

Pólis y política: M. Heidegger y H. Arendt

Jorge Álvarez Yágüez*

Recibido: 03 de enero de 2018 / Aceptado: 14 de diciembre de 2018

Resumen. Se analiza en primer lugar el enlace que Heidegger realiza entre pólis y política para a continuación observar el juego de esas categorías en H. Arendt y la crítica que supone del que fuera su maestro. La gran oposición entre ambos radica en la distinta perspectiva de análisis, ontológica en un caso y estrictamente política en otro. Se observa finalmente, cómo, a pesar de la certera crítica de Arendt, cierta transformación del enfoque heideggeriano podría proporcionarnos un valioso potencial crítico más necesario que nunca en nuestra crisis epocal.

Palabras clave: pólis; política; poder; praxis; poiesis.

[en] Pólis and Politics: M. Heidegger and H. Arendt

Abstract. Firstly, it is analyzed the link that Heidegger makes between the categories of polis and politics. In second place, those same categories are analyzed in the thought of H. Arendt, and the criticism that they supposes of her former teacher's thought. The great opposition between both lies in the different perspective of analysis, ontological in one case and strictly political in the other. Finally, it is observed how, despite Arendt's accurate criticism, a certain transformation of Heideggerien approach could provide us with a really critical potential more necessary than ever in our epochal crisis

Keywords: pólis; politics; power; praxis; poiesis.

Sumario: 1. Heidegger: mas acá de la política. 1.1. Primer paso (zôon logon echon). 1.2. Segundo paso (zôon politikón). 1.3. Poder y política. 2. H. Arendt: política. 2.1. Pólis y juicio. 2.2. Lógos, política y poder. 3. Propuesta final.

Cómo citar: Álvarez Yágüez, J. (2019). Pólis y política: M. Heidegger y H. Arendt, en *Res Publica* 22.1, 195-215

1. Heidegger: mas acá de la política

Se ha discutido mucho acerca del pensamiento político de Heidegger, lo que hoy está siendo revisitado con motivo de la publicación de los *Schwarze Hefte*. Unos han estimado ese pensamiento a partir de los compromisos políticos de su autor y las múltiples declaraciones y observaciones que pudieran encontrarse en su obra, fue-

* unootrootroyotro@gmail.com

ran estas en directa articulación con su filosofía o no. Otros han preferido, rastrear ese pensamiento en su filosofía misma, cualesquiera fuesen las posiciones vitales de su autor. Lo que sostenemos aquí es que no hay un pensamiento político en el sentido de una construcción teórica positiva al respecto en Heidegger. Que su posición se encuentra en un plano situado en un *más acá de la política*, un plano *infrapolítico*, pero que tal planteamiento supone *efectos* de gran alcance para el pensamiento político¹.

No hay una teoría política porque toda su reflexión, hecha en un plano ontológico, viene a poner radicalmente en cuestión la pertinencia, el lugar de la política misma, fuera cual fuere su plasmación, se diese al modo liberal, democrático, nacionalsocialista, comunista o en cualquiera otra forma. La política se presentaría como algo inesencial, secundario o derivativo, que no merece la pena su atención, el foco de su teoría. Al menos esta es la conclusión a la que habría llegado en los años posteriores a su Discurso del rectorado (1933)², una vez que abandonase la idea acerca de la posibilidad de que el nacionalsocialismo encarnase una nueva apertura histórica. Bien es verdad que esto no se presenta así de inmediato, pues la posibilidad de un modo distinto de política se mantiene aunque de forma inconcreta y vaga al principio para desaparecer después.

Una tesis semejante podría sostenerse con respecto al tan debatido lugar o no-lugar de una ética en el pensamiento heideggeriano. Como en el caso de la política, si bien no existe una ética en el sentido positivo o normativo, su repercusión en este campo no puede ser más relevante. También respecto a la ética, el pensamiento heideggeriano se sitúa en un plano previo, juzgado más fundamental, que bien pudiera de calificarse de *infraético* o, si se quiere, no separado de lo político: *infrapolítico*.

1.1. Primer paso (zôon logon echon)

Lo capital de las reflexiones heideggerianas respecto de la pólis lo tenemos planteado en tres cursos: el del año 1935, *Introducción a la Metafísica*, y los tenidos en los semestres de verano e invierno de 1942, *El himno de Hölderlin: El Ister*, y *Parménides*³. Hay matices distintos y, sobre todo, diferentes nexos con otros enfoques en

¹ Entendemos que O. Pöggeler se acerca a este ángulo cuando opone el enfoque político de Heidegger al convencional si bien utilizando una expresión muy poco precisa, la de “político en su sentido amplio”, y sin elaborar teóricamente: O. Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger*, trad. Juan de la Colina, Barcelona, Alfa, 1984, pp. 13-52.

² M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, trad., R. Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1989. El cuestionamiento o no de las posiciones sostenidas en el discurso del rectorado en los escritos posteriores es *quaestio disputata*. En lo que se refiere particularmente a sus diferencias con los cursos en que reflexiona sobre la pólis, los que aquí tendremos en cuenta, también caben interpretaciones dispares: J. Taminioux, por ejemplo, no ve contraposición, sin embargo sí S. Elden o P. Martínez. J. Taminioux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992, p. 72; S. Elden “Rethinking the pólis Implications of Heidegger’s questioning the political”, *Political Geography* 19, 2000, pp. 407-422; P. Martínez, “De la pólis al Estado moderno: una aproximación al problema de lo político en Heidegger”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 32, 2015, pp. 451-475. Arturo Leyte interpreta que en el Discurso se cierra una posibilidad al cometer el error de identificar pólis y Estado moderno, y no ver, entonces, el inevitable fracaso de este. Solo con el *Nietzsche*, se desharía definitivamente tal error, y la política, con su máxima plasmación en la democracia, no vendría a ser sino el máximo cumplimiento de la metafísica moderna. A. Leyte, *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 309-329.

³ M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, trad. de E. Estiu, Buenos Aires, Nova, 1980; *Parménides*, trad. C.

esos cursos, pero lo principal es común y puede exponerse como constituyendo una misma teoría.

La tematización de la *pólis* se presenta con motivo de la pregunta por el *ser del hombre*, por su naturaleza. Como es habitual en Heidegger, toda la reflexión está dirigida en contra de la interpretación de la metafísica moderna, y enlaza con una especial lectura de las definiciones aristotélicas del ser humano, en particular las de *zôon logon echon* y *zôon politikon*, unas definiciones que han servido a tantos, especialmente a la tradición republicana, para destacar la *naturaleza política del hombre*, interpretación que significativamente Heidegger rechaza⁴. De manera que finalmente lo que estará en juego aquí es el *destino de lo político mismo*.

En Aristóteles aquella primera definición (*zôon logon echon*), que aparece en el libro primero de *Polítika*, con mucho el más importante del conjunto, y, por lo que sabemos, escrito después de los demás como una especie de introducción que diese coherencia a la totalidad, va unida conceptualmente a la segunda, la del hombre como animal de *pólis* o político, *zôon politikón*⁵. Lo segundo (*politikon*) por lo primero (*logon*) toda vez que en la medida que es animal de *logos* tiene sentido de la *justicia*, ordena en torno a ella la comunidad, la perfecciona, la conduce a su *telos*. Pero esto solo lo hace en virtud de que pertenece a la *pólis*, esto es: en la relación de pares con los otros esa misma capacidad es perfeccionada. Hay una reciprocidad entre ambos elementos. Los animales gregarios, sin embargo, son solo sociales, tienen *phonê*, no *lógos*, no sentido de justicia, pues, son *apolis*. De donde es evidente la errónea y confundente traducción que se da desde la versión latina de *Política* por *animal social*, que fue como la adoptó Tomás de Aquino de su compañero de orden Guillermo de Moerbeke. No vamos a entrar ahora en el destino de la interpretación de estos pasajes de *Política I*, solo diremos que toda la interpretación sostenida en los tres cursos citados está dirigida contra la interpretación dominante de esos textos aristotélicos que es la que vendría a subyacer en toda la concepción occidental de lo político.

Heidegger contrarrestará esa concepción tomando apoyo en un largo, hondo y singular comentario, que despliega en las tres cursos citados, de la *Antígona* sofoclea, especialmente de su oda coral primera (versos 332-375). En ella el hombre se nos presenta como el más *pavoroso* o *violento* o *extraño* de los seres; estos adjetivos tratarían de verter el superlativo griego *deinótaton*⁶, término que procede de *deinón*,

Masmela, Madrid, Akal, 2005; *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, trad. W. McNeill, J. Davis, Indiana U. Press, 1996.

⁴ Sobre la importancia de Aristóteles en el periodo de formación de la ontología fundamental de Heidegger: F. Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, trad. M. J. De Ruschi, Madrid, FCE, Buenos Aires, 2012. A Aristóteles sería dedicada toda una sección el curso de Marburgo del año 1926: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. G. Jiménez, Buenos Aires, Waldhuter, 2014, p.171 ss; también sería abordado en el de 1924-25. Y sería objeto central en su texto de 1922 conocido como "Informe Natorp" (cf. aquí nota 74). La crítica a la definición clásica del hombre como *zôon logon echon* es un lugar habitual en Heidegger, como es bien sabido: *Ser y tiempo*, trad. José Gaos, Madrid, FCE, 1971, pp. 60 ss, 184

⁵ Las formulaciones exactas en *Política I* son: *lôgon de mónon anthrôpos echei tôn zôon* (el hombre es el único animal que tiene palabra) (1253a, 9-10); "*anthrôpos phýsei politikón zôon*" (el hombre es por naturaleza animal político) (1253a, 2-3); *politikón o anthrôpos zôon* (el hombre es un animal político) (1253a, 7-8). En la *Ética a Nicómaco* aparece esta otra: *leipetai dê praktikê tis tou lôgon echontos*, 1098a, 3-4 ("Queda, por último, cierta vida activa propia del ente que tiene razón", según la trad. de María. Araujo y Julián Marías, Madrid, CEC, 1985).

