

El “regreso a la historia” y la *pólis* en el curso de Heidegger *De la esencia de la verdad* (1931-1932)

LUIS A. ROSSI

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de Quilmes

I 241

DOI: 10.36446/rlf2021210

Resumen: El artículo se propone mostrar que el interés de Heidegger por *pólis* como concepto está ligado a una reformulación de la problemática de la intersubjetividad presentada en *Ser y tiempo*. Exponemos la relación entre el existenciario “ser uno con otro” (*Miteinandersein*) y “*pólis*”, con el fin de mostrar que con este concepto Heidegger designa la comunidad propia mencionada en el § 74 de *Ser y tiempo*, lo que implica que la temática ligada a la *pólis* tiene un sentido político en su pensamiento ya hacia 1931. La hipótesis es que la utilización de *pólis* como concepto está asociada en primer lugar a una radicalización política en dirección al nacionalismo *völkisch* por parte de Heidegger.

Palabras clave: nacionalismo, comunidad, violencia, Platón, Stefan George.

The “Return to History” and the Pólis in Heidegger’s Lecture Course The Essence of Truth (1931-1932)

Abstract: The article aims to show that Heidegger’s interest in “*polis*” as a concept is linked to a reformulation of the problem of intersubjectivity presented in *Being and Time*. We expose the relationship between the existential “being one with another” (*Miteinandersein*) and “*polis*”, to show that with this concept Heidegger designates the authentic community mentioned in § 74 of *Being and Time*, which implies that the thematic linked to the *polis* had political meaning in his thought as early as 1931. The hypothesis is that his use of *polis* as a concept is associated in Heidegger’s thinking with a political radicalization towards *völkisch* nationalism.

Key-words: nationalism, community, violence, Plato, Stefan George.

1. Introducción

242 | **E**n el semestre de invierno de 1931 Martin Heidegger dictó el curso *De la esencia de la verdad*, de gran importancia para comprender el desarrollo de su pensamiento, ya que la literatura crítica concuerda en que a partir de estas lecciones y de la conferencia homónima “De la esencia de la verdad”, cuya primera versión es de julio de 1930, Heidegger abandona paulatinamente las cuestiones ligadas a la hermenéutica del *Dasein* expuestas en *Ser y tiempo* y se vislumbran los lineamientos de su pensamiento ontológico posterior, que encontrará una formulación en el ensayo de 1940 *La doctrina de Platón sobre la verdad*. Aunque las referencias al filósofo ateniense en sus cursos son numerosas y que otro diálogo platónico, *El sofista*, ya había sido el tema central del curso en el semestre invernal de 1924, ese ensayo fue el único escrito dedicado a Platón que publicó durante su vida. Allí expone la problemática tal como se volverá predominante en la exégesis: en la filosofía de Platón tiene lugar “el olvido del ser” y con él, el advenimiento del humanismo y el nihilismo, los cuales marcarán la historia de la metafísica y del pensamiento occidental.¹ Heidegger sostiene que en la filosofía de Platón se produce una transformación de la esencia de la verdad:

¹ El curso del que nos ocupamos apareció como el volumen 34 de las obras completas de Heidegger en 1988 (existe traducción al castellano por Alberto Ciria, *De la esencia de la verdad*, Barcelona, Herder, 2007). Heidegger leyó la conferencia *La doctrina de Platón sobre la verdad* varias veces entre 1931 y 1932, la reelaboró en 1940, pero fue publicada recién en 1942 y 1947.

pasa a un segundo plano la concepción originaria de la verdad, a la que denomina “verdad como desocultamiento”, y queda reducida a la correspondencia, es decir, en relación con la proposición y la identidad.

El seminario de 1931 será la base que establece los lineamientos de aquel ensayo. En la primera parte de *De la esencia de la verdad* realiza una detallada exégesis de la alegoría de la caverna narrada en el libro VII de *República*, que retomará en *La doctrina de Platón sobre la verdad*, y en la segunda trata de la *doxa*, es decir, de la no-verdad, en el *Teeteto*. No era la primera vez que Heidegger comentaba la alegoría de la caverna, pues ya lo había hecho en tres cursos dictados entre 1926 y 1929. En todos ellos (*Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (GA 22), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24) e “Introducción a los estudios académicos” (GA 28)) interpreta la alegoría desde una perspectiva trascendental. El curso de 1931 continúa esta interpretación trascendental, pero adicionándole una hipótesis histórica acerca de que en Platón se pueden encontrar dos concepciones diversas de la verdad: una originaria, como desocultamiento, y otra como correspondencia, que se convertirá en el concepto tradicional de verdad. Esta ambigüedad que atribuye a la filosofía platónica lo lleva a verla como un campo de lucha entre esas dos concepciones; con todo, la hipótesis de una relación entre metafísica y nihilismo todavía no está planteada en su exégesis. En otros términos: lo que en 1940 es presentado como una condena del platonismo, ocho años antes era considerado como una disputa en la cual era posible recuperar una comprensión de la idea platónica en términos trascendentales (González 2009: 102).

I 243

Si bien Heidegger utiliza muy poco el vocabulario técnico de *Ser y tiempo* en estas lecciones, su exégesis recurre a conceptos y problemas de esa obra, estilizados bajo la forma de un comentario al texto platónico. Más específicamente, la “destrucción de la historia de la metafísica”, que en aquella obra se realizaba bajo la advocación de Platón y Aristóteles y buscaba rescatar al ser del “olvido”, a partir de estas lecciones comienza su lenta transformación en “historia del ser” y el ocaso de la verdad como desocultamiento es ahora un suceso que tuvo lugar en la filosofía de Platón. En consecuencia, la metodología de la “destrucción”, que en *Ser y tiempo* iba asociada a la capacidad de una ciencia para cuestionar sus conceptos fundamentales (GA 2: 3), se presenta en estas lecciones como el regreso a la historia con el fin de tomar distancia tanto de la tradición consolidada como del presente. A lo largo del curso Heidegger insiste en que esa recuperación no tiene un objetivo exclusivamente erudito, sino que concierne a la existencia completa del ser humano. En este punto confluyen la radicalización filosófica y la política, ya que también afirma que la época está ante una revolución del ser del hombre y del mundo y que la superación del presente tendrá lugar a

partir de una nueva relación del hombre con el ser, de la cual ya ve los signos incipientes (GA 34: 324). La filosofía tiene que permitirnos tomar distancia ante el presente para superarlo, pues “el verdadero regreso a la historia es el inicio decisivo de la *futuridad* propia” (GA 34: 10, énfasis del original). Se vuelve evidente que la *futuridad* propia y “el regreso a la historia” son otras formas de denominar a la historicidad expuesta en el § 74 de *Ser y tiempo*.

