

LA INTRODUCCIÓN DEL ESPÍRITU EN LA FILOSOFÍA HEIDEGGERIANA

The Introduction of the Spirit in Heideggerian Philosophy

Daniel Michelow

ORCID ID: 0000-0002-7927-5626

Universidad Católica del Maule (Chile)

dmichelow@ucm.cl

RESUMEN

La pregunta central del presente artículo se centra en el grado y alcance de la transformación de la metódica heideggeriana en la medida en que la cuestión del ser debe abrirse a la posibilidad de lo político en la década de los 30. Esta reelaboración de ciertos aspectos prácticos de su pensamiento sucede para Heidegger en gran parte a través de un modo específico de tratamiento del concepto de espíritu que comienza a tomar forma en su famoso discurso del rectorado donde lo *geistig* aparece como una estructura fundamental del proyecto que se empieza a poner en marcha y que se consolida, precisamente, en el seminario Hegel, Sobre el Estado que da pie a este análisis. Se planteará a lo largo de este artículo que el espíritu, tajantemente rechazado en Ser y tiempo en vistas a su status temporal, se transforma en el desarrollo de la metapolítica heideggeriana en el nexo esencial entre Dasein y pueblo.

Palabras clave: *política, Heidegger, Hegel, espíritu, Ser y tiempo.*

ABSTRACT

The central question of the present article focuses on the extent and scope of the transformation of Heideggerian methodics, insofar as the question of being must open up to the possibility of the political in the 1930s. This reworking of certain practical aspects of his thought happens for Heidegger largely through a specific mode of treatment of the concept of spirit that begins to take shape in his famous rectorate speech, where the *geistig* appears as a fundamental structure of the project that begins to be set in motion, and which is consolidated, precisely, in the seminar Hegel, On the State that gives rise to this analysis. It will be argued, throughout this article, that the spirit, categorically rejected in Being and Time in view of its temporal status, is transformed in the development of Heideggerian metapolitics into the essential nexus between Dasein and people.

Keywords: *Politic, Heidegger, Hegel, spirit, Being and time*

INTRODUCCIÓN

En el semestre de invierno de 1934/35—inmediatamente después de su renuncia al rectorado en la Universidad de Friburgo—, Heidegger dicta en dicha institución la lección “*Hegel. ‘Über den Staat’*”,¹ la cual versa sobre el escrito de Hegel “Principios de la filosofía del derecho”,² dedicado a la elaboración del fenómeno de la libertad, la voluntad y el Estado, publicado originalmente en 1820. El *Seminar* para principiantes de Heidegger se convierte así en la primera y única lección dedicada a la filosofía política de Hegel en la que el modo de aproximación es también expresamente político.

Aunque el curso ha llegado hasta nuestros días de modo fragmentado,³ permite entender hasta qué punto la elaboración de una meditación de tipo político se vuelve el motor principal del pensamiento de Heidegger en la década de 1930 y da el puntapié inicial a la pregunta central del presente análisis por el grado y alcance de la transformación de la metódica heideggeriana en la medida en que la cuestión del ser debe abrirse a la posibilidad de lo político en general.

Es posible reconocer que la lección tiene una doble función respecto del proyecto de Heidegger de los años 30: por una parte, debe *Hegel ‘Über den Staat’* ejercer un rol articulador entre las demás lecciones, discursos y escritos de la época, confiriéndoles así su necesaria unidad temática. Por otra parte, debe dar comienzo a una concepción histórico-política *unitaria* dentro del pensamiento alemán. Vale decir que debe revelar un camino político—hasta

1 El volumen *Seminare Hegel-Schelling* (GA 86) no cuenta actualmente con una traducción al castellano. Los pasajes citados de esta obra son de traducción propia.

2 El título en idioma alemán es *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pero se suele tratar por el nombre corto *Rechtsphilosophie* o filosofía del derecho.

3 Las transcripciones y apuntes a los cuales se debe este texto fueron tomados por Wilhelm Hallwachs y Siegfried Bröse, quienes participaron en el seminario de ocho sesiones.

ese momento *clausurado*— entre el romanticismo hegeliano y la ontología fundamental del propio Heidegger.

