el reclamo de comunidad expresó un radicalismo sociopolítico que si bien se presentaba en un arco que abarcaba grupos diversos, formaba un compacto frente antirrepublicano tanto en el plano político como en el de la cultura. Por esa razón señalamos en el inicio de este trabajo que la instauración de la comunidad propia sólo puede comprenderse como una revolución.

## Bibliografía

FRITSCHÉ, Johannes. *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit* (1927). Frankfurt/Main: Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt/Main: Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, Martin – JASPERS, Karl. *Briefwechsel 1920-1963*, München – Frankfurt/Main: Piper – Klostermann, 1992.

HELD, Klaus. Authentic Existence and the Political World. En: *Research in Phenomenology*, vol. 26, 1996, pp. 38-53.

HONNETH, Axel. Comunidad. Esbozo de una historia conceptual. En: *Isegoría*, 20, 1999.

LÖWITH, Karl. Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger. En: *Les Temps Modernes* 2, 1946, pp. 343-360.

PLESSNER, Helmuth. *Die Grenzen der Gemeinschaft* (1924). Frankfurt/M: Suhrkamp, 2001.

SCHMITT, Carl. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984

STRAUSS, Leo. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

VOLPI, Franco. Heidegger et la romanité philosophique. En : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 31, 2001/3, pp. 287-300.

Endereço do Autor:

Leiva 4209, 1º piso, Dpto. 147  
C1427EMG Buenos Aires – Rep. Argentina  
irossi@unq.edu.ar