En ese mismo párrafo Heidegger introducía un concepto, “lucha”, que no recibía una elucidación adecuada y su significado podía inferirse como un combate contra la impropiedad, pero de la cual no se exponían ni sus medios ni su naturaleza (GA 2: 508). Estas lecciones presentan una novedad: la lucha es violenta y aparece asociada a la “liberación” y a la figura de un “liberador”, ambos conceptos ausentes en *Ser y tiempo*. Con ellos Heidegger busca una forma de solicitud que reconstruya el carácter orgánico de la sociabilidad con el fin de instaurar una comunidad, término que en el vocabulario político alemán de ese momento había adquirido un sentido fuertemente prescriptivo y era exaltado desde los extremos del arco político frente al individualismo “disolvente”, propio de la sociedad moderna. El hecho de que en el § 74 de *Ser y tiempo* Heidegger defina a la comunidad como *Völksgemeinschaft* (GA 2: 508), esto es, como comunidad popular opuesta a una cotidianidad cuyos rasgos coinciden con los del concepto “sociedad”,² le otorga a esta obra un carácter crítico y contendiente, pues ese concepto tenía una fuerte impronta nacionalista y antirrepublicana en el debate político alemán de ese entonces. En la visión de Heidegger la comunidad se realizaría históricamente como una ruptura completa respecto de la realidad alienada de la vida cotidiana, cuyo rasgo principal es el predominio del “uno”.³ Ello exige también una neutralización de la interpretación dominante vehiculizada por el “uno”, la cual solo es posible a través de la filosofía como saber cuestionador. Esta misma postura antagonista respecto de la sociedad moderna se presenta en el seminario *De la esencia de la verdad*. En él no solo se introduce la temática que inaugura la “vuelta”, sino que también muestra que la profundización filosófica va unida a una posición política radical cercana al nacionalismo *völkisch* por su insistencia en el desarraigo como clave explicativa. Heidegger sostiene que la temática del curso no es una mera polémica erudita, sino que “nuestro preguntar tiene que poner en

244 |

² Recordemos que la antítesis comunidad – sociedad había sido propuesta por F. Tönnies en su obra homónima (Tönnies 1887) y que luego de 1918 adquirió súbitamente una popularidad inusitada y una significación política totalmente inesperada para su autor.

³ Hemos expuesto el carácter nacionalista de la concepción de la comunidad en *Ser y tiempo* en Rossi 2016.

marcha esta transformación” (GA 34: 323). En este seminario, el enfoque a partir del cual había abordado la cuestión de la publicidad en *Ser y tiempo* es radicalizado: plantea nuevamente la comunidad auténtica como la finalidad de la política, pero además indica que la violencia es un medio necesario para alcanzarla (GA 34: 43, 76, 85).

En este artículo examinaremos los aspectos políticos presentes en la exégesis platónica de Heidegger, pues ellos están relacionados de manera directa con la discusión sobre la verdad expuesta en el curso. Nos ocuparemos primero de los cambios en las interpretaciones de Platón en el ámbito de lengua alemana desde 1914, que experimentaron un giro que anticipaba posiciones cada vez más tajantes, otorgándoles una connotación política que desbordaba los límites de la pura especialización. El curso de 1931 no es ajeno a esta discusión y en él Heidegger expone perspectivas que se proyectan enérgicamente sobre el presente, como veremos en los apartados siguientes. La exégesis ha prestado escasa atención a la problemática política subyacente a su planteo; los comentaristas han señalado inflexiones “platónicas” en su pensamiento político, pero detectándolas a partir del discurso de asunción del rectorado de la Universidad de Friburgo en 1933 (Taminioux 2006) o, como es el caso de F. González (2009) y M. Wrathall (2010), autores de comentarios significativos sobre estas lecciones, se han concentrado en forma casi exclusiva en la discusión sobre el concepto de verdad, sin plantear la relación entre la interpretación heideggeriana de Platón, su concepción de la historia y sus implicaciones políticas.⁴ El excelente artículo de P. Martínez Matías (2015) releva meticulosamente el significado heideggeriano de *pólis*, pero a partir de *Introducción a la metafísica*, un curso posterior a los textos que analizaremos; con todo, en este artículo no seguiremos su lectura, porque buscamos mostrar que el interés de Heidegger por *pólis* como concepto está ligado a una reformulación de la problemática de la intersubjetividad expuesta en *Ser y tiempo*. Expondremos la relación entre el existenciario “ser uno con otro” y *pólis*, con el fin de mostrar que este concepto designa la comunidad propia a la que apuntaba el § 74 de *Ser y tiempo*, lo que implica que la cuestión de la *pólis*, como señala Strong (2016: 160), ya tiene un sentido político en su pensamiento antes de 1935. Sostenemos que ella está asociada a una radicalización política de Heidegger que es paralela a su crítica del nihilismo. Por último, cabe aclarar que nos concentraremos en el

I 245

⁴ A pesar de que su título parece relacionarlo con nuestro tema (“Did Heidegger go to Syracuse?”), el artículo de F. Gonzalez 2019 no se ocupa en él de los aspectos políticos de la interpretación heideggeriana de Platón, sino que busca establecer el concepto de política de Heidegger a partir de los *Cuadernos negros*.

curso de 1931, pues si bien Heidegger repitió la temática de estas lecciones en el semestre de invierno de 1933, en ese momento ya había asumido como rector de la Universidad de Friburgo y por tanto se puede inferir que las modulaciones políticas observables en este último curso están sobrecargadas por la realidad completamente nueva del nazismo en el poder. Dado que nos interesa comprender los caminos de la radicalización política de Heidegger, las lecciones de 1931 permiten partir del supuesto metodológico de que en ellas todavía no están presentes las constricciones políticas de una dictadura, en la medida en que tienen lugar bajo el marco de la República de Weimar. Por más que no haya dudas acerca de que Heidegger se unió al nazismo de manera consciente y voluntaria, una vez que este conquistó el poder somete las expresiones públicas a la regimentación propia de toda dictadura, en consecuencia, también las adhesiones tomarán formas subordinadas, como de hecho *él mismo* argumentó en su defensa después de 1945. Por el contrario, no se podría afirmar la existencia de ningún condicionamiento político externo en *De la esencia de la verdad*, y la radicalización que se observa en sus posturas obedece a la propia reflexión de Heidegger sobre su tiempo.

2. El nuevo platonismo político en Alemania

246 |

En 1933, al recapitular la orientación de los estudios platónicos en las dos décadas anteriores, Hans-Georg Gadamer observaba que se repetían una serie de términos como “educador”, “fundador” o “*paideia*” y que la mayor parte de las investigaciones originadas luego de 1918 relacionaban la problemática de la “formación” (*Bildung*) con el Estado o la comunidad (Gadamer 1985: 212). Estos intereses nuevos produjeron una imagen de Platón muy diferente de la que había predominado hasta principios del siglo XX y que fue representada paradigmáticamente cuatro siglos antes por Rafael en *La escuela de Atenas*: un pensador que halla su centro de gravedad en la metafísica y cuya obra principal, *República*, es claramente proyectiva y *utópica*, de lo que resulta un marcado carácter apolítico. El pensamiento de Platón adquiriría ahora una tonalidad política inédita, que dejaba de lado su impronta intelectualista y ética, y su figura se asemejaba a la de los profetas y fundadores de nuevos órdenes político-religiosos como Moisés o Mahoma. Esta interpretación estético-política de Platón se originó en el círculo del poeta Stefan George y en ella se expresa un cambio de sensibilidad que excede ampliamente a la discusión académica. Los filósofos neokantianos habían considerado a Platón como un antecesor de Kant y convirtieron a las ideas en hipótesis de conocimiento posible, haciendo del filósofo ateniense un prototeórico del conocimiento científico (Natorp 1903); por el