El segundo elemento mencionado delata ya la senda de profundas transformaciones que el pensador de Meßkirch desea transitar: a diferencia del proyecto puramente filosófico de décadas anteriores en el que Heidegger insiste en que su pensar puede solo ser comprendido en una relación directa y no mediada hacia el pensamiento presocrático como origen de la pregunta por el ser, debe en la década de 1930 reconstruir una relación *quebrada* por él mismo con la tradición que le ha precedido inmediatamente. Tal quiebre le impide a su vez entablar vínculos más robustos con sus coetáneos, esto es, para ser más precisos, a una facción dentro de la generación de entreguerras a la que Heidegger se considera afín, por ejemplo: a Jünger, Schmitt, Spengler o Gehlen por nombrar a algunos.⁴ Este grupo está compuesto por aquellos que se consideraban herederos y parte del movimiento “revolucionario conservador” (*konservative Revolution*), que tiene como uno de sus motivos principales la ideología *völkisch* o nacionalismo étnico con raíces en el romanticismo.⁵

La reelaboración de ciertos aspectos *prácticos* de su concepción de lo histórico sucede para Heidegger a través de un modo específico de tratamiento del concepto de *espíritu* que comienza a tomar forma en el año 1933 en su famoso discurso del rectorado, donde lo *geistig* aparece como una estructura fundamental del proyecto que se empieza a poner en marcha y que se consolida, precisamente, en la lección sobre Hegel. Previo a un análisis minucioso del lugar central que el *Geist* ocupa en la obra de Heidegger en la década

4 Como es evidente, la generación de entreguerras no es homogénea y no todos los autores que pueden ser situados en esta deben ser encasillados en la herencia conservadora descrita. Es posible, por ejemplo, nombrar a pensadores como Jaspers, Adorno o Horkheimer, entre otros, que se sitúan en las antípodas de una concepción romántica de lo nacional.

5 Respecto del origen romántico conservador de lo *völkisch*, véase Williamson, G. *The Longing for Myth in Germany*, que describe con especial atención un cierto nacionalismo mítico que se inaugura con el romanticismo alemán.

de los treinta del siglo xx, es necesario detallar la problemática en torno al espíritu tal como se la ha planteado en la década anterior, especialmente en *Ser y tiempo* (en adelante *ST*), para evidenciar que la introducción del espíritu en su obra no es en ningún caso un añadido superficial, sino que le exige, necesariamente, una profunda transformación metodológica.

ESPÍRITU Y TIEMPO VULGAR

Para Heidegger, Hegel forma sin duda parte de esa tradición inmediata en la que la pregunta por el ser se ha ocultado, no solo como un pensador más de esta sino como su consumación. La filosofía hegeliana es así una ontología que sucumbe a la tradición (GA 2, p. 22). Esta consideración es expresada por Heidegger, por ejemplo, en la delimitación del fenómeno de tiempo desarrollada en *ST* en la que es contrastado el tiempo original y la temporeidad del Dasein con el tiempo expresado principalmente como la conexión tiempo-espíritu en los términos en los que Hegel lo ha elaborado.

Sucumbir a la tradición respecto del problema del tiempo significa para Heidegger principalmente seguir mirando en la dirección de la ontología de Aristóteles (GA 2, p. 14), porque la comprensión vulgar del tiempo se inauguraría con su pensamiento. Dicha comprensión está caracterizada por una disponibilidad del tiempo para su medición, su *numeración*, “el tiempo es lo ‘numerado’” y lo numerado “son los ahora” (GA 2, p. 421). Esta caracterización, que ha estado presente desde la antigua Grecia hasta nuestros días, es a la que Heidegger llama el tiempo del ahora (*Jetzt-Zeit*) (GA 2, p. 421). El tiempo, comprendido de esta manera, se transforma en una secuencia de momentos que se autorreproducen indefinidamente, vale decir, que se presentan como un discurrir eterno. En referencia a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Heidegger elabora y presenta la concepción hegeliana de tiempo del modo siguiente:

En el sentido positivo del tiempo se puede decir, pues: solo el presente es, el antes y el después no son; pero el presente

concreto es el resultado del pasado, y está preñado de futuro. El verdadero presente es así la eternidad. (GA 2, p. 431)

Con lo que Hegel no solo no abandonaría, sino que amplificaría el elemento central de la concepción temporal aristotélica. La de Hegel es, por esta razón, así como se la describe en *ST*, “la elaboración conceptual más radical —y bastante desatendida— de la comprensión vulgar del tiempo” (GA 2, p. 428). Pasado y futuro están en el sistema de las ciencias hegeliano bajo la ley general de negación de la negación, esto es, del desarrollo dialéctico, por lo que Heidegger asevera que:

La expresión más adecuada de la concepción hegeliana del tiempo se encuentra, pues, en la determinación del tiempo como negación de la negación (es decir, de la puntualidad). Aquí la secuencia de los ahora queda formalizada hasta el extremo, y nivelada de un modo imposible de superar. (GA 2, p. 433)

