

¿Qué hacer con Heidegger? Reflexiones hegelianas sobre la democracia

*Nemrod Carrasco**

En 1933, Heidegger inicia una interpretación de la política de Hegel en dos seminarios que jamás llegaron a publicarse: *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* (Sobre la esencia y la noción de la naturaleza, la historia y el Estado), Invierno 1933-34, protocolo conservado en la Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar); *Hegel, über den Staat* (Hegel, sobre el Estado, Invierno 1934-35, protocolo igualmente conservado en la DLA). Este ocultamiento es la mejor manera de expresar lo que, según la *dóxa* heideggeriana oficial, no tendría que haber pasado jamás: el apoyo incondicional de Heidegger a la revolución nacionalsocialista. Dada la importancia que el nazismo tiene en la formulación y fundamentación de su proyecto filosófico, es imprescindible señalar la contribución que ha hecho el profesor Emmanuel Faye al sacar a la luz los seminarios inéditos que Heidegger había dado entre 1933 y 1934¹. En el corto espacio de esta comunicación es imposible hacer un examen pormenorizado de los seminarios aquí citados; pero sí cabe hacerse eco de sus dos cuestiones medulares: 1) *El propósito de Heidegger no es revelar el pensamiento político de Hegel, sino acometer una defensa del Estado total mediante una crítica a Hegel y a las premisas ocultas que el liberalismo hegeliano es incapaz de percibir*; 2) *El liberalismo, como fundamento olvidado de la política moderna, encierra el elemento decisivo de la actualidad política que aprisiona el pueblo alemán: el igualitarismo en su vertiente demócrata y comunista*.

1) En el semestre de invierno de 1934, Heidegger quiere salir en defensa del Hitler salvador de los pueblos originarios frente a la amenaza rusa y americana, a las que considera «metafísicamente lo mismo». Este seminario confirma tanto el eje diabólico que destruye a los pueblos naturales (la democracia y el comunismo como formas de consumación del igualitarismo político) como la apuesta por parte de Heidegger del Estado total —noción con

* Seminario de Filosofía Política UB.

la que arranca el texto rescatado por Faye. Heidegger dice: «*La actualización más elevada del ser humano tiene lugar en el Estado*»². Lo sorprendente no es que el Estado sea la forma de existencia social más elevada, sino que Heidegger atribuya esta tesis a Hegel y la emplee para su defensa contra Schmitt y su célebre proclamación de que Hegel había muerto en 1933: «*Se dijo que Hegel había muerto en 1933; pero es exactamente todo lo contrario: sólo entonces es cuando realmente ha empezado a vivir*»³. Al principio del seminario, el Hegel de Heidegger parece lo contrario de lo que cabría esperar de un liberal convencido y se atreve incluso a definir la relación entre el pueblo y el Estado en términos de diferencia ontológica: «*El pueblo, lo que existe, tiene una relación completamente determinada hacia su ser, hacia el Estado*»⁴.

Según Faye, el deseo de Heidegger por convertir la teoría hegeliana del Estado en una categoría ontológica le lleva a abandonar cualquier pretensión de comprender su verdadera posición. Es evidente que el sistema político de Hegel, la política definitiva, corresponde al momento en que los hombres establecen el Estado posrevolucionario, el primer Estado en reconocer la igual dignidad de todos los seres humanos en cuanto tales. Esta cima absoluta de la igualdad conduce a una consecuencia que Heidegger difícilmente puede compartir: «*No podemos captar lo que Hegel comprende como libertad, si la consideramos como la determinación esencial de un yo singular [...] La libertad sólo se realiza cuando hay una comunidad de «yoes», de sujetos*». Heidegger utiliza el término «libertad» para referirse a la plenitud concreta del sujeto, es decir, para la creación de vínculos comunitarios auténticos. La negativa de Heidegger a exponer completamente el concepto hegeliano de libertad es perfectamente conciliable con su opinión de que la libertad es en sí misma en un vínculo sustancial entre individuos concretos. Por razones obvias, Heidegger es incapaz de asumir la idea hegeliana de que la libertad es el principio «moderno» del «derecho infinito» del individuo.

Hegel defiende la sociedad civil como la gran consecución de la modernidad y ve en ella no sólo la condición que hace posible la libertad, sino la «base material» del autorreconocimiento mutuo. *Sin embargo, todo el problema de Hegel consiste precisamente en cómo unir la unidad del Estado y la mediación dinámica de la sociedad civil sin recortar los derechos de la sociedad civil.* En el *Sistema de las costumbres*, el joven Hegel aún está fascinado por la *polis* griega como un modelo orgánico de unificación orgánica de lo individual y lo social: la sustancia social todavía no está opuesta a los individuos

1 FAYE, *L'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005.

2 *Ibid.*, p. 247.