⁶ Heidegger traduce *unheimlichste*. Hölderlin traducía esos primeros versos de este modo: "Ungeheurer ist viel.

espantoso, terrible, debido a la violencia poderosa que genera pánico. En el pasaje sofocleo se nos dice esto: “Muchas cosas son pavorosas; nada sin embargo sobrepasa al hombre en pavor (*unheimlicheres*)”⁷. Ello por cuanto que el hombre impone su dominio en todos los campos: los mares que surca, la tierra que cultiva, los animales que caza y los demás hombres, sus ciudades, las enfermedades y las inclemencias del tiempo, ante nada cede, sobre todo deja su impronta; su poder se enfrenta a todo lo que le resiste. Debe entenderse esto, según Heidegger, en el sentido de que el hombre se impone *violentemente* (*walten*), desarrolla una actividad violenta (*Gewalt-tätigkeit*), dominante (*überwältigende*) sobre el ser, que a su vez es un poder dominante o subyugante.

Esa posición del hombre respecto al ser, le es esencial, no debe verse, pues, como una especie de cualidad característica de un sujeto, una cualidad personal o algo así, pues tal supondría proyectar ya la concepción propia del subjetivismo moderno. Las propias *facultades humanas*, de palabra y comprensión, mencionadas en la oda, serían *poderes violentos* que tratan de imponerse a lo que se impone, el ser, no algo que el sujeto posea, sino algo en lo que él está ya inserto, en esa estructura de dominación y contradominación⁸. El hombre se encuentra en medio de lo prepotente e intenta imponerse a ello; y aun al propio poder del lenguaje habrá de imponerse para establecer mediante él un orden. El *saber*, entendido como un *poner-en-obra*, es actividad violenta; eso es lo que para Heidegger significa realmente el término *téchnê*, por eso el *arte* es un hacer patente, hacer aparecer el ser en el ente. El término *lógos* habría de entenderse según el significado de *legein*, palabra de la que procede, esto es, *reunir*, pues eso es lo que hace el hombre en su comprensión, reúne, junta para abrirse a, para desocultar la totalidad, la *phýsis*⁹, que sería, entonces, el *conjunto ensamblado* de los entes, que, como más adelante veremos, Heidegger pone en relación con *dikê* (justicia), que expresaría el orden de la juntura¹⁰.

Esta es, pues, la *esencia del hombre*, ese ser que, en medio de los entes que se le imponen con un poder violento desarrolla otro poder de imposición semejante y, al hacerlo, además de construir ordenes (historia) se abre a la verdad del ser. Esto es lo que se nos mostraría en *Antígona*, y no de forma meramente descriptiva sino desvelándonos lo esencial del ser humano, “el proyecto poético de su ser”¹¹. Una concepción que Heidegger interpreta como guardando coherencia con las sentencias de Heráclito y Parménides.

Ahora bien, toda esa violenta actividad saca al hombre de lo que le es *familiar* (*heimlich*) de lo que le rodea, tratando siempre de *sobrepasar límites*, y es por eso que necesariamente termina por caer; la historia cae, entonces, en lo no histórico, en la nada.

Doch nichts/ Ungeheurer, als der Mensch” (Monstruoso es mucho. Mas nada/ mas monstruoso que el hombre), Hölderlin, *Antígona*, ed. y trad. Helena Cortés, Madrid, La Oficina, 2014, p. 65.

⁷ Citado en *Introducción a la metafísica*, *op. cit.*, p. 183.

⁸ *Ibidem*, pp. 192-193.

⁹ *Ibidem*, p. 204-205. Sobre el estrecho vínculo entre *lógos* y *phýsis*: M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. (1929-30), trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007, & 8b y c, pp. 51 ss.

¹⁰ Heidegger, *Introducción a la metafísica*, *op. cit.*, p. 197. Toda esta comprensión en clave de un poder violento será pronto dejada atrás. La elaboración del Nietzsche entre 1936 y 1942 marcará el cambio, que juzgamos tan importante como la reconocida *Kehre*. Toda una comprensión de signo opuesto, marcada por la categoría de *Gelassenheit* (serenidad), vendrá a sustituir a esta.

¹¹ *Ibidem*, p. 191.

Esta trágica concepción del hombre se perdería, sin embargo, en la definición de este como *zôon lógos echon*, definición calificada por Heidegger de “zoológica”¹², vertida al latín como *animal rationale*, en la que el *lógos* se torna superficial, pierde su carácter de estructura ontológica y se convierte en facultad, *ratio*, que posee un ser viviente. Esto sería una muestra más del imperio moderno del predominio del pensamiento, de la Lógica sobre el ser. *Lógos*, entonces, se separa de *phýsis*, y esta no será sino mera representación de aquel, lo que se iniciaría cuando el ser fue tomado como Idea¹³. El *lógos* ya no será el *acontecer del desocultamiento*, sino el lugar en el que se *enuncia* la verdad, entendida esta como *adequatio*. *Aletheia* deja de ser el desocultamiento para convertirse en cualidad del *lógos*. “*Lógos* es ahora *legein tí katá tinos*, decir algo de algo”¹⁴. *Zôon*, se traduce por ser viviente, pero nos advierte Heidegger en contra de la interpretación en el sentido de *vida* del griego tardío, un sentido *zoológico*, aquí, por el contrario, “ser viviente es *physei on*, el ente cuyo ser es determinado por la *phýsis*, por la emergencia y la auto-apertura”¹⁵.

Los términos latinos *animal* y *ratio* vertieron los griegos *zôon* y *lógos*, lo que representó ya un importante cambio. La *ratio* sería para el pensar moderno la esencia de la *subjetividad*, y el *lenguaje* entendido como una facultad más con lo que perdería su esencial *relación al ser*, y sería susceptible de convertirse en objeto de una filosofía del lenguaje. Kant, en virtud de esa *concepción subjetiva de lógos* como *ratio*, nos dirá que lo distintivo del hombre es el poder *decir yo*, la yoidad, la *autoconciencia*, pero en realidad lo más esencial del hombre, a ojos de Heidegger, no es poder decir “yo”, sino “es”. “Solo porque los seres humanos pueden decir “esto es”, pueden decir también “yo soy” y no al revés”¹⁶.

En realidad es la estructura del *Dasein*, su esencial referencia al ser, lo que permite en general cualquier decir. “Y es debido a que los seres humanos pueden decir «es» por lo que ellos «tienen» una relación con el ser, por lo que son capaces de «decir» en absoluto, porque «tienen» la palabra, porque son *zôon lógon echon*”¹⁷.

Por otra parte, en lo que atañe a la *pólis* que entrañaría el *lógos*, según la interpretación heideggeriana, no se trata en ningún caso de la *pólis* democrática, que, sin embargo, para muchos sería la *pólis* en su sentido más cabal. Heidegger, comentando a Heráclito en *Introducción a la Metafísica*, destaca que el reunir (*legein*) característico del *lógos* no es mera acumulación, sino *jerarquía*, orden como el que corresponde al ser, al que “pertenece jerarquía y predominio”¹⁸, por lo que la *pólis* habría de tener esa misma naturaleza de rangos y jerarquía. Y después de recordarnos que Heráclito hablaba de la “muchedumbre como de perros y asnos”, claramente refiriéndose al *dêmos*, nos advierte precisamente contra la concepción de la *pólis* que califica de “sentimental” y que no sería sino la concepción “igualitaria”:

¹² *Ibidem*, p. 179.

¹³ En un determinado momento de *Introducción a la Metafísica* (*op. cit.*, pp. 210-211), y para subrayar el peso del ser, opondrá la definición del *ánthrôpos* a la de *phýsis* mediante dos fórmulas, de las cuales la primera caracterizaría el punto de llegada de la tradición occidental, y la segunda lo que fue el punto de partida, la visión originaria: *ánthrôpos*= *zôon lógon echon* / *phýsis*= *lógos antrôpon echôn*. En el primer caso el *lógos* es entendido como facultad del hombre, distanciada de su nexa a la *phýsis*, en el segundo el *lógos*, distintivo del ser humano, está subordinado, en función de la *phýsis*, en función del ser del ente.

¹⁴ *Ibidem*, p. 221.

¹⁵ M. Heidegger, *Parménides*, *op. cit.*, p. 89.

¹⁶ M. Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, Trad. W. McNeill, J. Davis, Indiana U. Press. 1996, p. 90.

¹⁷ *Ibidem*, p. 90.

¹⁸ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, *op. cit.*, p. 170.