Y que “solo en virtud de este concepto dialéctico-formal del tiempo le fue posible a Hegel establecer una conexión entre el tiempo y el espíritu” (GA 2, p. 433). Sin embargo, dicha formalización extrema no explica aún el hecho de que sea, precisamente, el tiempo caracterizado como negación de la negación aquel que deba ser opuesto a la elaboración del tiempo propuesta en *ST*. ¿Qué rasgo particular —que no posean las diversas comprensiones vulgares de tiempo en la historia de la metafísica— vuelve a la interpretación hegeliana de tal modo radical en la comprensión de Heidegger que esta deba ser específicamente contrastada con la temporeidad del Dasein? La necesidad de esta específica delimitación viene dada por el hecho de que Heidegger ha notado ya en un principio que ambos tratamientos, el de la temporeidad y el del espíritu, podrían coincidir en el resultado, incluso cuando tienen orientaciones completamente distintas; o bien, incluso cuando “su intención ontológico-fundamental se orienta justamente en dirección contraria” (GA 2, p. 405).

Coinciden, así como lo plantea Heidegger, en la medida en que en su propio análisis se revela la temporeidad como una estructura existencial, esto es, que constituye al Dasein y a la que el tiempo vulgar, específicamente entendido como tiempo del mundo, pertenece (GA 2, p. 405), es decir, un tipo esencial de relación entre tiempo y Dasein, que en primera instancia parece evocar aquella identidad entre espíritu y tiempo histórico. Pero son más bien contrarias en la medida en que Heidegger le atribuye a la interpretación hegeliana una cierta forma de secuencialidad que, además, comprendida dialécticamente como negación de la negación, está caracterizada como *desarrollo*, un desarrollo que finalmente debería conducir al *colapso* del tiempo, pues para Hegel el tiempo no es sino espíritu alienado,⁶ que debe realizarse o más bien “alcanzar su propio concepto” (GA 2, p. 434).

Ahora bien, J.P. Esperón, en su análisis sobre la relación tiempo-espíritu desde la perspectiva heideggeriana, indica que:

Otro punto clave en la controversia relativa a la historia es aquel respecto de la noción de tiempo. Desde la perspectiva de Heidegger, para Hegel la noción de tiempo funciona como mediación entre la experiencia que hace la consciencia en su despliegue histórico y la experiencia en cuanto a su concepto (pues el tiempo es el concepto existente). (Esperón, 2019, p. 95)

En Hegel, en la medida en que el tiempo es considerado un elemento medial en el desarrollo hacia el espíritu absoluto se vuelve necesario afirmar que la relación está determinada por dicha caída. Por el contrario, para Heidegger, “la analítica existencial del Dasein [...] arranca de la ‘concreción’ de la existencia misma fácticamente arrojada, y busca desvelar la temporeidad como su posibilidad originaria” (GA 2, p. 435).

⁶ Esperón asevera más precisamente que “el tiempo en Hegel aparece como espíritu alienado y, por ello, la misión del espíritu absoluto es destruir al tiempo” (p. 94).

La caída es el rasgo central de la radicalización del tiempo comprendido vulgarmente, desde el cual la pregunta por el ser, tal como la plantea Heidegger, no puede ser llevada a cabo. Expresado en otros términos, en la medida en que para Hegel el tiempo es un paso hacia el espíritu absoluto, debe Heidegger estimar necesariamente su sistema como indispuerto hacia la pregunta por el ser, pues tiempo y ser son concebidos como cooriginarios (GA 14, p. 23), especialmente y con mayor fuerza tras la introducción del acontecimiento (*Ereignis*) en su pensamiento.

COINCIDENCIAS EN TORNO AL PUEBLO

Es posible aseverar, junto a Françoise Dastur, que entre los temas centrales que unen a Hegel y Heidegger se encuentra aquel motivo en el que el tiempo histórico queda en su estructura total determinado como *declive* (p. 11). Este es el elemento que le permite a Heidegger reevaluar el pensamiento político de Hegel en los años 1930, específicamente en vistas a la proposición de tratamiento que hace este último de ciertas categorías políticas fundamentales desde su relación al espíritu, que Heidegger lee ahora como la disposición radical de lo político hacia su propio origen. Se vuelve evidente, entonces, que este retorno al pensamiento hegeliano no es una apertura por parte de Heidegger a la forma total del espíritu, en consideración de su triple estructura —objetivo, subjetivo y absoluto—, sino que solo a una de dichas partes, específicamente la del espíritu objetivo que se despliega a su vez triplemente como derecho, moral y ética. El espíritu objetivo, como ciencia de lo *interhumano* (*zwischenmenschlich*), en el que la comunidad del pueblo (*Volksgeist*) juega un rol central como forma concreta del espíritu, es el elemento que Heidegger buscará asumir en su propio proyecto. En opinión de Hyppolite, la búsqueda de una forma concreta para el espíritu es un planteamiento central del pensamiento hegeliano:

No es dudoso que desde sus primeros trabajos de juventud y particularmente en Tübingen, Hegel piense la vida espiritual

como vida de un pueblo. Los términos que emplea en esta época son característicos en este sentido; habla del espíritu de un pueblo (*Volksgeist*), del alma de un pueblo (*Seele des Volks*), del genio de un pueblo (*Genius des Volks*). Pronto buscaremos los orígenes de estas expresiones en la filosofía de su tiempo, pero ellas señalan ya netamente uno de los rasgos característicos del pensamiento hegeliano. Entre el individualismo y el cosmopolitismo, Hegel busca el espíritu concreto como espíritu de un pueblo. La encarnación del espíritu es una realidad a la vez individual y universal, tal como se presenta en la historia del mundo bajo la forma de un pueblo. La humanidad solo se realiza dentro de los diversos pueblos que expresan a su manera, la cual es única, su carácter universal. (Hyppolite, 1970, p. 20)

Este es el aspecto fructífero para el proyecto de la política del ser: *a través* del espíritu el pueblo queda fijado como categoría fundamental y concreta de lo colectivo a la cual se supeditan aquellas como la de humanidad y sociedad que Heidegger considera vaciamente universales. El pueblo en Hegel es lo más concreto y juega un papel sintetizador entre lo individual y lo universal.

Mientras que lo político en Heidegger adopta con la asunción del pueblo el cariz de una misión educativa —ejecutada por la Universidad— que tiene como fin la construcción del Estado original. Así se da paso metodológicamente a la trinidad pueblo, Estado y espíritu que se articula como momentos de lo mismo:

Toda la educación es “política”, vale decir, ayuda a establecer, desarrollar y mantener el Dasein del Estado. Se educa al pueblo para que se convierta en el Estado y solo así se convierte en pueblo. El Estado no es algo “externo” al “pueblo”. (GA 86, p. 177)

Lo que se busca educar en el proyecto que tiene como centro el escrito recién citado es que el Estado debe ser entendido antes como un ente espiritual que como uno político-racional o, citando a Trawny, que “el espíritu y el Estado se encuentran en un círculo hermenéutico; lo que es el Estado solo puede entenderse con

referencia al espíritu, y lo que es el espíritu solo con referencia al Estado” (2006, p. 13). Pueblo, Estado y espíritu quedarían así entretreídos en una relación ontológica de mutua pertenencia como fundamento de lo político. Dicho tejido es el punto de anclaje de Heidegger en el pensamiento hegeliano.

LA TAREA ESPIRITUAL

Para Heidegger el pensamiento de Hegel cobija dicha disposición originaria de lo político en la medida en que logra proponer las categorías fundamentales de Estado y pueblo como formas espirituales.

En la *Filosofía del derecho* es posible leer: “El pueblo como Estado es el espíritu en su racionalidad sustancial y en su realidad inmediata y, por consiguiente, el poder absoluto sobre la tierra; por tanto, un Estado respecto a otro está en autonomía soberana” (Hegel, 2000, p. 382). Heidegger declara en su interpretación de la filosofía del derecho que el Estado es entendido en Hegel, por tanto, de modo más esencial como “el Estado ‘espiritual’ [...] Realización de la libertad en sí” (GA 86, p. 84) y en consecuencia, se vuelve necesario pensar la política de Hegel no ya desde su dimensión jurídica, sino que desde aquel recinto que Heidegger llama lo metapolítico (GA 86, p. 72).

En un seminario dictado entre 1933/34, titulado *Sobre la esencia y el concepto de Naturaleza, Historia y Estado*, Heidegger asevera que la metapolítica comprende lo político como modo de ser del hombre, vale decir que “como posibilidad fundamental y modo de ser distintivo de los seres humanos” (Heidegger, 2018, p. 71)⁷ que es, a su vez, “el fundamento sobre el que descansa el Estado” (Heidegger, 2018, p. 72), con lo que este último queda

⁷ La transcripción de este seminario no está contenida en las obras completas (GA), sino que es publicada por primera vez en una recolección de materiales en el *Heidegger Jahrbuch 4* editada por A. Denker y H. Zaborowski y más tarde traducida al español por J.A. Escudero.