3 *Ibid.*, p. 333.

4 *Ibid.*, p. 217.

como una legalidad fría, objetiva y abstracta, impuesta desde el exterior, sino como una ética viva en que los individuos se encuentran como «en casa», reconociendo en ella su propia sustancia. El Hegel maduro, por el contrario, reconoce que la unidad orgánica de la *polis* se ha perdido para siempre, jamás reivindica la necesidad de volver a un tipo de unidad que renueve el sentido de lo comunitario, y acepta la sociedad civil como un conglomerado mecánico de individuos atomizados y competitivos.

Este paso hacia la madurez supone el abandono del paradigma de la *polis* y la redefinición del papel de la sociedad civil. Al principio, Hegel entiende la sociedad civil como el «Estado del Entendimiento», el Estado reducido al aparato policial que regula la interacción caótica de los individuos y la persecución de sus intereses egoístas —de modo que la concepción atomístico— individual de la libertad y la noción hegeliana del orden como una limitación externa a la libertad de los individuos son estrictamente correlativas. Más adelante, se plantea la necesidad de pasar del «Estado del Entendimiento» al verdadero «Estado de la Razón», donde las disposiciones subjetivas de los individuos deben armonizarse con el todo social, en el que los individuos reconocen la sustancia social como propia. El salto crucial se produce cuando Hegel desarrolla la función mediadora de la sociedad civil: el «sistema de la dependencia multilateral», cuya forma más reciente es la economía capitalista de mercado, el sistema en el cual lo particular y lo universal están, por un lado, separados y opuestos (cada individuo persigue sus fines privados y la unidad social orgánica se descompone en una interacción mecánica externa); pero, por otro lado, se encuentran plenamente reconciliados a la luz de la célebre «mano invisible» del mercado (los individuos que aparecen en el mercado, en su esfuerzo por satisfacer sus propios intereses, desarrollan inconscientemente el potencial productivo de la sociedad y contribuyen al bienestar de todos)⁵.

La tesis de Hegel no es que la interacción mecánica de la sociedad civil deba ser superada en una unidad orgánica que la englobe: la sociedad civil y su desintegración ya son en sí mismas una fuerza integradora. Hegel introduce un cambio de perspectiva respecto de lo que, a simple vista, aparece como desintegrador. En otras palabras, tan pronto como la sociedad civil se constituye como una esfera alienada y el orden social objetivo se opone al sujeto individual como una necesidad externa que recorta su libertad, cualquier posible reconciliación debe encontrarse en esta esfera y no en el pasaje a otra esfera superior. En última instancia, lo que genera el vínculo social es esta interdependencia continua de los individuos en el marco competitivo de

5 Un resumen magnífico de este itinerario intelectual se encuentra en SLAVOJ ZIZEK, *In defense of lost causes*, Verso, 2008, pp. 129-131.

sus relaciones. Es así como hay que comprender el cambio de perspectiva reclamado por Hegel: *la reconciliación a la que tiende la sociedad civil no está dada de antemano; es, por así decirlo, creada por la dinámica misma de la sociedad civil, o sea, el resultado de su interacción competitiva.*

La consecuencia de este cambio de perspectiva en Hegel es decisivo: lejos de desintegrar la unidad orgánica de la *polis*, el individualismo abstracto es el primer paso necesario para una verdadera reconciliación; lejos de ser una fuerza corrosiva, el capitalismo proporciona el proceso mediador que hace posible la reconciliación entre lo universal y lo particular. Para evitar el desenlace necesario de esta mediación interna del mercado, Heidegger se ve obligado a oponer su teoría del Estado, como si la «movilización total» del Volk alemán, en calidad de único «pueblo espiritual» de Occidente, fuera la única posibilidad de cuestionar las coordenadas básicas del ser comunal burgués. Un ejemplo de esto se patentiza unas páginas más adelante, en donde Heidegger afirma lo siguiente:

«Hablamos de un estado total. Este estado no es un dominio particular (entre otros), no es un aparato que esté hecho para proteger a la sociedad (del estado mismo), un dominio con el que sólo algunos individuos tienen que contratar»⁶.

«[...] Además, el pueblo quiere y ama el estado por su propia manera de ser. El pueblo está dominado por eros, por el estado...»⁷.