contrario, en el círculo de George se veía a Platón como el fundador de un nuevo culto. Kurt Hildebrandt, al introducir su traducción del *Banquete* declara que los libros de ciencia callan acerca de la divinidad que respira y arde en las obras de Platón, ya que buscan hilvanar en ellas un sistema conceptual, “pero lo divino rehúye de la impiadosa multitud”, asociando de un plumazo la ciencia, las masas y el ateísmo y contraponiéndoles lo divino y la aristocracia del espíritu (Hildebrandt 1912: 1). En esa introducción presentaba los lineamientos de la interpretación que desarrollará Heinrich Friedemann (1914) en su libro *Platón: su forma*. George tuvo una participación importante en la redacción de ambos textos, los cuales formaban parte de un proyecto pedagógico-político más amplio, que en el círculo del poeta se denominaban *Geistbücher*. Su propósito consistía en la elaboración de biografías monumentales en las cuales una vida adquiría una *Gestalt*, una forma que equivalía a una estatura mítica, convirtiendo al retratado en una constante histórica (Rebenich 2009: 117). El objetivo era crear una especie de culto y veneración de las grandes personalidades, los héroes, los artistas y los guerreros. Estas obras desatendían completamente las discusiones críticas, sean históricas o filosóficas, a las que despreciaban como mera erudición histórica. En los dos textos antes mencionados, tanto Hildebrandt como Friedemann no toman en cuenta las discusiones filológicas o las relativas a la historia del corpus platónico, pues consideran ante todo que la verdadera comprensión de esa filosofía solo puede alcanzarse si se la entiende como una unidad centrada en el mito, el arte y en la fundación de una comunidad unida por un culto. La biografía del propio Stefan George y su círculo se convierten en un modelo que permite comprender la vida de los grandes hombres del pasado, los cuales, a su vez, dejan ver su grandeza una vez que ella se relaciona con la de George. Esta retroalimentación tenía también una función político-pedagógica, ya que la exaltación de los grandes hombres como fundadores de comunidades y Estados presentaba implícitamente al círculo de George como la semilla de una nueva Alemania. Luego de la derrota alemana de 1918, el nacionalismo subyacente a este proyecto no hizo más que intensificarse.

I 247

Los miembros del círculo de George convirtieron al filólogo Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff en su bestia negra y no perdieron oportunidad de ridiculizarlo. En él veían reunidas todas las limitaciones y la chatura intelectual del medio académico. Aunque este tampoco ahorró burlas y críticas hacia el poeta y su séquito, a partir de la publicación de su folleto *Der griechische und der platonische Staatsgedanke* en 1919 (Wilamowitz-Moellendorff 1919a), los estímulos surgidos del *George-Kreis* parecían alcanzar al ámbito académico. La reflexión erudita sobre el pensamiento platónico explorará con un interés renovado sus aspectos políticos, pero no a través de un estudio histórico de su relación concreta con la *pólis*, sino como medio

para la discusión de los problemas políticos del presente. Si bien se trata de textos escritos por académicos, normalmente filólogos, no estaban dirigidos a los especialistas, sino al público culto en general. Luigi Lehnus observa que, a diferencia de los filólogos británicos, cuya vinculación con la vida política y civil era frecuente, Wilamowitz-Moellendorff o Werner Jaeger por tomar los casos más significativos, abordan las cuestiones políticas como heraldos que afirman la actualidad de valores asediados por la cultura moderna (Lehnus 2012: 93). El modelo platónico, en consecuencia, era presentado como una reflexión teórica e intemporal sobre el Estado y la política y se le otorgaba una preeminencia respecto del análisis histórico concreto de la vida política griega (Canfora 1979: 122-124). Ello implicaba una opción política: un personaje como Demóstenes, decía Wilamowitz, era un abogado que le recordaba al político de un estado democrático. Figuras idiosincráticas de la cultura griega adquieren así un carácter intemporal y pueden ser identificadas en el presente alemán, por ejemplo, el sofista, quien se volverá un epítome del nihilismo cultural contemporáneo. Margherita Isnardi Parente subraya que con la derrota en la Gran Guerra la consigna “*retorno a Platón*” caracterizará a Alemania de los clasicistas, volviendo a un Platón restaurador del sentido del Estado en el mundo griego y, por eso, maestro de vida política para los alemanes (Isnardi Parente 1973: 160). El recurso a la república platónica como fuente privilegiada para la reflexión política se prolongará hasta bien entrada la década de 1930⁵ y en muchos de estos ensayos se repetirá una y otra vez un propósito político implícito: la exaltación del Estado frente al poder disolvente de los partidos políticos en la sociedad. Ese era el significado que la república platónica proyectaba sobre el presente, frente al supuesto “liberalismo” ejemplificado por un Pericles. Un rasgo común a estos textos, que ya aparecía en los escritos de los miembros del *George-Kreis* como Heinemann o Hildebrandt, será la exigencia de una función pedagógica por parte del Estado, por ello su dirección debe corresponder a una aristocracia espiritual. Esta cuestión pedagógica no es menor, porque si bien el modelo político bosquejado es claramente autoritario, ella deja ver que el propósito, en términos más contemporáneos, es el de conformar una clase dirigente cuyos rasgos se acercan más al del “mandarín” estudiado por Fritz

⁵ Además del ensayo de Wilamowitz ya mencionado, se pueden señalar entre otros: U. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, 1919b; Edgar Salin, *Platon und die griechische Utopie*, 1921; Max Pohlenz, *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen*, 1923; Werner Jaeger, “Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung”, 1927; Kurt Singer, *Platon der Grunder*, 1927; Julius Stenzel, *Platon der Erzieher*, 1928; Hans Bogner, *Die verwirklichte Demokratie*, 1930; Kurt Hildebrandt, *Platon: Der Kampf des Geistes um die Macht*, 1933.

Ringer y no el de la teorización de un Estado totalitario (Ringer 1990). Sin embargo, luego de la conquista del poder por Hitler se repetirá la comparación entre la república platónica y el Estado orgánico nacionalsocialista; como ha señalado L. Canfora, la diferencia más significativa respecto de la etapa anterior era que interpretaciones como la de Wilamowitz remitían a un nacionalismo prusiano nostálgico del Imperio alemán y que hacía del Estado un fin, mientras que los apólogos nazis harán del Estado un medio para la conservación de la raza (Canfora 1979: 124-126).

No es casual entonces que este retorno al Platón político también se presente en el curso *La esencia de la verdad*. Ya señalamos que el curso es básicamente un comentario de la alegoría platónica de la caverna y del *Teeteto*, pero en él aparece por primera vez un tema recurrente en los años posteriores: la presentación del concepto de *pólis* con un sentido filosófico-político antes que histórico. Por una parte Heidegger introduce los temas que darán origen a su meditación acerca de la historia del ser, paralelamente muestra que la comprensión de la esencia originaria de la verdad está ligada inescindiblemente a la liberación que deriva de su interpretación de la alegoría, por tanto los aspectos políticos no son un rodeo o una salida de tono respecto de la temática del curso y no pueden ser separados de la comprensión del ente. Si relacionamos la exposición heideggeriana con la discusión filosófico-política sobre Platón que se venía desarrollando en Alemania, ella se revela como una intervención en varias direcciones: en primer lugar y de manera ostensible, un debate con la exégesis especializada en conjunto, que se percibe en su rechazo a las exposiciones tradicionales acerca de la “teoría de las ideas” y en especial a la interpretación neokantiana de P. Natorp; en segundo lugar, a la interpretación de W. Jaeger, negando que *paideia* pueda ser equiparada con “formación” (*Bildung*); por último, Heidegger expone que su elucidación del concepto de verdad a través de la exégesis de Platón implica pensar de nuevo qué significa *pólis*, esto es, comprender la unidad política como unidad del “ser uno con otro”. Este aspecto trasciende los límites de la exégesis platónica y retoma el planteo que había expuesto en *Ser y tiempo* respecto del acontecer histórico. De este último punto nos ocuparemos en las siguientes secciones.