comprendido como modo de ser del pueblo (Heidegger, 2018, p. 67).⁸ El Estado no es, por tanto, para Heidegger, fenómeno de la razón, sino posibilidad de “realización más alta del ser humano” (Heidegger, 2018, p. 99) y es precisamente desde esta base para una concepción de lo político desde donde Heidegger despliega su propio proyecto:

La constitución no es un contrato racional, un ordenamiento jurídico, una lógica política o algo arbitrario y absoluto; constitución y derecho son realizaciones de nuestra decisión para el Estado, son demostraciones fácticas de aquello que consideramos nuestra tarea histórica como pueblo. En consecuencia, el saber acerca de la constitución y el derecho no incumbe solo a los así llamados “políticos” y juristas, sino que como pensamiento y conciencia del Estado pertenece a la existencia de todo individuo que asume la lucha y la responsabilidad para su pueblo. (Heidegger, 2018, p. 77)

El fundamento de la dimensión política es aquí, precisamente, *prepolítico* en el sentido de que las estructuras que se desarrollan, tales como pueblo, Estado, universidad y otras, deben dejar así de ser meras instituciones o fenómenos sociales para convertirse en formas históricas de la esencia misma del *Dasein* y su destino común, vale decir como formas de un *orden* original al que es necesario retornar (GA 38, pp. 63, 143, 164).

Aunque en los años 1920 se ha instalado una delimitación fundamental con la metafísica hegeliana, aparece el espíritu nuevamente en el pensamiento de Heidegger, esta vez como un elemento estructural de su metódica. En el año 1933, en el discurso

⁸ Sobre las repercusiones de esta concepción apunta Jesús Escudero que “toda forma de fundamentación racional del Estado inspirada en el contrato social parece quedar en un segundo plano. Se abandona así la noción moderna de Estado sustentada en el contrato social (Rousseau) y en la regulación según principios racionales (Kant) en favor de un tipo de organización política que cabría calificar de premoderno y asentado en relaciones de obediencia, entrega, lealtad y servicio” (Heidegger, 2018, p. 12).

en el que Heidegger asume como rector, explicita el talante de dicha tarea como un dejarse conducir “por la inexorabilidad de la misión espiritual que lleva al destino del pueblo alemán a imponer su marca a la historia” (GA 16, p. 107). En la misma línea se puede encontrar en *Introducción a la metafísica* la descripción de la tarea del pensamiento como un accionar en contra de la falta de espíritu (*Geistlosigkeit*) o de la destitución del espíritu (*Entmachtung des Geistes*) (GA 40, p. 48, 50). Una vez que Heidegger ha aclarado que espíritu no debe ser ya más entendido como inteligencia, expone su rol central del modo siguiente:

Porque toda fuerza verdadera y belleza física, toda seguridad y osadía de las espadas, pero también toda autenticidad y creatividad del entendimiento se fundamentan en el espíritu y encuentran su dignificación o su decadencia solo en la medida en que, en cada momento, el espíritu es poderoso o impotente. Él es quien apoya y domina, es lo primero y lo último, y no algo tercero aunque como tal fuese imprescindible. (GA 40, p. 51)

El espíritu, así como se lo ha comenzado a comprender en un pensamiento, de evidente distinto talante al de los años 20, gana su lugar central en un proyecto metapolítico, en el que la individualización del *Dasein* y su destino particular se retraen para dar paso a una forma de discurso que gira en torno al destino común y al nosotros, incluso aseverándose ahora que el espíritu “ni es agudeza vacía, ni juego gratuito del ingenio, ni cultivo desenfrenado de la disección intelectual, ni siquiera sabiduría mundana, sino que espíritu es la resolución hacia la esencia del ser, espontánea y conscientemente surgida” (GA 16, p. 111). La transformación ha sido, para exponerlo del modo más claro posible, desde el espíritu entendido como un dominio particular del ser, esto es, como un ente que desvía toda la atención en dirección contraria al ser (GA 2, p. 22) hasta lo recién expuesto, justamente, como forma eminente del estar resuelto hacia el ser.

Pero, ¿cómo se ha superado la temprana disociación expresada de modo radical en ST para que el espíritu pueda ahora encontrar

su camino de esta manera en la metodología heideggeriana? Como es de esperar, el *Geist* como resolución hacia la esencia del ser no entra en juego como un simple término que pueda ser utilizado para reemplazar al *Dasein*, sino más bien como un elemento de conexión entre la temporización del tiempo (*die Zeitigung der Zeit*) mismo y todo aquello que “está fundado sobre la esencia originaria del tiempo —historia, pueblo, ser humano, lenguaje— contenido en este acontecimiento del tiempo” (GA 38, p. 120).