«El Führer-Estado –el uno que tenemos- significa el cumplimiento del desarrollo histórico: la realización del pueblo en el Führer»⁸.

«Sólo la voluntad del líder convierte a los demás en sus seguidores, y una comunidad surge de esta relación de seguimiento. El sacrificio de los seguidores y el servicio originados en esta conexión viva, no en su obediencia a la coacción de instituciones»⁹.

Heidegger se niega a separar lo que llamaríamos el «aspecto objetivo» de gobernar un Estado, el contenido de sus leyes y sus medidas, de su transformación en una decisión «subjetiva». El concepto de Führer confunde estas dos dimensiones. Si el movimiento «völkische» debe ser absolutamente encar-

6 FAYE, p. 376.

7 Ibid., p. 221.

8 Ibid., p. 247.

9 Ibid., p. 240.

nado, el Führer ha de encargarse de la realización efectiva de su voluntad histórica en el nuevo Estado y exigir al pueblo su adhesión activa. Esta adhesión toma el nombre de *eros*, por el cual Heidegger quiere designar, más allá de la obligatoriedad de las instituciones, el seguimiento del pueblo a la voluntad del Führer. No es una simple opción filosófica, ni una alternativa política: debe ser el objeto de una creencia, y funcionar como una religión. La creencia no surge sola, debe ser despertada y movilizada. La teoría corre el riesgo de permanecer sin eficacia si el *Führer* no puede poner el pueblo alemán en movimiento hacia ella, más aún cuando el pueblo alemán es antes que nada accesible al móvil afectivo. Pero dejemos que el propio Heidegger nos ilumine:

«El líder tiene algo que hacer con la voluntad del pueblo; esta voluntad no es la suma de voluntades singulares, sino un Todo de autenticidad primordial. La cuestión de la conciencia-de-la-voluntad-de una comunidad es un problema en cualquier democracia, que puede ser resuelta satisfactoriamente cuando se reconoce la voluntad del líder en su esencia. Hoy nuestra tarea es orientar la relación fundante de nuestro ser comunal en la dirección de su realización donde, como tal realización, ni el pueblo ni el Führer pueden estar separados. Sólo cuando este esquema básico se asegure en su aspecto esencial mediante su aplicación, será posible el verdadero líder»¹⁰.

El punto decisivo que separa a Heidegger de toda democracia como poder del pueblo, estriba en que el Estado no es hecho por todos y cada uno de los individuos que lo forman. Para Heidegger, la actitud común «democrática» conlleva la (mala) idea del subjetivismo moderno. Ese subjetivismo comete el *hysteron próteron* de poner a los individuos como previos y superiores al pueblo a que ellos *pertenecen*. Como si el «pueblo» fuera un producto del libre albedrío de la suma de muchos sujetos. Por encima de los individuos, está el Führer, el *hupsipolis apolis*: más allá de la *polis* y su *Ethos*, el Führer no está limitado por regla alguna de «moralidad» (que es tan sólo una forma degenerada de *ethos*) y sólo como tal puede fundamentar una nueva forma de *ethos*, un ser común en una *polis*.

Este retorno a la figura del líder debe leerse a contraluz del monarca hegeliano, cuya función es proteger el lugar vacío del poder. El monarca de Hegel es una agencia formal vacía cuya tarea consiste simplemente en impedir que el ejecutivo del poder se pegue al lugar del poder, es decir, que se identifique inmediatamente con él. Como punto que garantiza y personifica la *identidad*

10 Ibid., p. 238.

del Estado como totalidad racional, es pura determinación reflexiva: el único modo de crear una barrera efectiva para que los sujetos políticos no puedan ocupar el lugar del poder consiste en subjetivizar esa barrera en la persona del Monarca. La decisión del Monarca, garante y encarnación de la identidad del Estado consigo mismo, constituye así «la objetividad completamente concreta de la voluntad», que reabsorbe cualquier particular en su yo singular y al decir «yo quiero» realiza la voluntad del Estado. El rey se convierte en la excepción que garantiza la igualdad legal universal del resto de sujetos. Frente a esta paradoja, Heidegger rechaza explícitamente la igualdad en favor de una jerarquía de grados reforzada por el líder:

«Dominar pertenece al poder, que crea una jerarquía de grados a través de la imposición de la voluntad del uno que gobierna, en la medida en que es realmente poderoso, esto es, en la medida en que dispone de aquellos que están bajo su mando»¹¹.