I 249

3. La necesidad de superar la realidad presente

Si bien las lecciones tratan sobre Platón, Heidegger abre el curso con una serie de consideraciones sobre el momento histórico. El presente es calificado desde el inicio del curso como “terrible” (GA 34: 9). No puede estar más lejos de esa forma de vida que originó la filosofía y su grandeza, pero no porque no se hable en público, sino más bien por lo

contrario, pues todo puede ser dicho. Ello se vuelve evidente, señala, en la profusión de escritos de toda clase, cuya cantidad es inversamente proporcional a su capacidad de decir algo esencial (GA 34: 16). Heidegger comenta sarcásticamente que la filosofía en la actualidad se ha vuelto una ocupación redituable e inofensiva; nadie molestaría a un filósofo por lo que diga y menos todavía alguien podría temer el destino de Sócrates por su causa. Concluye que ello revela que ya nadie se atreve a tanto y, consecuentemente, que tampoco quedan filósofos (GA 34: 83). La filosofía, afirma, se volvió dócil, otro *síntoma* más de la indigencia del presente (GA 34: 16). También es la razón por la que la época ya no es capaz de comprender el inicio de la filosofía: todo está depravado, todo se ha vuelto ridículo, carente de ley y plenamente ignorante (GA 34: 15). Esta reprobación completa de su contemporaneidad no era nueva; en el curso del semestre de invierno de 1929, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, la había presentado como la ausencia de una falta esencial (GA 29/30: 243). No puede pasarse por alto que los años en los cuales Heidegger dictó estos cursos coinciden con el inicio y el desarrollo de la crisis económica de 1929, por tanto, es posible que el impacto de la crisis haya estimulado este juicio taxativo sobre su época; con todo, no hay que perder de vista que estos planteos radicalizan posturas que ya están presentes en *Ser y tiempo*. El juicio de Heidegger acerca de la realidad contemporánea busca revelar las tendencias seculares que confluyen en ella: así, su identificación de la historia de la metafísica con el olvido del ser, con la cual se abría su obra más célebre, se vuelve ahora un juicio acerca de la filosofía en su conjunto, cuyo inicio aparece marcado por la paulatina transformación de la verdad como no-ocultamiento en verdad como corrección. Heidegger considera que este suceso determina la historia entera de la filosofía, orientándola hacia una dirección funesta y fatal (GA 34: 17 y 181). Esta concepción decadentista de la historia se corresponde con su juicio acerca del presente como punto culminante de ese proceso que exige y que anuncia una revolución del ser humano en su conjunto (GA 34: 324). Las referencias de Heidegger al presente y a la situación contemporánea recuerdan algunos pasajes de *Ser y tiempo*; con todo, no puede pasarse por alto que la crítica adquiere una tonalidad más intensa y urgente que en esa obra. La exposición alcanza por momentos un tono apocalíptico: la época es la cima de la indigencia y la impotencia internas de la existencia humana (GA 34: 63); este tono se ve reforzado por el hecho de que las comparaciones que hace a lo largo del curso remiten indefectiblemente a la dicotomía propiedad/impropiedad. El *pathos* de estar viviendo los últimos estertores de una época se repite a lo largo del texto. Así, al comentar la relación entre la ciencia y la filosofía, encuentra deplorable el proceso de autonomización de las ciencias, lo que lleva, a su juicio, a que un medio como la ciencia se convierta en fin

y a que ya no sea la universidad, sino la asociación profesional respectiva la que decide lo que una ciencia es, lo cual es un síntoma de que todo esto “ya es el final y está listo para desaparecer” (GA 34: 83).

Todo presente, si se lo toma como tal, es porque debe ser superado, afirma Heidegger. Es necesario distanciarse de él mediante el auténtico regreso a la historia, que permite saltar más allá. Esta *epojé* se practica para neutralizar lo que la tradición ha legado (GA 34: 9): hoy en día, sostiene, Platón se ha convertido en el autor de “la doctrina de las ideas”, las ideas son interpretadas como valores y *paideia* como formación y educación; todo ello no tiene que ver con la antigüedad griega, sino con “lo peor del siglo XIX” (GA 34: 116). La realidad presente, sin excepciones, es identificada con las apariencias de la vida cotidiana (las sombras que observan los prisioneros en la caverna imaginada por Platón) y con el predominio de lo obvio. La interpretación tradicional de la alegoría de la caverna, que ve en ella la *paideia* del alma, sería para Heidegger un ejemplo del carácter repetitivo de la tradición filosófica, incapaz de interrogarse sobre su objeto. Su rechazo al presente, como se deduce de sus afirmaciones, no se limita al ámbito de la filosofía: el hecho de suponer que “la actual situación mundial externa y su actual miseria externa” no tengan su raíz última en el olvido de la verdad como *alétheia* nos extravía tanto como creer que el destino del ser humano “se decide por medio de la regulación del comercio internacional” (GA 34: 121-122). La situación de la filosofía es un reflejo de una crisis que a su juicio abarca a la realidad occidental en su conjunto, un tema sobre el que volverá repetidamente en los años posteriores.

I 251

La acusación de Heidegger a la filosofía académica tiene un antecedente en los planteos de Hildebrandt y Friedemann. La “destrucción” de la literatura crítica tiene como finalidad liberar al intérprete de las discusiones académicas y le permite volver contemporáneo a Platón convirtiéndolo en interlocutor de una problemática actual. Este gesto de ruptura se hace eco del tono vanguardista del círculo de George: en el espacio que media entre Platón y el intérprete del círculo no hay interlocutores posibles y para recuperar la verdad que yace en el texto platónico es necesario el rechazo a la tradición exegética en su conjunto. Tanto la interpretación de Platón ofrecida por *De la esencia de la verdad* como las surgidas en el círculo de George están dirigidas contra la perspectiva neokantiana, especialmente la de Natorp, y en el caso de Heidegger, como señaló con razón Alan Kim, también contra la concepción de la fenomenología de Husserl, a la cual identifica con el platonismo (Kim 2010: 274-282). Pero lo que más acerca a Heidegger a los enfoques de los miembros del círculo es el repudio categórico del saber erudito, el cual solo sería un obstáculo para quien quiera comprender verdaderamente la filosofía de Platón (GA 34: 16, 18, 21-22, 71-72, 115-116). En

cierto modo Heidegger repite el planteo inicial de *Ser y tiempo* respecto de la historia de la metafísica, pero ahora dirigido a la tradición del comentario platónico. Friedemann y Hildebrandt habían realizado una operación semejante en sus textos. Uno de los rasgos más acusados de sus interpretaciones era la *georgización* de Platón, que trasladaba a la exégesis los tópicos característicos de George (el poeta como visionario, como fundador, como *Gestalt*) y a través de ellos postulaba una “unidad espiritual” de la obra, que ambos encontraban en el mito, unión de lo momentáneo y una realidad eterna. Friedemann declaraba al final de su obra que ella no se proponía aumentar los conocimientos, sino transformar la vida. La comprensión de la *Gestalt* platónica, esto es, de la unidad espiritual de esa obra, no tiene un fin puramente teórico, sino que debe contribuir a una nueva conciencia. En forma análoga, Heidegger también recurre a la noción de una figura o *Gestalt* para designar lo que su lectura basada en la analítica existencialista toma como el núcleo de la filosofía platónica, pues afirma que para comprenderla cabalmente es necesario que “seamos afectados por la fuerza creadora de Platón” (*der Kraft Platonscher Gestaltung*) (*GA* 34: 22). A pesar de que el comentario de Heidegger analiza detalladamente la alegoría de la caverna, para explicar la relación entre la verdad y la “esencia más propia del ser humano” elige recurrir al *Fedro*, ya que, como él mismo reconoce, en la alegoría de la caverna no se trata explícitamente sobre la verdad. El ser humano en relación con la verdad adquiere una figura o *Gestalt* que Heidegger ejemplifica con el pasaje 249 b 5 de ese diálogo: “porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana” (Platón 1986: 351).⁶ En *De la esencia de la verdad* Heidegger la transforma en: “pues el alma no puede venir a esta figura (*Gestalt*) [la del ser humano, su destino; no puede constituir la esencia del ser humano] si ella no llevara en sí la mirada ya plena al no-ocultamiento” (*GA* 34: 114, texto entre corchetes del original). La verdad como *aletheia*, en consecuencia, no tiene que ver con el ser humano en general, sino con el regreso al fundamento de su esencia, el cual solo es posible manteniéndose en su historia. Por eso, la verdad no es estática, sino que ocurre en la historia. A su vez, la historia es una tarea única, el destino en una situación determinada del obrar (*GA* 34: 91), por tanto, ser “afectados por la fuerza creadora de Platón” implica la capacidad de actuar históricamente, lo que Friedemann llamaba “transformar la vida”. De allí que el regreso a la historia exigido por Heidegger sea el único que nos puede llevar a lo que *hoy* sucede realmente (*GA* 34: 10, énfasis del original) y *no será el sistema educativo a través de un*