PUEBLO Y ESPÍRITU

El pueblo es para Heidegger una de aquellas estructuras fundamentales fundadas en el tiempo original, por eso los pueblos “no ingresan en la historia como si esta fuera un espacio preexistente, en el que ellos encuentran cobijo, un camino de antemano disponible”, sino que más bien hacen historia y son hechos por ella (GA 38, p. 85). Su *estatus* temporal es uno necesariamente particular.

Precisamente en el escrito recién citado, *Lógica*, aparece el pueblo descrito bajo tres perspectivas principales: como cuerpo/cuerpo vivido (*Leib/Körper*), alma (*Seele*) y espíritu. En cuanto espíritu es delimitado el fenómeno de *Volk* en Heidegger como se describe a continuación: “En todo aquello donde se trata de estructuración, orden propio, decisión, es el pueblo en tanto histórico, en tanto cognoscitivo, en tanto volitivo, espiritual: pueblo en tanto espíritu” (GA 38, p. 67). El pueblo representa en el proyecto político de los años 30 la posibilidad de una comunidad que no está caracterizada como alteridad, es decir, no constituida por el *otro*, sino que exclusivamente por el *nosotros*,⁹ tratando así de alejarse

⁹ Respecto de la forma precisa que toma la alteridad en Heidegger, esto es, como comunidad del nosotros, he aseverado anteriormente que: “Solo se puede entablar esta relación de comunidad, la del pueblo, con quien se comparte ya de antemano la misma identidad histórica. El pueblo de Heidegger funciona bajo la dinámica de la comunidad homologada que no permite rasgos de pluralidad. Todo cambio es visto así como parte de la caída de la humanidad y nunca como una oportunidad para esta. Esto, quizás, porque el pensamiento de Heidegger parece estar vuelto hacia el

de lo que Heidegger considera como lo indeterminado o, en sus propios términos, del vacío de lo puramente teórico de las formas sociales modernas, sino que en vistas a una determinación original que se expresa como “la inevitabilidad del ser en la dominación de un orden estable de un pueblo (GA 38, p. 164).

Dasein y pueblo están, en el proyecto político, metódicamente mediados por el espíritu y solo a través de tal mediación es posible comprender que las instituciones históricas como por ejemplo, universidad y Estado se piensen, finalmente, con relación al acontecimiento del ser. Esta idea, respecto de la falta de un nexo entre Dasein y pueblo, aparece señalada ya en múltiples oportunidades en la literatura especializada que tiene por objeto el análisis de la estructura interna de ST, en la que se ha descrito la insuficiencia de la historicidad para explicar la aparición del concepto de pueblo en la segunda parte de la obra, como lo sustenta García de la Huerta:

El único punto de partida de la historicidad de la historia es, pues, la existencia propia. Solo el descubrimiento del “destino individual abre al par el “destino colectivo” o del pueblo. Este argumento presenta dos dificultades fundamentales. La primera, es la de pasar de la autocomprensión o esclarecimiento de la existencia propia a la comprensión de la historia y de la situación del colectivo. Falta una mediación entre este Dasein, que “en cada caso es el de cada cual” y el “Dasein del pueblo”. No parece posible, en consecuencia, con la sola ayuda del concepto de “historicidad” acceder a la comprensión de lo público y construir algo más que una historia “propia”. (García de la Huerta, 2003, p. 229)

El espíritu como nexo abre para Heidegger dos posibilidades de acción que distinguen su proyecto de los años 1930: A) la posibilidad de una política del pueblo en cuanto temporización/historización del ser y B) la posibilidad de distinción y categoriza-

pasado, a la raíz y su herencia, de tal modo que solo es propio aquel futuro que se dispone únicamente como un duplicado de tal haber sido” (Michelow, 2021, p. 121).

ción de los pueblos respecto de su rol para la inevitabilidad del ser. Expresado de otra forma, queda abierta la senda para entender al pueblo alemán y su propia historia espiritual (GA 39, p. 9) como centro y sustento de tal política.