Cuando hoy –a veces con exceso de fervor– se es partidario de la *pólis* de los griegos, no se debiera pasar por alto ese aspecto [se refiere al *lógos* y al ser jerárquicos], pues de otro modo el concepto de *pólis* se torna fácilmente anodino y sentimental. Lo jerárquico es lo más fuerte. Por eso el ser, es decir, el *lógos*, entendido como el acorde reunido, no es accesible de modo fácil y en la misma moneda a todo el mundo¹⁹.

Si el nexo aristotélico entre el *zôon logon echon* y el *zôon politikón* llevado a sus últimas consecuencias nos debiera conducir a la *pólis* democrática, nada más lejos de esta otra visión de la articulación entre *lógos* y *pólis*²⁰.

Hasta aquí quedaría puesta en cuestión la formulación primera de las definiciones aristotélicas del ser humano, el *zôon logon echon*; o al menos su lectura dominante, la que ha hecho la tradición metafísica. A veces, se nos ofrece una posibilidad de leerla de otro modo, sin atribuir la comprensión criticada al propio Aristóteles. De hecho se nos señala la doble cara que ofrece Aristóteles en esto, conservando por una parte la concepción griega del *lógos*, pero a la vez ya distanciándose de la misma hacia su reducción a la *Lógica*²¹.

1.2. Segundo paso (*zôon politikón*)

La contradictoria naturaleza del ser humano es expresada doblemente en el pasaje de *Antígona*. Primero a través de la formulación *pantaporos aporos*²², esto es, el rebasar límites no le aquietará en punto de llegada alguno, y esa misma desmesura será su ruina pues no alcanza su *Heimat*, *Heim* (patria, hogar), que recompense ese continuo imponerse y luchar,

Es la segunda expresión, *hypsipolis apolis* (“Al predominar sobre el lugar, lo pierde”)²³, de la misma estructura de términos contrapuestos que la primera, la que ahora nos interesa pues es la que lleva a Heidegger a sus primeras observaciones sobre la *pólis*. En esta expresión, a diferencia de la anterior (*pantaporos aporos*), ya no se referiría a los numerosos caminos que el hombre emprende sino: “al pasaje crucial de todos esos caminos: la *pólis*”, esto es, “el fundamento y lugar de la existencia (*Dasein*) del hombre mismo”²⁴.

La *pólis* es ante todo espacio, *sitio* del acontecer histórico: “el allí en el cual, a partir del cual y para el cual acontece la historia”²⁵.

Heidegger no acepta por inexactas las traducciones habituales de *pólis* por Est, ciudad o Ciudad-Estado²⁶. Ni quiere entender la *pólis* en claves *históricas*, sino *on-*

¹⁹ *Ibidem*, pp. 170-171.

²⁰ Heidegger compartía el parecer de Burckhardt respecto a la idea de que la democracia significaba el declive de la *pólis*. Ver el excelente libro de R. Wolin, *The Politics of Being. The Political Thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press, 2016, pp. 87-88.

²¹ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, *op. cit.* p. 206.

²² La expresión completa sería: *pantaporos aporos ep-ouden erchetai* (“por todas partes viaja, inicia caminos, pero para llegar a nada”, o según otra versión “todos los caminos carecen de salida”). Heidegger, *Introducción a la metafísica*, *op. cit.*, p. 188.

²³ *Ibidem*, p. 184.

²⁴ *Ibidem*, p. 188-189.

²⁵ *Ibidem*, p. 189.

²⁶ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, *op. cit.*, p. 189; *Parménides*, *op. cit.*, p. 117; *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, *op. cit.*, p. 82.

tológicas. La *pólis* tiene en Heidegger un sentido holístico, es una estructura que asigna su lugar a los elementos que forman parte de ella, que en cierto modo es previa, que no se confunde con las partes que la integran. La *pólis* es el *lugar en que sucede el desocultamiento*, la *alêtheia*, en el que se da la especial relación del *Dasein* al ser que caracterizó a los griegos. Ese nexo, ser y *alêtheia* es lo que define a *pólis*, todo lo demás (gobernantes, asamblea, sacerdotes, festejos, poetas) pertenecerá a ella, dependerá de ella, se fundamentará en, y será protegido por, ella. No en vano el diálogo de Platón *Politeía*, al tratar de la *pólis*, no de esta o aquella, sino de la esencia de la *pólis*, lo que es en la totalidad de sus relaciones esenciales, eso que se denomina *politeia*, se ve obligado a tratar de la *alêtheia*. La *pólis* es, entonces, el lugar en que el ser viene a la presencia. “*Pólis* es el *pólos*, el polo, el lugar, en torno al cual gira de una manera propia todo lo que aparece para los griegos como ente”²⁷.

El ente se nos presenta allí; *pólis* es lo que asigna el lugar a cada cosa²⁸. *Pólis* tiene relación con *pelein* que significa “emerger, surgir en los desoculto”²⁹. En *El himno de El Ister de Hölderlin* nos dice de *pelein* que significa *ser*, por tanto como *einai*. Pero la *alêtheia* es combate contra *lêthe*, por lo que en la *pólis* se da el desocultamiento y su contrario, de ahí su tragicidad, su carácter espantoso, de donde la expresión *hypsipolis apolis* con la que en *Antígona* se definía al hombre, la afirmación de la *pólis* –se entiende en cuanto a lo que representa como *alêtheia*–, pero también su pérdida.

El concepto de *justicia*, que era en Aristóteles lo que vinculaba al ser de *lógos* con la *pólis* toda vez que la palabra tenía superior capacidad que la voz, y expresaba el sentido de lo justo, lo bueno y lo malo, no meras sensaciones, aparece aquí en clave ontológica, pues justicia o *dikê*, no ha de ser entendida al modo moderno, es, antes que algo normativo, ajustamiento o ensamblamiento de los seres, eso que expresará la *phýsis*, y aquí es concebida como lo que circunda al hombre en la *pólis*, lo ajusta, le es asignado el ajuste por el que queda inserto en la totalidad; pero también respecto de lo cual puede darse el des-ajuste, de donde finalmente el término *apolis*. Por eso Platón, al tratar de la *pólis*, no solo habría tenido que abordar la *alêtheia* sino también *dikaíosynê*. “El emerger de la esencia del hombre en el ajuste y su postura en el ajuste, *dikê*, es el ajustamiento, *dikaíosynê*”³⁰.

La *pólis* es el *topos* del ajuste, donde tiene lugar su revelación y también ocultamiento, “el paraje esencial del hombre histórico, el «dónde» al cual el hombre pertenece como *zôon logon echon*”³¹.

El punto central reside en que esa concepción de la *pólis* es de una particular manera contrapuesta a lo *político*. Si Aristóteles entendía articuladamente las dos definiciones *zôon logon echon* y *zôon politikón*, ahora, en una interpretación singular de la primera de las formulaciones, se nos dirá que el hombre, el ser de *lógos*, no es esencialmente *político*, sino esencialmente perteneciente a la *pólis*, por cuanto la apertura al ser que el hombre es, en virtud de su *logon echon*, sucede, como decimos, en ese *topos* especial que es la *pólis*. Heidegger también concibe articuladamente las dos expresiones, como no podía ser de otro modo, pero con un sentido muy distinto al habitual. La traducción de la aserción aristotélica como “animal político” sería

²⁷ M. Heidegger, *Parménides*, *op. cit.*, p. 116; Hölderlin’s Hymn “The Ister” *op. cit.*, p. 81).

²⁸ “*Politeuma*” sería la ligazón entre todos los elementos, determinando el lugar de cada uno; N. K. Swazo, “Preserving the *Ethos*: Heidegger and Sophocles’ *Antigone*”. *Symposium*, 10, 2006, pp. 441-471, p. 449.

²⁹ M. Heidegger, *Parménides*, *op. cit.*, p. 116.

³⁰ *Ibidem*, p. 120.

³¹ *Ibidem*, p. 124.

estimada del todo superficial, lo que querría decir, en realidad, es ser referente a la *pólis*, siendo esta entendida, como queda dicho, como el lugar de orientación al ser, a la verdad. “La afirmación de Aristóteles de que el ser humano es *zōon politikón* significa que los humanos son aquellos seres capaces de pertenecer a la *pólis*; lo que entraña precisamente que no son sencillamente políticos”³².

Y tampoco la *pólis* tiene *naturaleza política* alguna, pues lo político sería meramente perteneciente a ella y, en todo caso, derivativo. Y aunque lo político pertenezca a la *pólis*, como la ética al *êthos*, de nada nos serviría para tratar de entender esta: “La esencia de la *pólis*, es decir, la *politeía*, no es ella misma determinada o determinable «políticamente». La *pólis* es precisamente tan poco algo «político», como el espacio mismo es espacial”³³. Las expresiones se reiteran en los diversos cursos: “La *pólis* no puede ser determinada «políticamente». La *pólis*, precisamente, no es, por tanto, un concepto «político»”; “la *pólis* nunca puede ser determinada en términos de lo político, del mismo modo que el fundamento no puede ser derivado de la consecuencia”; “de poca ayuda nos es el armarnos con una idea cualquiera de lo «político» en cuanto a delimitar la esencia de la *pólis* con tales armas”³⁴.