Faye dirige nuestra atención a cómo el «rango y el dominio» están directamente fundados en el desocultamiento del ser, procurando una fundamentación ontológica a las relaciones sociales de dominación. A este texto hay que añadir otro colateral, pero realmente relevante, como *Introducción a la metafísica* (1935):

«Lo que está más alto es lo más fuerte. Además, el ser, logos, como una armonía conjunta, no es fácilmente alcanzable a cualquier hombre, sino que está encubierto, opuesta a aquella armonía que es siempre mera igualación, la eliminación de tensión»¹².

En su interpretación detallada del primer gran coro de *Antígona*, Heidegger tiene perfecta conciencia de que la institución misma de la *polis*, de un orden comunal, aparece caracterizada como un acto de imposición violenta: puesto que el hombre está primordialmente «dislocado», la imposición misma de un «hogar», del lugar donde se mora en común, la *polis*, se basa en una decisión resuelta del propio destino. La violencia de esta decisión no tiene nada que ver con la violencia óptica, el sufrimiento, la guerra, la destrucción, etc.: la esencia de la violencia reside en la propia imposición/fundación del logos que funda una nueva *polis*.

Esto proporciona también una respuesta a la pregunta de por qué está totalmente ausente del pensamiento de Heidegger la más mínima referencia a la

11 Ibid., p. 239.

12 *Introducción a la metafísica*, Madrid, Gedisa, p. 102.

lectura de la Antígona efectuada por Hegel. La clave está en que la *polis* griega ya está marcada en Hegel por un antagonismo que subyace de modo fatal en su unidad orgánica. Sin embargo, el hecho de que la ley ya no se experimente como parte de la sustancia ética natural, sino como una fuerza externa que limita la libertad individual, no constituye un mecanismo desintegrador del orden social: al contrario, lo armoniza bajo la dinámica del mercado.

2) En el Estado de Hegel, los individuos pierden sus raíces en algún cuerpo social orgánico preordenado y se ven obligados a adquirir su lugar por medio de su inmersión en la estructura básica del sistema social capitalista. El problema es, por supuesto, que la dinámica del mercado jamás proporciona lo que promete y genera la desestabilización permanente del cuerpo social. Heidegger percibe que el proyecto hegeliano de un Estado racional de la libertad no funciona: sus limitaciones son evidentes, ninguna de sus realizaciones institucionales parece estable, ni siquiera su individualismo responde a la libre subjetividad pretendida por Hegel. Heidegger ha visto a dónde desemboca el establecimiento «formal» de un Estado alienado que mantendría su distancia de la sociedad civil. El resultado es el nihilismo técnico-planetario de la democracia liberal y la idiotización del igualitarismo en tanto verdad-y-arte de la industria. Que al final de su vida Heidegger expresara sus dudas sobre si la democracia era el orden político que mejor expresaba la esencia de la tecnología moderna no hace más que confirmar su esperanza de encontrar en la revolución nacionalsocialista un compromiso político que esté al alcance del proyecto ontológico de la tecnología moderna. La premisa de la que parte Heidegger es que el compromiso liberal no es la única alternativa y acierta al expresar sus dudas sobre la democracia liberal; lo que jamás considera es la naturaleza de su propia alternativa a la luz de la fisura que se hace presente con Hegel.

La fisura que Heidegger se niega a pensar radicalmente es, por supuesto, la oposición *Gemeinschaft*/*Gesellschaft*: la comunidad unida orgánicamente frente a la sociedad «alienada» que disuelve todos los vínculos orgánicos. El Estado de Hegel deja atrás la unidad inmediatamente orgánica (el antiguo ideal griego), pero la reemplaza por una unidad orgánica superior que mantiene un equilibrio precario entre la nueva forma de identificación social y la función integradora del mercado. Este equilibrio responde al nombre de economía nacional y está en la raíz de la contradicción constitutiva del igualitarismo democrático. Heidegger cree percibir esta raíz, pero sólo rompe el equilibrio del Estado moderno por el lado de la *Gemeinschaft* y, en consecuencia, ignora la relación entre la visión orgánica del cuerpo social y la extrema tecnologización del nacionalsocialismo, que sólo desea un capitalismo desprovisto de *Gemeinschaft*, es decir, sin la sociedad civil «alienada», sin las relaciones formales-externas entre los individuos. La apuesta de Heidegger

por una antigua forma orgánica de identificación constituye una negación inherente al orden comunal burgués. De ahí que la respuesta de Heidegger fracase a la hora de demostrar cómo el proyecto político moderno, concebido en su gesto filosófico inaugural con Hegel, abre igualmente el espacio para el nacionalsocialismo.