CONCLUSIONES

A diferencia del programa de destrucción de la ontología en el que Heidegger se erige a sí mismo como único y directo heredero de la pregunta griega por el ser —relegando todo aquello que se encuentra al medio a la categoría de metafísico—, necesita en los años 30, precisamente por la naturaleza “alemana” de la cuestión tratada, instaurar un puente histórico desde lo griego, desde la *Polis*, hasta su propio pensamiento, pero que esta vez recoja al menos ciertos aspectos generales de la filosofía alemana que le precede. Es en este sentido en que hace una cierta concesión hacia Hegel y el modo de relación que este concibe entre espíritu y Estado. Heidegger mismo asevera en el curso sobre la *Filosofía del derecho* que:

Hasta Hegel hay filosofía, que él, como se ha dicho, concluye. Por eso es la meditación sobre el filosofar de Hegel sobre el Estado igualable a la meditación, en general, sobre el enfoque y la dirección fundamental del pensamiento occidental sobre el Estado. (GA 86, p. 550)

Se puede observar con claridad el sentido que Heidegger pretende asignar al espíritu como el elemento que permitiría un cambio de sentido de lo político en general, pero es evidente que, en términos metodológicos, aún permanece oscura la recepción del espíritu desde la perspectiva del tiempo original tal como se ha explicitado anteriormente. Para encontrar una pista que nos permita trazar una posible vía de análisis es necesario volver una vez más a ST. Allí Heidegger asevera que:

El ‘espíritu’ propiamente no cae dentro del tiempo, sino que existe como temporización originaria de la temporeidad. La

temporeidad temporiza el tiempo del mundo, en cuyo horizonte puede ‘aparecer’ la ‘historia’, como acontecer intratempóreo. El ‘espíritu’ no cae dentro del tiempo, sino que la existencia fáctica, en cuanto cadente, ‘cae’ desde la temporeidad originaria y propia. Pero este mismo ‘caer’ encuentra su posibilidad existencial en un modo de la temporización de la temporeidad. (GA 2, p. 436)

El *Geist* es en su modo específico intratempóreo, pero su intratemporalidad, su caída en el tiempo, es una que revela a su vez la caída desde el tiempo originario al tiempo vulgar. En el espíritu en su radical formulación hay una revelación negativa de la temporización del tiempo del Dasein; es más, el espíritu es la forma, la decisión y el orden de tal temporización que no puede sino darse en una caída. Este giro en la comprensión del *Geist* se ve expresado en el uso de comillas para el término que hace Heidegger en el pasaje recién citado: acá el espíritu no aparece ya como un mero elemento metafísico, como un ente que, finalmente, distrae del preguntar por el ser, sino que como un ente *intermedio* que a pesar, o más bien, por mor de su carácter metafísico, revela, precisamente, a la metafísica en sus limitaciones, así como acontecimiento del ser que no se ha vuelto claro como tal para sí mismo.

La necesidad de la introducción del *Geist* como elemento central de la metapolítica obedece a la pregunta temporal en torno a aquello que está en el tiempo y a la vez lo temporiza; que hace historia y que a la vez es hecho por la historia (GA 38, p. 85). Es decir, la preocupación por aquellos fenómenos que ejecutan de tal modo su temporalidad que esta se oculta y revela al mismo tiempo una cierta negatividad —que precisamente es aquella que le confiere su espina dorsal a la obra de Hegel— de la que el espíritu es una forma eminente, razón por la cual se vuelve imprescindible para el proyecto político de Heidegger. Solo así, por medio de la mediación de la negatividad del espíritu, es posible erigir una política en torno al Dasein, una metapolítica del nosotros, desde donde además sea posible concluir necesariamente lo alemán.

Las conclusiones que se puedan desprender de esta sintética elaboración de las transformaciones metodológicas del pensamiento de Heidegger para lograr dar a luz a la metapolítica son múltiples y de enorme importancia para plantear una crítica profunda a su proyecto. Estas críticas han sido ya, en mayor o menor medida, elaboradas por la recepción de su obra, como por ejemplo aquella en torno a la despolitización de la política como resultado de la introducción del fundamento espiritual, así como derivadamente una debilitación de la alteridad, del Otro (Derrida), en pos de un *nosotros* espiritual. De igual manera, se ha profundizado en esta línea de investigación en aras de la delimitación del fenómeno de lo común como una expansión del sí-mismo y no ya como recinto de lo plural (Arendt). Estas consideraciones, sin duda fundadas, ponen a la metapolítica en un estatus problemático, sin embargo, parecen siempre mantener una respetuosa distancia y exterioridad hacia la metodología de Heidegger. El esfuerzo por descubrir los procedimientos metodológicos no tiene por finalidad desligarse de la preocupación que estas observaciones deben producir, sino, por el contrario, abrir una posibilidad de análisis en la que el proyecto de reelaboración de lo político heideggeriano sea cuestionado desde sus propias condiciones de posibilidad, así como desde las necesidades que de estas emanan. Se deben proponer en este sentido las siguientes preguntas: ¿Puede el espíritu, así como ha sido concebido por Hegel soportar la torción a la que se ve sometido en el proceso de absorción en la metapolítica? ¿Permite el espíritu de Heidegger aún la conexión con la tradición que le precede o se ha operado más bien una destrucción tal del fenómeno que para el proyecto heideggeriano reste finalmente construir la identidad alemana, justamente, sin la tradición alemana?