No se puede rechazar más de plano la relevancia de la política para lo que verdaderamente importa. Heidegger quiere deshacerse de la idea de la *centralidad de lo político*. Se opone, por una parte, a la interpretación común de las formulaciones aristotélicas que lo habían considerado como algo *esencial al hombre*. Frente a ello, lo esencial no sería eso sino la ontológica *referencia al ser*. Y, por otra parte, rechaza la concepción transmitida de la *pólis* como definida por la política, que como ideal concernía también al mismo movimiento nazi, lo que realiza mediante la misma operación de trasladar sus claves de entendimiento al plano ontológico de conexión a la *alêtheia*, al ser. Por eso puede decir taxativa y provocativamente: “Por que los griegos son el pueblo no-político por excelencia, no-político por esencia, porque su humanidad es determinada a partir del ser mismo, es decir, de la *alêtheia*”³⁵.

Aunque en algunos momentos, de pasada, sin demora alguna, se deja vagamente abierta la posibilidad de una política, que se pone en relación de semejanza con otras actividades como el poetizar, el arte o el pensar, y aun más fundamental que ellas, nunca se nos aclara realmente en qué consiste.

Desde Heráclito y Parménides sabemos que el estado de desocultamiento del ente no es algo que tiene existencia material. Tal estado solo acontece cuando resulta efectuado por la obra: por la obra de la palabra, en tanto poesía; por la obra de la piedra, en tanto templo y estatua; por la obra de la palabra, como pensar; por la obra que es la *pólis*, como el sitio de la historia que fundamenta y conserva todo eso³⁶.

Según esto, la actividad política esencial sería aquella por la que se generan las condiciones de toda actividad –incluidas las del poetizar, construir, etc.–, pues la *pólis*

³² M. Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, op. cit., p. 83.

³³ M. Heidegger, *Parménides*, op. cit., p. 124.

³⁴ M. Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, op. cit., pp. 80, 85.

³⁵ M. Heidegger, *Parménides*, op. cit., p. 124.

³⁶ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 226. La cercanía entre estas actividades es manifestada por Heidegger en varios textos de esa primera mitad de los treinta, aparte de los citados: *Los himnos de Hölderlin "Germania"* y *"El Rin"*, trad. Ana C. Merino, Buenos Aires, Biblos, 2010, pp. 57-58.

es lo “que fundamenta y conserva todo”³⁷. En el texto de “El origen de la obra de arte” (1935, 1936), esa actividad tendría una expresión definida: “otra manera de presentarse la verdad es la acción que funda un Estado”³⁸. Habría que pensar que el significado de política en esos casos es especial, y que Heidegger lo aparta de cualquier otro, pues la obra que es la *pólis* no puede obedecer a plan fáctico alguno, depende de un obrar distinto, uno que, diríamos, Heidegger vacila en calificar de “político”, sería del mismo tipo que el del arte; de ahí la ambigüedad de estos textos³⁹.

Ni siquiera cabría interpretar esa fundación estrictamente como “política originaria”, toda vez que, como se nos dice en el curso de *El himno de El Ister de Hölderlin*, ella al igual que la política derivativa se hacen posibles por la *pólis*: “La esencia pre-política de la *pólis*, esa esencia que hace primeramente posible todo lo político en el sentido originario y en el derivativo, yace en su ser el lugar abierto”⁴⁰.

Si otorgásemos el calificativo de “política originaria” al acto de la fundación misma de la *pólis*, estaríamos ante una inaclorada *circularidad*, en la que política (originaria) y *pólis* se posibilitan mutuamente⁴¹.

Por lo demás, esa pequeña abertura respecto de una otra política tendría que ser interpretada en relación con el significado de irrupción histórica que Heidegger aun podría abrigar referido a “la interior verdad y grandeza” del movimiento nazi⁴². En cualquier caso, y más allá de las ambigüedades y oscuridades de los textos que dan una posibilidad a la política de otro modo entendida, progresivamente se irá imponiendo la tesis de que lo político como tal no puede tener cabida en la *pólis* toda vez que lo político hace relación esencial al *poder*, y en esa misma medida al *Estado* y que, en tanto tal, significa un tipo de acción caracterizada por el *plan* y el *cálculo*.

De manera weberiana, Heidegger comprendería la política como el modo por parte del hombre de *hacer la historia*, y el *Estado* su instrumento principal. El énfasis

³⁷ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 226.

³⁸ M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés, A. Leyte, Madrid, Alianza, 2010, p. 45. Reparemos en que Arendt estimaba la actividad de fundación de ciudades como pre-política. Ver el magnífico trabajo de Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, New Jersey, Princeton University Press, 1995, p. 221 ss. La relación entre política y poesía, ambas como apertura al ser, es lo que da pie a Lacoue-Labarthe a hablar, del *esteticismo político* del Heidegger inmediatamente posterior al *Rektoratsrede*, que tendría en el nazismo una versión vulgar como “nacionalesteticismo”. Al entender la política como obra de arte, como construcción creativa del Estado, Heidegger proyectaría la *poiesis* sobre la *praxis*, incurriría en el error platónico, con cuya poética, entonces, la tradición occidental del pensamiento político vendría finalmente a entroncar. Ph. Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*, trad. M. Lancho, Madrid, Arena, 2002, p. 68 ss; Dana R. Villa, op. cit., p. 246 ss, 253.

³⁹ En los textos posteriores a la guerra, la figura del “fundador de Estado” desaparece muy significativamente de su mención al lado de poetas y pensadores, por ejemplo en la *Carta sobre el humanismo* (trad. H. Cortés, A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000, p. 11): “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y los poetas [*Die Denkenden und Dichtenden*] son los guardianes de esa morada”. F. Duque llama la atención sobre este extremo en *En torno al humanismo*, Madrid, Tecnos, 2002, pp. 87, 91.

⁴⁰ M. Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, op. cit., p. 82.

⁴¹ Una circularidad que hemos encontrado otras veces en Heidegger y que remite a que el pensar desocultante, que se abre al Ser requiere en cierto modo estar ya en la apertura para que pueda darse; el pensar nos sitúa en la apertura, pero para ello ya hay que estar de algún modo en ella. Esta circularidad tiene que ver con la inextricable unión de lo que podría, un tanto impropriamente, denominarse relación teoría-praxis, o del pensar entendido en relación con (o como) una forma de vida: solo cuando actuamos y vivimos de una determinada manera se facilita el pensar y este posibilita aquel vivir. No hay modo de salir de este círculo. Ver las reflexiones de R. Schürmann sobre el nexo en Heidegger entre a priori práctico y pensamiento, en *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, diaphanes, 1982, cap. V, p. 339 ss.

⁴² M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 234.

sis está puesto en el “hacer”. Aquí lo político, entendido como cálculo y aplicación, ya ha dejado atrás el sentido de posibilidad histórica⁴³, del acontecer que tendría lugar en la *pólis*. La concepción moderna es consistente con su *metafísica* dominada por la conciencia, por la *subjetividad*, la búsqueda de *certeza*, la *imposición del lógos* como lógica.

Esa conciencia que desea estar cierta de la historia tiene que ser por tanto una conciencia que planea y actúe. El *Estado* es la fundamental *forma moderna* en que la específicamente moderna autoestructurante autoconciencia del ser humano ordena todos los seres. Por esta razón lo “político” llega a ser la definitiva autocerteza de la conciencia historiográfica (...). Lo político es el modo en que la historia es realizada⁴⁴.

La historia es así “experimentada de una manera «técnica»”⁴⁵. Y es este *tipo de acción* el que se proyecta esencialmente sobre todo, se totaliza. La denominada “movilización total” que aun podía resonar en esos años, o las llamadas, desde diversos frentes, a que la política pasase al primer plano, su carácter extensivo a todos los ámbitos de la existencia, no será, a esta luz, un problema en sí mismo *político*, una cuestión de regímenes, de tal o cual tiranía bajo una forma u otra, sino algo de carácter *metafísico*, derivado de la posición del hombre respecto al ser, de su olvido del ser.

Lo político se convierte en algo *incondicional*, que condiciona todo lo demás, él mismo sustraído a toda interrogación.

El fracaso en cuestionar lo “político” va unido a su totalidad [entiéndase va de consuno con su carácter totalizante, totalitario]. Con todo, el fundamento y subsistencia de tal unidad no reside, como alguna mente ingenua cree, en la arbitraria omnivoluntad de los dictadores sino en la esencia metafísica de la realidad moderna en general⁴⁶.

Y tal rasgo no podía ser más opuesto al propio de la *pólis* por cuanto ella no deja de cuestionarse enteramente a sí misma, es: “lo más enteramente merecedor de cuestionamiento”⁴⁷. Pero precisamente ese mismo cuestionarse es lo que le llevaría a su destrucción. En efecto, el *nómos*, que tiene el mismo sentido del *lógos*, de reunir, de mantener unido, da pie a la unidad de la *pólis*, que se distinguiría de otras comunidades, en que su *nómos* es expresión de un *lógos*, que prohíbe o permite, se ajusta al ser de las cosas. En el *nómos*, que se dará siempre escrito, se aprende lo común, lo que rige para todos. De ahí la idea de comunidad. La tematización viene por los sucesivos cuestionamientos del *nómos*, de sus cambios, lo que acentúa la conciencia de comunidad, de lo que la sustenta y de lo que carece de sustento o suelo; de lo que está justificado en el *lógos* y lo que no, de quien pertenece a ella y quien no, de sus límites. Por eso, en la propia estructura *pólis* está ya incoada su destrucción, ya que los continuados intentos de dominarla, de imponer un nuevo *nómos* conducen a su

⁴³ Ph. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁴ M. Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 94, 86, 80.

pérdida; los sucesivos *nomoi* irán estableciendo medidas igualitarias que acabarán por desdibujar los límites de la comunidad y con ello producir su desaparición⁴⁸; tal es hacia lo que apuntaría la mencionada expresión del texto de *Antígona*: “*hýpsípolis ápolis*”. La tematización conduciría igualmente a la pérdida del sentido del ser, de su diferencia con el ente, de ese fondo del que proviene; el ser entonces aparecerá ya como ente sin más.