⁶ Trad. de E. Lledó Íñigo. Luis Gil traduce este mismo pasaje como “Pues no llegará a esta forma el alma que nunca ha visto la Verdad” (Platón 1984: 319).

examen quien constate si alguien fue capaz de exponerse ante el mandato de Platón y la filosofía, sino que deberá confirmarse como verdadero por cada uno (GA 34: 19, 45). El propósito del curso es, en consecuencia, alcanzar una verdad existencial, que, al igual que la “vocación” del *Dasein* en *Ser y tiempo*, se da en forma individual; sin embargo, la pregunta que repite Heidegger a lo largo del curso es ¿quién es el hombre? es decir, ¿quiénes somos nosotros? identificando ambas (GA 34: 6, 45, 76, 120). Solo en la medida en que se responda colectivamente, es decir, que la respuesta sea articulada por un “nosotros”, tendrá lugar esa resolución que exige la filosofía. Al pasar del “hombre” al “nosotros”, Heidegger busca dar una respuesta situada, ligada a una historicidad específica, mientras que la pregunta por el hombre en general permite una respuesta que remitiría al concepto de sujeto y con él al individualismo. Por ello ve en la *pólis* la conformación de una comunidad que articula esa identidad colectiva e histórica antes que una forma de organización político-institucional y cuya comprensión no puede alcanzarse a partir de la voluntad o la acción individual de los agentes.

4. La *pólis* como comunidad

Heidegger señala que es incorrecto traducir *pólis* por “Estado”, aunque reconoce que es usual hacerlo (GA 34: 18 y 100).⁷ A primera vista parecería decir que *pólis* no tiene el significado político que usualmente se le atribuyó, aunque no explica los motivos por los que esa traducción sería incorrecta; sin embargo, se comprende el sentido de su observación si se atiende al tema central del curso: la elucidación del desocultamiento como comprensión de la *historia esencial humana*, la historia más propia, en el sentido de apertura de un orden que acontece en la decisión (GA 34: 73 y 77). Ello muestra que el sentido heideggeriano de *pólis* es trascendental, ya que la *pólis* es el ámbito en que ese acontecimiento tiene lugar, por tanto, traducirla como “Estado” o “ciudad-Estado” pierde de vista el dinamismo del “ser con” inicial ligado a ese convivir, el cual da origen a una existencia histórica. Si bien durante la década de 1940 Heidegger planteará una posición historicista que considera al Estado como una institución específicamente moderna y se niega a extrapolar el concepto a otras épocas históricas, lo que motiva el rechazo en estas lecciones es que si se traduce *Politeia* como “El Estado” (*Der Staat*) se pierde el sentido de la república pla-

I 253

⁷ Recordemos que el diálogo *República* es traducido en alemán como *Der Staat*.

tónica, la cual, como ha observado Strong (2016: 157), permite comprender lo político (aunque Heidegger no utilice esta categoría), es decir, la gramática básica de posibilidades de la política concreta cuando se la aborda desde la perspectiva de la ontología fundamental. El concepto “Estado”, incluso entendido bajo la forma más laxa de “ciudad-Estado”, implica un dispositivo y un conjunto de procedimientos, mientras que Heidegger no explica la *pólis* en su entramado institucional, sino a partir del “ser uno con otro”, es decir, del *factum* de la convivencia; de allí que presente la *pólis* imaginada por Platón como una fenomenología de lo social. Ya había utilizado esta acepción propia de *pólis* pocos años antes, en su ensayo *Sobre la esencia del fundamento*, de 1929, al observar que si se la entiende como pregunta por la trascendencia del *Dasein*, la pregunta de Platón por el *agathón* está ligada a la pregunta concreta por la posibilidad fundamental de la existencia del *Dasein* en la *pólis* (GA 9: 160). Dado que esa pregunta es la que guía a la analítica existencial, el hecho de asociar el ámbito en el que esas posibilidades se despliegan con la *pólis* muestra que Heidegger la entiende como sinónimo de la sociabilidad, por eso la define como la unidad de los seres humanos en el “ser uno con otro” (GA 34: 100). La forma en que *Ser y tiempo* explicita la relación del *Dasein* con otro semejante reaparece aquí como el ámbito mismo en el que los seres humanos se encuentran y actúan en conjunto. La *pólis* es una comunidad histórica, es decir, ese pueblo que acontece en el § 74 de *Ser y tiempo*. Su referencia al título de la traducción del diálogo en alemán, en consecuencia, apunta a interpretar *República* a partir de esta fenomenología del “ser uno con otro” del *Dasein*. Esta cuestión es aludida en el curso *Introducción a la filosofía*, que dictó tres años antes, en el semestre de invierno de 1928. Allí afirma que el problema de la comunidad fue conocido desde siempre por la filosofía, pero como una cuestión ética; en cambio, nunca fue planteado como un problema de la metafísica del *Dasein* (GA 27: 142). Esa perspectiva implica que el problema del otro *Dasein*, como ya había dicho en *Ser y tiempo*, no puede ser abordado a través del método de la *Einfühlung* o endopatía, tal como habían hecho la mayor parte de los fenomenólogos, sino que el conjunto de relaciones a que está sometido fácticamente el *Dasein* presuponen al “ser uno con otro” y este las determina (GA 27: 147). A su vez, el contexto vital en el que la filosofía griega tuvo lugar es el de la pregunta por la verdad a través de su forma inmediata y accesible a todos: la palabra hablada. En consecuencia, en la *pólis* el “ser uno con otro” se da como una forma de vida ligada al lenguaje y al habla pública: pensar significa discutir públicamente; la verdad es real en el *logos*, que es ante todo diálogo. Entre los griegos “ni el libro ni menos el periódico juegan papel alguno” (GA 27: 57), por eso, sostiene, los problemas de la lógica antigua tienen una estrecha relación con la retórica, el saber acerca del hablar en público. Se reconoce en esta caracterización de la

pólis la imagen invertida de la “publicidad” presentada en *Ser y tiempo* (GA 2 §§ 26 y 27). En la *pólis* el discurso público no se convierte en las “habladurías” que caracterizan la esfera pública contemporánea.