En último lugar, debe quedar este análisis a disposición de una crítica política hacia la vinculación de Heidegger con el nacional socialismo. Esta relación que ha sido en el último tiempo tematizada principalmente desde la pregunta por la supuesta introducción

del nazismo en la filosofía,¹⁰ vale decir por la fundamentación ontológica de elementos de carácter totalitario, encuentra en la descripción de la transformación metodológica del espíritu un elemento más de juicio. Por una parte, se debe reconocer que efectivamente categorías tales como pueblo, lucha, muerte, líder, compromiso u honor, solo por nombrar algunas, adquieren bajo el alero del *Geist* en el proyecto metapolítico un estatus existencial que a la larga apoyaría la posición política del régimen nazi. Por otra parte, es necesario declarar que dichas categorías, a pesar de que Heidegger pretenda una caracterización propia y exclusiva, están instaladas de manera profunda en el discurso filosófico, por lo menos desde el comienzo del romanticismo. La conclusión que se puede ofrecer en vista de estos elementos es que no solo en Heidegger sino que en una parte importante del pensamiento alemán desde finales del siglo XVIII se incubaba la exacerbación de una forma de vida centrada en el sí-mismo tanto individual como colectivamente, que desprecia e impide el desarrollo de una comunidad plural.¹¹ Esto puede ser interpretado del siguiente modo: no es Heidegger quien introduce el nazismo en la filosofía, sino que es toda una tradición filosófica la que ha preparado el acontecimiento de las formas totalitarias de lo político. Sin eximir a Heidegger de sus propias responsabilidades políticas, es necesario decir que el análisis que esta conclusión exige es de mayor alcance que aquel que se pueda derivar de la presentación de antecedentes de carácter bibliográfico de su vida particular. Este tipo de esfuerzo requiere poner la vista en procesos históricos de gran escala, en

¹⁰ Este concepto se debe principalmente a Emmanuel Faye, quien es el más fuerte defensor de la tesis que describe a Heidegger como una herramienta filosófica al servicio del nacional socialismo.

¹¹ Hannah Arendt interpreta en la *Condición Humana* la tradición filosófica, con ilustres excepciones, como el proceso histórico de degradación de la esfera política y, por tanto, de la pluralidad. Bajo tal clave de análisis se podría aseverar que dicha historia tiene un punto álgido en Heidegger, pero que su origen es definitivamente anterior a él.

los que están bajo cuestión no un proyecto filosófico particular, sino el desarrollo de la filosofía en su totalidad.

REFERENCIAS

- Arendt, H. (2009). *La condición Humana*. R. Gil novalés (Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Dastur, F. (1996). Heidegger y Hegel: distancia y proximidad. *Areté revista de filosofía*, 8(1), 7-23. DOI: 10.18800/arete.199601.001
- Esperón, J. P. (2019). El Hegel metafísico de Heidegger. *Philosophia*, 79(1), 63-97. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/journal/6039/603968864003/html/>
- Faye, E. (2018). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. Madrid: Akal.
- García De La Huerta, M. (2003). M. Heidegger: Una geopolítica del *Geist*. *Dialogos*, (81), 225-239. Recuperado de: <https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/view/19574>
- Hegel, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*. E. Vásquez (Trad.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. R. Valls (Trad.). Madrid: Alianza,
- Heidegger, M. (2018) *Sobre la esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado. Seminario del semestre de invierno de 1933/1934*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit* (GA 2). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *Zur Sache des Denkens* (GA 14). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1980). *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (GA 39). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik* (GA 40). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2011). *Seminare: Hegel – Schelling* (GA 86). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hyppolite, J. (1970). *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones Calden.
- Michelow, D. (2021). Sí mismo como pueblo. Comunidad en el pensamiento de M. Heidegger. *Trans/Form/Ação*, 44,(4), 105-122, DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.09.p105>
- Trawny, P. (2014). Heidegger, Hegel, and the Political. En: On Hegel's Philosophy of Right (pp. 3-18.). *The 1934–35 Seminar and Interpretive Essays*. London: Bloomsbury.
- Williamson, G. (2004). *The Longing for Myth in Germany. Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*. Chicago: The University of Chicago Press.