Ese mismo cuestionamiento, con el riesgo (*tolma*) que siempre implica, de salida de lo familiar, de incursión en lo extraño sería lo que convertiría a la *pólis* en algo pavoroso (Burckhardt), conforme al proceso esbozado en el enunciado *pantoporos aporos*, lo que, por lo demás, vendría a confirmar aquella visión trágica de la esencia humana.

1.3. Poder y política.

En el mundo moderno ya no habrá nada que corresponda a ese espacio de desocultamiento del ser que habría sido la *pólis*. A lo político ciertamente no podrá asignársele tal, ni siquiera ponerse en relación debido a su indisociable vínculo al *poder*, y este es entendido convencionalmente por Heidegger como opuesto a la verdad. Así se nos muestra en sus reflexiones demoradas sobre este concepto, *Macht*, expuestas en *Besinnung* (1938-39) y en *Die Geschichte des Seyns* (1938-40)⁴⁹. “La esencia del poder como maquinación aniquila la posibilidad de la verdad del ente. Es el mismo fin de la metafísica”⁵⁰. El poder no deja ser al ente, lo determina, le impide que florezca tal cual es, no permite su verdad. Es esencial al poder el *engaño*, la ocultación, la mentira.

La clave del poder, sin embargo, no la tiene la política, sino, de nuevo, la ontología:

El “poder” sólo puede ser inquirido metafísicamente en su esencia; y aun esto tan sólo cuando la esencia de la metafísica ya ha sido reconocida y experimentado su comienzo (inicio), con ello su acabamiento.

Entonces se desoculta el poder como esenciarse de la maquinación y ésta como oculta esencia de la “eficiencia” en sentido metafísico, que está enraizada en la interpretación del ser como *idea-poiesis (physis-ousia)*⁵¹.

El poder no puede pensarse en su inmediatez, en los meros términos de la politología, por ejemplo, como poder político. Su raíz, su envergadura rebasa todo esto, y requiere de la perspectiva ontológica. Su origen estaría, como vemos, en una determinada interpretación del ser: el ser como idea, la *physis* como *ousia*, todo lo que supone ya dominio, fabricación, *poiesis*. La “maquinación” (*Machenschaft*) vehicula esto, es su expresión en la conciencia.

⁴⁸ Cf. F. Martínez Marzoa, *La cosa y el relato. A propósito de Tucídides*, Madrid, Abada, 2009, cap. 3 y 6; “Estado y pólis”, en M. Cruz (comp.) *Los filósofos y la política*, Madrid, FCE, 1999, pp.101-115.

⁴⁹ Los párrafos esenciales de ambas obras para esta cuestión han sido traducidos por Dina V. Picotti, con el título “La esencia del poder”, en *Nombres. Revista de Filosofía*, Córdoba, Argentina, 25, 2011, pp. 207-230. Ver Bret W. Davis, *Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit*, Evanston, Northwestern Univ. Press, 2007, p. 98 ss.

⁵⁰ M. Heidegger, “La esencia del poder”, trad. Dina V. Picotti, en *Nombres. Revista de Filosofía*, Córdoba, Argentina, 25, 2011, p. 214 (EP). Ver también el párrafo XXIV de la conferencia “Dépassement de la metaphysique”, M. Heidegger, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1993, p. 104.

⁵¹ M. Heidegger, “La esencia del poder” *op. cit.*, p. 210.

Para Heidegger no hay diferencia entre *poder* y *poiesis*, entre estrategia y fabricación o instrumentalidad. Por eso puede decir que el poder ha devenido en la modernidad la esencia del ser, el dominio de la tierra, “incondicional devastación” y “planetarismo”⁵². “En que el poder esencialmente es meta, objetivo, medio y mediación disputa la consistencia esencial de lo que en general pertenece al producir que dispone y a la facticidad. Demuestra en ello su rasgo fundamental, constituir la esencia de la eficacia como realidad”⁵³.

Los efectos de toda esta operación de interpretación desde la ontología, redundan finalmente en una *condena general de la categoría misma de política* cuyos rasgos esenciales son los de *Poder, Cálculo y Estado*, condensados los tres en un *tipo de acción* de naturaleza *técnica* que trasluce, por lo demás, la *subjetividad* característica de la *metafísica moderna*. La distancia, entonces, que habría que tomar respecto de la categoría de *política*, sería la misma que respecto de toda la *ontoteología*. Ni que decir tiene que ello supone una crítica respecto de C. Schmitt, toda vez que en él el *Estado* es categoría central de lo político, por mucho que este no se reduzca a él; pero también de la *democracia* como tal si se considera que nace con lo político mismo siendo su más emblemática expresión, *politika* remite a *demokratia* como a *isonomía*⁵⁴.

Por otro lado, un planteamiento de esta clase permitiría a su autor distanciarse de, al menos, una versión del nacionalsocialismo⁵⁵, que compartía todo ese sentido de lo político y una determinada visión de los griegos, ambos aspectos aquí rechazados. Pero en la medida en que lo político queda descartado como tal, por cuanto es una consecuencia de la metafísica moderna, las diferencias entre liberalismo o americanismo, bolchevismo, nacionalsocialismo quedarían disipadas ante aquel subsuelo profundo que los une⁵⁶; todos ellos juzgados unitariamente desde una específica concepción de Grecia y de lo que representó la *pólis*, y en particular de una lectura del libro I de *Política* de Aristóteles.

⁵² *Ibidem*, p.219.

⁵³ *Ibidem*, p. 217.

⁵⁴ Este importante extremo lo hemos desarrollado en “Democracia y nacimiento de la política”, en A. Leyte (ed.), *La Historia y la Nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzo*, Madrid, La Oficina, 2017, pp. 219-246.

⁵⁵ Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, *op. cit.*, p. 80. Recuérdese la sarcástica crítica que Heidegger dirigía a los que consideraban a los griegos como aquellos para los que la política lo determinaba todo, tal y como hacían intelectuales nacionalsocialistas. Por otra parte, en el curso *Parménides* (*op. cit.*, p. 177) criticará los conceptos de nación y de pueblo como vinculados a la subjetividad moderna. O. Pöggeler enfatiza la distancia crítica de Heidegger en el curso sobre los himnos de Hölderlin Alemania y El Rin respecto de destacados autores nazis del momento como lo eran A. Rosenberg y Kolbenheyer: O. Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger*, *op. cit.*, pp. 18-20. Sobre las confrontaciones con cierto nacionalsocialismo, ver el imprescindible trabajo de H. Ott, *Martin Heidegger. En camino a su biografía*, Trad. Helena Cortés Gabaudan, Madrid, Alianza, pp. 298-309.

⁵⁶ Cf. “El rectorado, 1933-1934”, Madrid, Tecnos, 1989, p. 26.; también: “Dépassement de la metaphysique”, *op. cit.*, p. 112. Igualmente desaparecería la singularidad del holocausto, por cuanto no sería sino un efecto del dominio de la técnica; las cámaras de gas y la agricultura industrial obedecerían a lo mismo. “Agriculture is now a motorised food industry, in its essence the same thing as the production of corpses in the gas chambers and extermination camps, the same thing as blockades and the reduction of countries to famine, the same thing as the production of hydrogen bombs” (Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge, Gesamtausgabe Band 79*. Frankfurt am Main, Klostermann.1994, p. 27; tomo la cita de S. Elden, *op. cit.*, p. 418.

2. H. Arendt: política.

En una nota de la celebrada biografía sobre Hannah Arendt, Elisabeth Young-Bruehl⁵⁷, sugiere que el libro que proyectaba Arendt en la segunda mitad de los cincuenta, con el título de *Einführung in die Politik* pudiera ser un réplica a la *Einführung in die Metaphisik* de Heidegger. Aunque la similitud de los títulos no pueda tomarse como apoyo, como cree la biógrafa, si tomamos los temas de los escritos que Arendt había elaborado para un libro inacabado que ella nunca llegaría a publicar y el hecho de que *La condición humana*, que escribe en esos mismo años, publicada en 1958, responde al mismo contenido, bien podría dársele la razón a Young-Bruehl⁵⁸. Las tesis de Arendt, expuestas principalmente en esos dos libros, son diametralmente contrarias a las de Heidegger, y, en efecto, constituyen una respuesta radical a sus tesis, por mucho que la pensadora judía debiera al que fuera su maestro. Arendt leyó el curso de 1935, publicado en 1953⁵⁹, no pudo hacer lo mismo con los cursos del año 1942, que no fueron publicados hasta 1982 (*Parménides*) y 1984 (*Ister*). En suma, toda la interpretación de la *pólis* en clave ontológica y no antropológica es lo que combatirá Hannah Arendt, una operación que sería una de las líneas constantes en su crítica del maestro alemán.