Por el contrario, la realidad de la caverna es la de quien vive en el puro presente, el diálogo entre los prisioneros no es más que aferrarse a lo que se presenta como comprensible de suyo, se ha perdido la relación con el ser y con el propio ser, lo que significa incapacidad de asumir la propia historia. Esa paralización está asociada a la multiplicación de perspectivas, las cuales podrán aumentar la conciencia crítica respecto de la historia, pero impiden comprender su acontecer, así como al proyecto desplegado por la ciencia moderna, que aplasta la relación con los entes al imponerles la exactitud matemática de antemano. Para Heidegger todo ello solo significa irresolución, incapacidad para la libertad, en la medida en que no se comprende que la libertad es ligarse al proyecto anticipador del ser (GA 34: 64). En el presente la prosecución del diálogo público es equivalente a aplazar la decisión, ya que persigue la ilusión de un saber sin supuestos; Heidegger, en cambio, no busca alcanzar un punto de vista que pretende haber conquistado una objetividad superior, como anhelaba Husserl, sino uno que asuma el coraje de una decisión fundamental (GA 34: 78). El hecho de que todo diálogo se revele falso y que la recurrencia a normas o fundamentaciones sea banalizada no solo repite la crítica a la esfera pública ya presente en *Ser y tiempo*, sino que define el carácter de la política que Heidegger deriva de la inmediatez del “ser uno con otro”, ya que la pluralidad de voces solo revela la pérdida del sentido de la unidad. Todo ello expone la necesidad de la liberación: no alcanza con quitarse las cadenas, debe ser una libertad positiva, dirigida hacia algo y que permita dejarse vincular.

I 255

La interpretación de la alegoría que ofrece Heidegger radicaliza la crítica cultural asociada a los comentarios platónicos que mencionamos en el apartado segundo, pues no está dirigida exclusivamente contra el discurso público corporizado en la prensa periódica o la cultura prefabricada de los medios de comunicación, sino sobre todo apunta hacia la ciencia, cuyo resultado es la imposición de una cosificación y una subjetivización generalizada, y el saber académico en general, al cual ve como el ejemplo más palmario de un relativismo disolvente que refuta sin llegar a poseer plenamente su objeto. La ciencia moderna es un proyecto preconfigurador del ser que delimitó lo que debía entenderse por naturaleza: un conjunto de movimiento de puntos de masa. El resultado fue que la relación con el ente quedó triturada y la ciencia como proyecto perdió su carácter original de liberación (GA 34: 61-62). No obstante, el aspecto más significativo desde el punto de vista político es que en la exégesis de Heidegger se contraponen la caverna y la *pólis* en una forma análoga a la que se presentaba el contraste

entre cotidianidad y “ser con” propio en *Ser y tiempo*: la primera aparece asociada a una vida a la que los prisioneros se acostumbraron, por tanto es un ámbito ligado a la cotidianidad, en el que tiene lugar una especie de esfera pública (los prisioneros discuten acerca de las sombras y algunos pasan por sabios a ese respecto) y que el filósofo considera falsa, porque la ve como un conjunto de saberes que no son más que la repetición de opiniones, mientras que la *pólis* se presenta como una comunidad liberada tanto de esos falsos saberes como del relativismo y las discusiones estériles que provoca.

5. La *pólis* como “regreso a la historia”

Al introducir la *pólis* como el ámbito originario de la historia y enfatizar el carácter violento de la acción del liberador, Heidegger realizó un cambio muy significativo en la “historia esencial” que narra la alegoría de la caverna; ese es el origen de las implicaciones políticas que están ausentes en sus comentarios anteriores. Su identificación de la *pólis* como la unidad de los seres humanos en el “ser uno con otro” le permite interpretarla como una comunidad cuya unidad surge espontáneamente del encuentro del *Dasein* con otro semejante y los filósofos, tal como lo plantea *República*, son los auténticos guardianes de esa unidad. Al igual que los intérpretes que mencionamos en el párrafo segundo, Heidegger se detiene especialmente en la necesidad de que los guardianes posean una formación filosófica, pues ellos definen la índole del grupo gobernante. Sostiene que implican la “posibilidad interna” del Estado, esto es, la verdad interna del Estado solo puede ser determinada por los filósofos. Establecen la medida y la regla basándose en la amplitud de su saber, en consecuencia, a ellos corresponde el gobierno y su organización (*GA* 34: 100). El papel de los guardianes-filósofos es el de fijar los parámetros a partir de los cuales pueden comprenderse “las vías que abren a la decisión”. Agrega con ironía que no se trata de que “los profesores de filosofía se conviertan en cancilleres del *Reich*”, contrastándolos así con los guardianes-filósofos, cuyo saber es opuesto a las habladurías; ellos conocen qué es el ser humano, su ser y su “poder ser”, y de ese modo son capaces de orientar al resto de la sociedad. La familiaridad con el ente permite a los guardianes-filósofos comprender que todo ente no *pertenece* a cualquiera, que cada ente tiene su origen, su ley y su rango, que, sin suelo, sin origen y sin rango, el ser es menos que nada y que la existencia es triturada en ausencia de ley y de suelo (*GA* 34: 122, énfasis del original). La crítica a la “nivelación” que aparecía en el § 27 de *Ser y tiempo* se convierte ahora en un programa político cuyos fines son contrarrestar las tendencias centrífugas de las sociedades modernas mediante el arraigo, en forma semejante a lo que

256 |

reclamaba el nacionalismo *völkisch* en ese entonces, y restaurar la jerarquía destruida por la ciencia y la esfera pública a través de la orientación brindada por la comprensión del ser de los guardianes-filósofos.

La exigencia de Heidegger corresponde a la descripción que Fritz Ringer hace de los académicos alemanes como “mandarines”, ya que conforman una élite social y cultural que debe su *status* a sus calificaciones académicas y no a privilegios heredados o a la riqueza. Esta élite, que reaparecerá en el discurso de asunción del rectorado como “servicio del saber”, adquiere en estos planteos el lugar de una nueva nobleza, reemplazando al antiguo patriciado prusiano. La posición prominente de los guardianes-filósofos no se debe a que estén en posesión de algún saber específico sobre la política, sino a que conocen el ser del ser humano. El saber de los guardianes coincide así con la analítica existencial, pues ante todo es un cuestionamiento que cambia de modo fundamental al ser humano. Ese saber parte de la facticidad, deja de lado las habladurías y la opinión y pregunta apropiándose de su objeto. Recordemos que la libertad positiva, el verdadero sentido de la libertad humana, consiste en “darse a sí mismo para sí mismo una vinculación” (GA 34: 59). La libertad vincula porque es comprensión del ser, esto es, la proyección por anticipado de la legalidad esencial y la estructura esencial del ente (GA 34: 61). A su vez, el ser humano que se libera y se vincula a la comprensión del ser está en la verdad (GA 34: 75). La liberación tiene lugar como vinculación al ser, como realización de la verdad en la historia, la cual, como vimos, es un mandato planteado por el destino en una situación determinada.

I 257

Es en este punto donde Heidegger introduce una novedad importante al resaltar la figura del liberador y su acción violenta, ausente en sus comentarios anteriores de la alegoría. En ella el liberador es quien ha roto las cadenas y vuelve a la caverna luego de haber conocido la verdadera realidad. Heidegger afirma que la transformación que relata la alegoría no debe entenderse como la secreta conversión de un individuo, sino que ella solo puede tener lugar a partir del desocultamiento en la historia. Este suceso, el estar en la verdad, está determinado históricamente y acontece “como historia de un pueblo” (GA 34: 145) y a través de la lucha originaria, que se diferencia de la mera disputa porque crea su enemigo y lo lleva hasta el antagonismo más agudo (GA 34: 92): liberación, resolución e historia van así unidas. La resolución consiste en hacernos responsables de que la verdad como *aletheia*, el desocultamiento, deje de ser algo en el pasado para convertirse en *historia para nosotros* (GA 34: 120, énfasis del original). El mandato que la historia entrega, afirma Heidegger, es el de hacer despertar la esencia del ser humano, la liberación consiste en esa tarea: que la *aletheia siga siendo* un acontecimiento, es decir, que no quede enterrada definitivamente en el

pasado (GA 34: 122, énfasis del original). En este punto se comprende el significado de que la verdad como *aletheia* haya quedado en el pasado: la desaparición de esa experiencia fundamental concierne a Platón, dice Heidegger, pero también a nosotros, para que la historia pase a ser *nuestra historia* y desde la esencia del ser humano sea recuperada del desarraigo en que vivimos (GA 34: 120, énfasis del original). El desarraigo aparece, así, como la condición fundamental de la modernidad.