En efecto, si la concepción de la *pólis* expuesta en esos cursos venía a situar en un lugar secundario a lo político, cuando no a conceptuarlo como algo no correspondiente esencialmente a la *pólis*, y solo dable ya en el mundo moderno, Arendt hará exactamente lo inverso, considerará la *pólis* no sólo como lo que permite la política misma, sino esencialmente definida por esa condición de posibilidad, cuando no identificada con lo que posibilita, de tal modo que sería inconcebible lo uno sin lo otro, *pólis* sin política; la forma de vida que encarna esta, el *bíos politikós*, era, a su modo de ver, considerado el más excelente para un griego. Y sería justamente la política *stricto sensu* lo que tendería a su *desaparición* en el mundo moderno. Si para Heidegger la *pólis* representaba un referente por lo que tenía de no esencialmente político, por lo que nos decía de la esencia humana definida por su relación al ser y a la verdad, para Arendt el referente viene dado por su dimensión política, no menos esencial para el ser humano. Arendt quiere devolver todos sus honores perdidos desde el cristianismo en adelante al *bíos politikós*, ese que en Heidegger quedaría marginado, reafirmandose en la supremacía, en la que coincidían Platón y Aristóteles, del *bíos theoretikós*.

⁵⁷ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, trad., M. Lloris Valdés, Valencia, Alfons El Magnanim, 1993, p. 414.

⁵⁸ El proyecto de una "Introducción a la política" habría sido contratado por la editorial Piper en 1956; los escritos fueron editados por Ursula Ludz en 1993, en Piper, con el título de *Was ist Politik?. Fragmente aus dem Nachlass* (trad. español de R. Sala: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997. Ver las precisiones de Jerome Kohn en la "Introducción" a H. Arendt, *La promesa de la política*, trad, E. Cañas, F. Birulés, Barcelona, Paidós, 2008, p. 12. En todo caso, *La condición humana* es frecuentemente interpretada como una contestación a Heidegger, y ciertamente uno podría entenderla como una respuesta a la concepción ontológica del *Dasein* y su relación al ser, hecha desde la política, lo que supondría una total transformación filosófica al romper el análisis solipsista, introducir la pluralidad, desontologizar, etc. Ver Taminiaux, *op. cit.*, p. 26. Bibliografía, balance y una visión ecuatoria del nexo intelectual entre Arendt y Heidegger: S. Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la pólis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, trad, I. Romera Madrid, Cátedra, 2001, cap. II. La primera confrontación directa con el pensamiento de Heidegger la realiza Arendt en su texto de 1946, *¿Qué es la filosofía de la existencia?*, en: H. Arendt, *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, trad. A. Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 2005.

⁵⁹ Al respecto mantuvo un intercambio epistolar por la recensión crítica del libro hecha por D. Sternberger; ver el polémico libro de E. Faye, *Arendt et Heidegger*, Paris, Albin, 2016, p. 326 ss.

Con todo, a pesar de la contraposición de contenidos, de la guía *platónica* en el caso de Heidegger, que sigue incluso en su lectura de los textos aristotélicos, y de la guía *aristotélica* en el de Arendt, hay coincidencia entre ambos enfoques en más de un punto.

Podría, en un principio, encontrarse una similitud al presentar la *pólis* como una especie de lugar que de algún modo sería previo a lo político, y que como tal sería *pre-político*. Esto requeriría, sin embargo, ya de entrada muchas matizaciones. La *pólis* para Arendt vendría primeramente definida por ser un espacio en que los hombres conviven, permanecen juntos, delimitado por sus murallas y estructurada por las leyes⁶⁰. Eso implica más concretamente una delimitación de ese espacio respecto del propio del *oikos*, cuyas características niegan las de la *pólis*: necesidad/libertad, desigualdad/igualdad, biología/vida buena, *idion/koinon*, labor/acción, oscuridad-invisibilidad/aparición-publicidad, privación/plenitud. Esta estructura es la condición de lo político. En ese marco y no más allá de él, no, por ejemplo, en la relación con los bárbaros, es donde se dará política. Ni en el *oikos* ni en el exterior de las murallas de la *pólis* hay política.

Ahora bien, esa distinción entre *pólis* y lo por ella posibilitado, que no es otra cosa que lo político mismo, definido por la categoría de *acción (praxis)*, es ya concebida, como se ve, de un modo radicalmente distinto al de Heidegger. Lo que estructura de algún modo ese espacio no es el esquema de la analítica existencial del *Dasein*, que por sí no hace especial referencia a lo político, sino justamente todo aquello que es esencial a la aparición de este, pues es el *medio para la acción*, toda vez que lo político en Arendt viene definido principalmente por esta categoría, por la pluralidad de pares que se pone de acuerdo y emprende algo mediante el discurso y la acción, *lexis* y *praxis*; donde reina la persuasión y queda descartada la coacción o violencia. La estructura de *pólis* no es la de la relación al *Ser*, sino la de la relación a la *acción*. Además en el esquema de Arendt la estructura y lo que ella permite tienden a darse en un mismo plano hasta el punto de que Arendt nos dirá que existe *pólis* allí donde se da ese actuar.

La *pólis* propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge del actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar donde estén, “A cualquier parte que vayas, serás una *pólis*”⁶¹.

Esto es confirmado por la idea arendtiana de que el fenómeno *pólis* viene anticipado por la experiencia del mundo homérico en que los pares, los jefes en la guerra de Troya se reúnen para deliberar y decidir; la *isonomía* e *isegoría* reinan entre ellos así como la multiplicidad de perspectivas, esa misma por la que se caracteriza

⁶⁰ “Antes de que los hombres comenzaran a actuar, tuvo que asegurarse un espacio definido y construirse una estructura donde se realizaran todas las acciones subsecuentes, y así el espacio fue la esfera pública de la *pólis* y su estructura la ley”. H. Arendt, *La condición humana*, trad. R. Gil, Barcelona, Paidós, 1993, p. 218; *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, pp. 121-122.

⁶¹ H. Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 221. La cita que hace Arendt, de la que no da la referencia acaso sea de Tucídides, VII, 77, 4. En otro lugar de *La condición humana*, *op. cit.*, p. 222, se dice: “El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda forma constitución de la esfera pública y de las formas de gobierno, o sea, las varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública”.

Homero en su relato de la gran gesta⁶². La *pólis* sería una especie de coagulación, estabilización de esa experiencia para, por una parte, posibilitar más regularmente lo que de otro modo sería solo ocasional, y, por otra, para conservar la gloria de lo sucedido. La *pólis* liga a un sitio, a un lugar, lo que de otro modo sería esporádico y efímero. Esa estructura de relaciones entre las personas que se juntan es lo que no sólo posibilita la acción sino que es lo que la protege de su especial *fragilidad*, pues la acción es algo transitorio, eventual, y solo se perpetúa en la medida en que hay testimonio de ella, recuerdo. En el espacio de aparición de la estructura *pólis* las acciones son contempladas por los otros, obtienen la gloria y así evitan su tendencia a la disipación. Es en ese espacio donde el ser humano puede superar en cierto modo su finitud, su condena a la muerte, y alcanzar la persistencia más allá de ella, la prolongación en el recuerdo de los otros. La acción, que en tanto que tal respondería a la dimensión de la *natalidad* característica del ser humano, a la posibilidad del *iniciar* algo nuevo, es lo que puede proporcionar al hombre la *inmortalidad*, algo que Heidegger, que además de primar la mortalidad como elemento definitorio del ser humano⁶³, pensaba que solo podría confiarse a la *teoría*, a la platónica contemplación de lo *eterno*. Arendt no atiende al espacio de emergencia del *Ser* de los entes, sino al de presentación del *otro* o, mejor, de los *otros*, de la pluralidad⁶⁴; de aquellos que revelan –al tiempo que constituyen– su ser como humanos y adquieren condición de individuos. Por otra parte, el *nómos* que estructura la *pólis* ejerce la función de contener la inclinación a la *desmesura* inherente a la acción, pues esta tiende siempre a desencadenar otras en un proceso incontrolable⁶⁵.

2.1. Pólis y juicio.

La individualidad y pluralidad, características políticas de los sujetos en el espacio de la acción, ofrecen también un indisociable lado epistemológico no menos importante: la multiplicidad de perspectivas, al converger en algo común o compartido, proporciona el sentido de lo *objetivo*, de lo que aparece como *realidad*.

⁶² H. Arendt, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, pp. 75, 108 ss.

⁶³ Estas palabras parecen estar escritas con Heidegger en la mente, como en general todo el libro al que pertenecen: “ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico” (*La condición humana*, *op. cit.*, p. 23). Sobre el nexo del concepto de natalidad con Heidegger: P. Birmingham, “Heidegger and Arendt. The Birth of Political Action and Speech”, en F. Raffoul and D. Pettigrew, *Heidegger and Practical Philosophy*, New York, State University of New York, 2002, pp. 191-202.

⁶⁴ Enfatizamos este aspecto porque Arendt rechaza un planteamiento basado en el esquema de relaciones entre un yo y un tu, como el que se daría en el concepto de “verdad comunicativa”, por otra parte tan prometedor, de su admirado K. Jaspers. En él aun no está contenida la pluralidad propia de la esfera pública, aun se presenta marcado por el aislacionismo del sujeto propio de la filosofía tradicional. “Los límites de la filosofía de Jaspers en términos políticos son los límites de toda la filosofía en su historia: considerar al hombre en singular ahí donde la política no se podría ni siquiera concebir, si los hombres no existieran en plural” (cita en S. Forti, *op. cit.*, p. 80).

⁶⁵ “Gracias a la ley que la limita e impide que se disperse en un inabarcable y siempre creciente sistema de relaciones la acción recibe la figura permanente que la convierte en un hecho cuya grandeza, esto es, cuya excelencia pueda ser conservada y recordada” (Arendt, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, p. 127). En este juego de *pólis*-acción- desmesura podemos leer otra versión del “*hypsipolis apólis*” sofocleo (Cf. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, *op. cit.*, p. 189).

Estar privado de esto [el espacio de aparición, la esfera pública] significa estar privado de realidad, que humana y políticamente hablando, es lo mismo que aparición. Para los hombres la *realidad del mundo* está garantizada por la presencia de los otros, por su aparición ante todos; «porque lo que aparece a todos, lo llamamos Ser», y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro pero sin realidad⁶⁶.

El *espacio de aparición-apariencia*, de acción *política y de juicio*, epistémico y político al mismo tiempo, es el de la *pólis*. Ese vínculo de política y epistemología se observa también cuando Arendt considera que esa multiplicidad de perspectivas es igualmente la que otorga libertad, el poder desplazarse de una a otra visión, contemplar el tema desde diversos ángulos “libertad de movimiento en el mundo espiritual, paralela a la que se da en el de lo físico”⁶⁷, capacidad de liberarse a través de ello de las ataduras de los prejuicios o de la propia perspectiva naturalizada. La libertad de la *pólis* ofrecía también esta otra cara cognitiva; así se nos dice: “esta libertad política, que en su figura más elevada coincide con el discernimiento”⁶⁸.

La libertad, que Arendt no estima nacida de *facultad* alguna (voluntad), en un espacio de *interioridad y aislamiento*, sino en “el espacio entre” de la *pólis*, está asociada a esa especial “verdad” que allí mismo se posibilita. La política, lo referente a los *anthropina pragmata*, no admite la verdad con mayúscula. Arendt es aristotélica también en este punto. Donde no reinan los procesos necesarios no cabe la verdad de la teoría, sino la razonabilidad de lo práctico en forma de *doxai*, de opiniones verosímiles que siempre puede ser modificadas⁶⁹. Por esto mismo la facultad política por excelencia será el *juicio*, ya entendido en su momento según el patrón de la *phrónesis* aristotélica, ya según el Kant de la tercera *Crítica*, conforme al modelo del juicio estético, el *juicio reflexionante*, no determinante, en el que los otros están presentes, en que a través de la imaginación me pongo en el lugar del otro, lo que Arendt denomina “*mentalidad amplia*” (*enlarged mentality*)⁷⁰; de donde la relevancia del “*sentido común*”.

Todo esto y en general todo lo relativo a la esfera pública, al campo de las opiniones era, sin embargo, despreciado por Heidegger como inauténtico, como puede leerse en *Ser y Tiempo*. Las descripciones fenomenológicas referidas al impersonal “se” (*man*) cobrarían más alcance si no tendieran, como criticaba Arendt particularmente, a afirmar que en eso consistía la vida pública. En ello veía Arendt, en una conferencia de 1954, “la vieja hostilidad del filósofo a la *pólis*”⁷¹. La concepción

⁶⁶ H. Arendt, *La condición humana*, op. cit., pp. 221-222; *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 79.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 111.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 113.

⁶⁹ La oposición verdad/opinión, que será pronto la de filosofía/*pólis*, tendría como emblema, según la interpretación de Arendt, la figura de Sócrates, condenado por la ciudad. H. Arendt, “Sócrates”, en *La promesa de la política*, op. cit., pp. 43-76.

⁷⁰ Establecería este punto de manera desarrollada ya mucho más tarde, en 1970, en unas conferencias en la *New School for Social Research* de New York, editadas por R. Beiner en 1992: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, pp. 43, 71-74. Ver también: Arendt, *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 112, donde se establece una continuidad entre la visión aristotélica y la kantiana.

⁷¹ H. Arendt, “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 2005, pp. 515-538. Sobre la crítica a este punto en Heidegger: P. Bourdieu, *La ontología política de Heidegger*, trad. C. de la Meza, Barcelona, Paidós, 1991.

heideggeriana del lenguaje es muy significativa al respecto, tal como se revela, por ejemplo, en “El origen de la obra de arte”, donde se hacía una radical contraposición entre el decir poético, tenido como auténtica praxis, y el lenguaje meramente comunicativo. Comunicación, publicidad, pluralidad serían determinaciones desconsideradas por Heidegger y, por el contrario, como hemos indicado, centrales para su ex-discípula⁷². Por otra parte, el concepto de la *phrónesis* había sido tratado por el Heidegger de los años veinte pero, como mostraba en su curso dedicado a *El sofista* (1924-25), era interpretado de manera solipsista y orientado platónicamente hacia la *theoría* más que hacia la *praxis*.

Llegados aquí, cabría sugerir la puesta en contraste de la relación que Arendt establece entre libertad y juicio en el medio de la *pólis* con la sostenida por Heidegger entre libertad y verdad. La *pólis* en ambos autores es, por decirlo de algún modo, espacio cognitivo, de verdad en sentido fuerte para el primero, débil o meramente de opinión razonable para la segunda. Claro que *pólis*, como indicamos, no tiene el mismo significado para ambos. Mientras que en la pensadora judía es entendida en clave eminentemente *política* (pluralidad), en el filósofo de Messkirch se hace en clave *ontológica* (solipsismo), lo que supone resultados radicalmente distintos. La clave *política* con la que Arendt enfoca los viejos temas *filosóficos*, en parte proporcionados por su maestro, ofrece sin duda un rendimiento nuevo.

2.2. Lógos, política y poder.

Siendo esto así, Arendt se mantiene fiel al Aristóteles de *Política I* cuando vincula las definiciones del ser humano como ser de *lógos* y ser político. Aceptaría, efectivamente, las mismas reservas hechas por Heidegger respecto a la traducción de la primera como *animal rationale*, y discreparía también de la versión no infrecuente de la segunda como *animal sociale*; pero mantendría el sentido *político* esencial sin retrotraerlo a una interpretación *ontológica*. Precisamente, la condición de ser de *lógos*, esto es, de palabra, de discurso, *lexis*, que a su vez está asociado a la acción (praxis), convertía al hombre en *zôon politikón*. La explicación de esta segunda formulación estaba pues en la primera, en el *zôon logon echon*⁷³.

El concepto de *lógos*, que maneja Arendt no es el de Heidegger, no es entendido como directamente relacionado al desvelamiento del ser, *alêtheia*, y por ende a la *theoría*, es tan solo *palabra*, esa con la que el hombre acuerda con otros iniciar algo, eso que le vinculaba, pues, a la *pólis*, de manera que a los que quedaran fuera de ella pudiera suponerseles *aneu logou*, como a los esclavos o a los bárbaros. El *lógos* de Arendt está unido desde el principio a los otros, como hemos indicado al referirnos a

⁷² M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, *op. cit.*, p. 53. La crítica arendtiana al solipsismo del *Dasein*, fue una constante desde el principio: “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *op. cit.*, pp. 223-225. Sin duda un punto capital de disensión entre los dos pensadores radica en la diferente manera de considerar ese *lógos*, lenguaje, propio del hombre o del *Dasein*, pues si en Arendt es el lazo consustancial con los otros con los que se emprende la acción, en Heidegger es “el más peligroso de los bienes”, que nos aporta cercanía a los dioses, testimonio del Ser, aptitud para el mando. Un ejemplo, entre los muchos que pueden espigarse, lo constituyen los cursos sobre los poemas de Hölderlin, en particular: *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, *op. cit.*, pp. 63 y ss. En un determinado momento se explicita cual es el adversario de su posición: “¡Cuán lejos está esto de la caracterización del lenguaje según su habitual función expresiva y su rol de medio de comunicación y de entendimiento!” (*Ibidem*, p. 69).

⁷³ H. Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, pp. 40-41, 38.

la dimensión cognitivo-política. La cita de la *Ética a Nicómaco* (1172b, 37, 1173a) era bien significativa: “lo que aparece a todos lo llamamos ser”. A diferencia de Heidegger, que leía esa obra como si un tratado de *filosofía primera* se tratara, Arendt le restituía el carácter que su autor le dio de *filosofía política*⁷⁴. El *lógos* de Heidegger es, sin embargo, el de la *teoría* que bien puede darse en la mayor soledad⁷⁵. Ese *lógos* era tan *solipsista* como su concepción de la *praxis* misma.