A lo largo de las lecciones Heidegger utiliza la dicotomía *Bodentändigkeit* – *Bodenlosigkeit* con una carga semántica que va más allá del significado usual de ambos términos. El primero se puede traducir como la característica de poseer una base sólida o un fundamento y el segundo, su carencia; estos son los sentidos con que aparecen en los textos de Husserl. Heidegger parte de esa concepción, pero además la asocia con el arraigo y por eso *Bodenlosigkeit* se presenta en conexión con *Wurzellosigkeit* (carente de raíces) o *entwurzelt* (desarraigado). Esta exigencia de arraigo tiene connotaciones políticas implícitas, ya que coincide con las críticas del nacionalismo *volkisch* a la vida en las grandes ciudades, a las que se les achacaba esa vida cosmopolita, indiferente y desarraigada. Por tanto, las relaciones básicas y genuinas que deben ser recuperadas son las que evitan el cosmopolitismo y vinculan al *Dasein* con su herencia, pues la relación con la verdad tiene lugar a partir de allí. La comunidad, en consecuencia, solo puede acaecer si se da la recuperación de esas relaciones frente a la movilidad y al individualismo desarraigados de la sociedad, representados en sus críticas a la vida en la caverna. La comprensión del ser tiene su propia historia, no es una constante indiferente a lo largo de la historia humana. El regreso a la historia es, en consecuencia, recuperación de las raíces y solo a partir de ellas es posible la “objetividad de las ciencias”, ya que ella tiene lugar solo en relación con el modo en que para el *Dasein* la naturaleza y la historia *son* (GA 34: 209–210, énfasis del original). Como vimos en el apartado tercero, el presente debe ser superado, porque su nota distintiva es el desarraigo. Cabe notar que en forma análoga al “uno” en *Ser y tiempo*, el desarraigo ha asumido la relación del *Dasein* con el ser y se ha convertido en una estructura autónoma cuya nota característica es el interés. En el mundo contemporáneo algo *es* si concita interés, es decir, las prácticas aparecen cada vez más alejadas de sus significados originarios y cada vez más se reducen a cuestiones de preferencias personales carentes de cualquier vinculación común. Por eso, qué sea la “naturaleza”, ironiza Heidegger, es decidido por el periodismo. El arraigo y la familiaridad con el ente no se recuperarán con un “análisis irrelevante de vivencias”, sino con “ataque y decisión” (GA 34: 209–210, énfasis del original). La figura del liberador adquiere un perfil político más definido: las referencias a la violencia de sus acciones no tienen un sentido

exclusivamente ontológico y no se pueden separar de la resolución que funda la *pólis*.

El liberador, sostiene Heidegger, debe permanecer y actuar junto con aquellos que son como él; no puede tener una actitud de superioridad irónica, retirándose y dejando a los prisioneros en su encierro, pero tampoco puede dejarse “envenenar” y participar del diálogo que mantienen en la caverna quienes son considerados filósofos; esa forma insidiosa del envenenamiento es la que se da en nuestros días, pues allí, dice Heidegger con un ejemplo transparente, están más interesados en la *Kant-Gesellschaft* que en la filosofía de Kant (*GA* 34: 85-86). El liberador tampoco podrá persuadir a los prisioneros recurriendo a normas y fundamentaciones, pues solo lograría que se burlen de él, y si lo intentara, le responderían que sus afirmaciones son unilaterales y sus puntos de partida arbitrarios y accidentales. Incluso, ironiza, algún sociólogo del conocimiento podría explicarle que parte de una cosmovisión que contradice lo que en la caverna se había acordado como correcto. La esfera pública es análoga al diálogo de los prisioneros: se trata de discursos que no tienen relación con el ente. La sociología del conocimiento, disciplina que junto con la antropología filosófica se contaba entre las novedades del debate intelectual alemán de ese momento, es presentada como la realización más completa de ese pseudosaber: una disciplina que se pretende científica y concibe a todos los discursos como formas diversas de la *doxa*.

I 259

Heidegger define a la *pólis* como la unidad del “ser uno con otro”; sin embargo, en ella no hay una dimensión pública propia, ya que si el liberador participa de ese diálogo, se mimetiza con los hablantes y pierde su razón de ser. Este es el verdadero carácter del ámbito público para Heidegger: produce una nivelación de la que es imposible escapar, de allí su afirmación acerca de que la filosofía actual es un discurso “sin riesgos”, pues no implica ningún peligro para quienes la ejercen: se puede decir cualquier cosa y quien lo haga no enfrentará la suerte de Sócrates. Sin embargo, esa falta de peligro implica que en el ámbito público la filosofía es impotente y todo filósofo está destinado a una muerte simbólica allí, pues lo público es el reino de lo obvio y lo que todos aprueban (*GA* 34: 35). La insistencia de Heidegger en que la retirada y el aislamiento tampoco son una opción real supone que no hay un lugar en el cual refugiarse: ni la religión ni la poesía darán acceso a una torre de marfil que permita estar por encima de los prisioneros. Con todo, el hecho de que Heidegger afirme la legitimidad de que el filósofo tenga la esperanza de convencer a unos pocos y convertirse en su guía en el largo viaje de salida de la caverna podría interpretarse como una alusión a la biografía del poeta Stefan George y su círculo, que en esos años había alcanzado el cenit de su fama y prestigio manteniendo su postura cuasi profética y

restringiendo sus interlocuciones a su pequeño grupo de iniciados (GA 34: 86). En consecuencia, la exégesis de Heidegger conduce a dos opciones que en sentido estricto no son alternativas, sino complementarias: la soledad se le impone al filósofo, ya que participar en el diálogo público lo “envenenaría” y es una traición a su naturaleza, pero esa soledad no debe ser admirada, advierte, por ello el filósofo debe retornar a la caverna para alcanzar la verdadera libertad, que es liberarse de la oscuridad y no solo de las cadenas.

El liberador no podrá quebrar el discurso dominante en la caverna argumentando o proponiendo normas, ya que el relativismo imperante allí convertiría ese diálogo en una farsa, por tanto, el único recurso restante es la violencia. Heidegger enfatiza esta cuestión señalando que la acción liberadora es *violenta* y que también el liberador deberá ser una persona violenta (GA 34: 42 y 81, énfasis del original). En el texto platónico no aparece un liberador, sino que se explica que, si un prisionero fuera forzado a salir de la caverna, seguramente se resistiría. Si el antiguo prisionero retornara a la caverna para liberar a sus compañeros, seguramente sería asesinado por ellos, que no soportarían la libertad que desconocían, conjetura Platón en referencia al destino de Sócrates. En la interpretación de Heidegger, en cambio, ese destino pasa a un segundo plano frente a la insistencia en que la alegoría narra la historia de una liberación y que ella solo puede tener lugar a través de la participación. La liberación es la realización de las posibilidades de ser, no una definición abstracta del ser humano, y la verdadera libertad se conquistará solo si un liberador ejerce la violencia, por tanto ella forma parte de esta historia (GA 34: 76). Strong afirma que esta referencia a la violencia no es clara y que es probable que Heidegger pensara que la violencia asociada con la instalación de un nuevo régimen no era ajena a la misión del filósofo (Strong 2016: 159). El liberador porta consigo una diferenciación (*Unterscheidung*) que abre el antagonismo más agudo y crea su enemigo. La historia, que está ligada al desocultamiento y por eso relacionada con el inicio, es una lucha originaria, por tanto un pueblo histórico será el que vuelva a abrir esa lucha. El regreso a la historia será “*nuestro* suceder” y “*nuestra* historia propia” (GA 34: 119, énfasis del original), por tanto el enemigo será quien quede fuera de la *pólis* y no formará parte de la comunidad. La historia no puede acontecer a partir de una discusión “libre” carente de arraigo (GA 34: 85), sino que el desocultamiento es un mandato planteado por el destino en una situación determinada, es decir, es una autodeterminación *nacional*, ya que el ser sucede “como historia de un pueblo” (GA 34: 145). Heidegger ve en la violencia ligada a esa resolución originaria un medio necesario para la liberación. El heroísmo existencial de *Ser y tiempo* y la elección de un héroe aparecen aquí como la posibilidad de la muerte del liberador, quien, al ejercer la violencia para expulsar a los prisioneros de la caverna, enfrenta esa posibi-

lidad. Esta violencia no es capricho ni crueldad, sino la realización del rigor más alto, que el liberador ya se ha exigido a sí mismo (GA 34: 81). De ese acto inicial violento surge la *pólis* y con ella la historia. Así, la *pólis* imaginada por Heidegger tiene el carácter de una comunidad propia: la libertad positiva como vincularse al proyecto anticipador del ser se reconoce en una unidad esencial, propia de quienes han empuñado su propio ser y que establecen la medida y la regla que la realidad misma del “ser uno con otro” proporciona, ya que se manifiesta en la inmediatez del coraje, la constancia y la resolución, y, sin rango, el ser es menos que nada (GA 34: 122). En consecuencia, salir de la caverna gracias a la acción del liberador es un acto de afirmación nacional, pues se trata de un pueblo que ha podido determinar quién es su enemigo y se vuelve capaz de ser histórico. No es casual que cuando Heidegger repita este curso en el semestre de invierno de 1933 estas resonancias de la filosofía política de Carl Schmitt se vuelvan explícitas. Sus diferencias respecto del jurista en textos posteriores no alcanzan a impugnar la concordancia que tiene con él en 1931: la decisión que origina una comunidad política es una exclusión, el principio básico de todo nacionalismo revolucionario.

BIBLIOGRAFÍA

- Bogner, H.** (1930), *Die verwirklichte Demokratie. Die Lehre der Antike* (Hamburgo: Hansische Verlagsanstalt).
- Canfora, L.** (1979), *Intellettuuali in Germania: tra reazione e rivoluzione* (Bari: De Donato).
- Caron, M.** (2006) (comp.), *Heidegger* (París: Les éditions du Cerf).
- Friedemann, H.** (1914), *Platon: Seine Gestalt* (Berlín: Blätter für die Kunst).
- Gadamer, H.-G.** (1985), “Die neue Platoforschung”, en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 5, Griechische Philosophie I (Tubinga: J. C. B. Mohr).
- González, F.** (2009), *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue* (Pensilvania: The Pennsylvania State University Press).
- González, F.** (2019), “Did Heidegger go to Syracuse?”, en H. Reid y M. Ralkowski (2019) (eds.), *Plato at Syracuse: Essays on Plato in Western Greece with a New Translation of the Seventh Letter by Jonah Radding* (Sioux City: Parnassos Press, 265-289).
- Heidegger, M.** (1929a), “Vom Wesen des Grundes”, en GA 9, *Wegmarken* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1976, 123-175).
- Heidegger, M.** (1929b), “Eiführung in das Akademische Studim”, en GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1997, 347-361).
- Heidegger, M.** (1940), “Platons Lehre von der Wahrheit”, en GA 9, *Wegmarken* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1976, 203-238).
- Heidegger, M.** (GA 2), *Sein und Zeit* (1927) (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1977).

- Heidegger, M.** (GA 22), *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1993).
- Heidegger, M.** (GA 24), *Die Grundprobleme der Phenomenologie* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1989).
- Heidegger, M.** (GA 27), *Einleitung in die Philosophie* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1996).
- Heidegger, M.** (GA 29/30), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1983).
- Heidegger, M.** (GA 34), *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1997).
- Hildebrandt, K.** (1912), “Einleitung”, en Platón (1912), *Gastmahl: Übertragen und eingeleitet von K. Hildebrandt* (Leipzig: Felix Meiner, 1-42)
- Hildebrandt, K.** (1933), *Platon: Der Kampf des Geistes um die Macht* (Berlín: Bondi).
- Isnardi Parente, M.** (1973), “Rileggendo il Platon di Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, 3(1): 147-167.
- Jaeger, W.** (1927), “Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung”, en W. Jaeger (1960), *Humanistische Reden und Vorträge* (Berlín: De Gruyter, 117-157).
- Kim, A.** (2010), *Plato in Germany: Kant – Natorp – Heidegger* (Sankt Augustin: Academia).
- Lehnus, L.** (2012), *Incontri con la filologia del passato* (Bari: Dedalo).
- Martínez Matías, P.** (2015), “De la Pólis al Estado moderno: una aproximación al problema de lo político en Heidegger”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 32(2): 451-475.
- Natorp, P.** (1903), *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus* (Leipzig: Durr).
- Platón** (1984), *El banquete, Fedón, Fedro*, trad. de Luis Gil (Buenos Aires, Orbis).
- Platón** (1986), *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo (Madrid: Gredos).
- Pohlenz, M.** (1923), *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen* (Leipzig: Quelle & Mener).
- Rebenich, S.** (2009), “«Dass ein strahl von Hellas auf uns fiel». Platon im George-Kreis”, *George Jahrbuch* 7: 115-141.
- Ringer, F.** (1990, 1ª ed. 1969) *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community 1890-1933* (Hanover: University Press of New England).
- Rossi, L. A.** (2016), “El problema de la comunidad en *Ser y tiempo*” en E. Lythgoe y L. A. Rossi, *Ser y tiempo: Singularización y comunidad* (Buenos Aires: Biblos, 103-200).
- Salín, E.** (1921), *Platon und die griechische Utopie* (Múnich y Leipzig: Duncker & Humblot)
- Singer, K.** (1927), *Platon: Der Grunder* (Múnich: Beck).
- Stenzel, J.** (1928), *Platon der Erzieher* (Leipzig: Meiner).
- Strong, T.** (2016), “Heidegger, the Pólis, the Political and *Gelassenheit*”, *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 47(2): 157-173.
- Taminiaux, J.** (2006), “Les sources platoniciennes des vues politiques de Heidegger”, en Caron (2006: 213-250).

- Tönnies, F.** (1887), *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Leipzig: Fues's Verlag).
- Wilamowitz-Moellendorf, U.** (1919a), *Der griechische und der platonische Staatsgedanke* (Berlín: Weidmannsche Buchhandlung).
- Wilamowitz-Moellendorf, U.** (1919b), *Platon: Sein Leben und Werke*, Erster Band (Berlín: Weidmannsche Buchhandlung).
- Wrathall, M.** (2010), *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language and History* (Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press).

Recibido: 26-05-2020; aceptado: 24-11-2020