La fórmula *zôon politikôn* no es entendida por Arendt en el sentido de que el hombre sea ya político de nacimiento, *naturaliter*, pues mientras se mantiene en el ámbito de la necesidad, sin superar esta, en el espacio del *oïkos* no se daría tal condición de político, el ingreso en el espacio de la *pólis* significa salir de este otro del que, como apuntamos, estaba tajantemente delimitado. La *pólis* ofrece la posibilidad de, por así decirlo, actualizar una potencia, esa condición de ser político, lo que ya corresponde a decisiones humanas, no a algo ya dado. Arendt quiere evitar también el “esencialismo” filosófico en la interpretación del *zôon politikôn*, y nos dice que la política surge de “entre-los-hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre”⁷⁶, no pertenece a esencia alguna, es algo relacional. Arendt prefiere siempre referirse al hombre en *plural*, evitar el abstracto singular propio de la filosofía, que le impediría entender realmente lo político. La *acción* de los hombres, algunos de cuyos rasgos ya han sido señalados, se da en ese espacio de la *pólis* y constituye su *libertad*, la que desarrolla con sus iguales, entre los que no puede haber jerarquía de antemano, de ahí el turno entre gobernantes y gobernados propio de la democracia; el valor de la acción reside en sí misma, no en los resultados; en realidad es *atelês*, a diferencia de la *labor* o el *trabajo* que son poiéticas, instrumentales. La *no-instrumentalidad* es una de las características distintivas de la acción, y lo será de lo político mismo, subrayada por Arendt en su idea de que lo que define a esta no es, como hemos indicado, la fuerza o la *violencia*, que tienen carácter técnico o mecánico, sino el *poder*, que es algo de otro tipo, es lo que se desprendería del actuar juntos y lo que contribuye a su mantenimiento, a la conservación de la posibilidad de la acción. El poder es lo que dota de mayor vigor a un régimen, cuya falta le supondría la mayor debilidad teniendo que apoyarse tan sólo en la violencia. Esta podría ser utilizada, a ojos de Arendt, para fundar o proteger el espacio de la política, pero en sí no sería

⁷⁴ J. Taminioux, *op. cit.*, pp. 121-123. Cf. el Prólogo de Jesús Adrián Escudero a su edición del llamado “Informe Natorp” que en 1922 redactó Heidegger para optar a la plaza de profesor extraordinario en Marburgo: *M. Heidegger, Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, 2002, p.18. S. Forti, destaca en ese contexto la importancia de la *Ética a Nicómaco* para la elaboración de la ontología fundamental de *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, pp. 56-58. Sobre el punto ver también el magnífico trabajo de: S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London, Sage, 1991, pp. 114-117.

⁷⁵ En otro lugar, Arendt reprocharía a Heidegger una concepción del ser humano como ente aislado, que sólo cuando habría querido establecer su lazo social (*Mit-sein*), no habría hecho sino un añadido mecánico que tomaría cuerpo de la peor manera con el *Blut und Boden*. Ver la crítica sobre este extremo en H. Arendt, “¿Qué es la filosofía de la existencia?” (1946), *op. cit.*, p. 225. Ver S. Benhabib, *op. cit.*, pp. 104-107. Podría decirse que al *Mit-sein* heideggeriano le ocurre lo que a la *caritas* agustiniana que se invalidan *ab origine* para constituir una verdadera comunidad por su carácter en realidad no mundano, transcendente, situado bien en un más allá (Agustín), bien en un más acá (Heidegger). Una tercera forma de fundamento no mundano de la comunidad sería la romántica del sentimiento. Recuérdese la crítica de Arendt a la *caritas* en *La condición humana*, *op. cit.*, p. 62. En “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *op. cit.*, p. 218, se apunta a un paralelismo de la conducta política de Heidegger con el Romanticismo alemán. Respecto al romanticismo: H. Arendt, *R. Varnhagen. vida de una mujer judía*, trad, D. Najmias, Barcelona, Lumen, 2000.

⁷⁶ H. Arendt, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, p. 46.

política⁷⁷. Un concepto de poder que, como puede verse, está muy lejos del convencional de Heidegger.

3. Propuesta final.

Que Arendt afirme, entonces, la *condición política* del ser humano, además de significar una réplica a la posición heideggeriana, comporta, por su planteamiento, un cambio relevante en las *categorías* que Heidegger utiliza: *pólis*, *lógos*, *política*, *acción* y *poder*.

Por eso, aunque coinciden en buena parte en su diagnóstico sobre la *modernidad*⁷⁸, su *categorización* es distinta: Desde el punto de vista de Arendt, no es *política* lo que impera precisamente en la modernidad, por cuanto la política *stricto sensu* no está definida por la violencia o la acción técnica, que implicarían en realidad su desaparición. No es el *poder* lo que se impone, sino el dominio. Lo que se entiende como “política” queda subordinado como mero *medio* para un fin distinto, a la *vida* (biopolítica), al ámbito de las necesidades, a la productividad social, a aquello que antes sería propio del *oikos*. La política deja de ser el campo de la *libertad*, que tiene un fin en si misma.

Arendt puede aceptar, en el contexto de esta problemática, que la transformación en la comprensión del *lógos* occidental supone un mal, pero este no vendría dado sino por su pérdida de condición de *palabra* vinculada a la *acción*; en ese proceso el *lógos* queda ligado a lo que era solo un momento de la acción, al *archein* (*agere*), el momento del principio o guía, adquiriendo un carácter ahora de gobierno o mando, mientras que lo que constituía también parte de aquella, el *prattein* (*gerere*), realización, se convierte todo él en la acción misma, que vendrá a ser mero cumplimiento de lo primero⁷⁹. La *praxis*, en consecuencia, se transforma en *poiesis*, la desaparición de la acción significará la de la política misma; *logos* y *pólis* perderán, entonces, su nexo, que no sería el relativo al ser sino a la política como tal. La única acción relativa a la política que Heidegger consideró en todo momento fue, en realidad, la acción *técnica*, por lo que, consecuentemente, atribuyó su fijación y extensión a la modernidad.

El contraste de esa crítica al *mundo moderno* lo constituye para ambos autores, Grecia. La modernidad implica esencialmente la pérdida de todo lo que *pólis* significa.

Finalmente, mientras que el enfoque heideggeriano parece arrasarse toda posibilidad de política, la concepción arendtiana la salva en el plano de la teoría y le deja una puerta abierta en el campo de la historia, esa por la que irrumpirían, por ejemplo, los consejos de la revolución húngara o el movimiento civil americano por los derechos.

Y con todo, aun admitida la pertinencia de la crítica que supone todo el planteamiento de Arendt consideramos que cabría la posibilidad de enfocar de otro modo el esquema heideggeriano de la relación entre *pólis* y *política*, sin necesariamente por

⁷⁷ *Ibidem*, p. 80. Las distinciones sobre fuerza, violencia y poder se comentan especialmente en el texto “Sobre la violencia”, en *Crisis de la República*, trad. G. Solana, Madrid, Taurus, 1973, p. 146 ss.

⁷⁸ Sobre la convergencia en la crítica de la modernidad: R. Wollin, *Los hijos de Heidegger*, Madrid, Cátedra, p. 106 ss; S. Benhabib, *op. cit.*, p. 22 ss.

⁷⁹ H. Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 212.

ello tener que admitir todos los presupuestos de su autor⁸⁰. Este enfoque tendría que seguir las pautas de la relación planteada en la *Carta sobre el humanismo* entre *êthos* y *ética*. Allí se nos hablaba de una *proto-ética* o “*ética originaria*”⁸¹ cuyo núcleo yacería en lo que en sí representaba el *êthos* como modo de relación al ser. La ética aparecía, entonces, como algo derivativo, la reflexión sobre la normatividad sería secundaria, dependiente de la intelección previa del *êthos*. Esa misma relación habría, entonces, de ser trasladada al nexo entre *pólis* y política. Y si allí se encontraría una ética originaria, aquí podría hablarse de algo semejante, de una *proto-política*, o, como preferimos decir, *infrapolítica*.

Las ventajas de este planteamiento vendrían dadas no solo porque evitaría la liquidación de lo político por parte de Heidegger, sino y ante todo porque evitaría que se condenara su posición en función de esta consecuencia con la consiguiente pérdida de la carga crítica en extremo valiosa que nos aporta. En el contexto de la *crisis epocal* (Schürmann) en que hace tiempo nos hallamos se hace necesario proceder a dar ese *paso atrás* que nos sugiere el enfoque de Heidegger, hacia la *pólis* o hacia el *êthos*, esto es, hacia algo que es previo, que, diríamos, está por debajo, infra, algo más hondo que lo político o que las habituales formulaciones de la ética, y que constituye un fondo determinante de lo ético-político. Habría que plantearse hoy, conforme a ello, una política consciente de ese *ante*, reflexiva respecto a los efectos *ontológicos*, una política que de algún modo asumiese la crítica de la onto-teología, de la posición del hombre respecto al ser, que incluyera en su plano central de reflexión y acción la cuestión de la estructura de nuestra instalación en el mundo. Nuestras condiciones necesitan una modificación más honda que la habitualmente reclamada desde el plano político convencional, una que implique una radical transformación de nuestra manera de relacionarnos con lo otro, no sólo el otro, con la naturaleza, con los animales, con lo que de otro hay en nosotros; cambio en nuestra forma de valorar y de la naturaleza de lo que entendemos por valor, cambios en nuestra subjetividad y respecto a eso que toma la forma de sujeto, cambios en la mirada que dirigimos a las cosas, en el lugar de la verdad, en nuestros modos de pensar. Así enfocado, sí necesitaríamos del rendimiento del *giro ontológico* aplicado a los “asuntos humanos”. Estimamos que ahí se encuentra un enfoque que nos plantea un “*más acá de la política*” del que hoy ninguna política responsable puede prescindir. Ese enfoque es el que denominamos *infrapolítico*⁸². Esa es la carga política enorme

⁸⁰ Por otra parte, la concepción de otro tipo de acción que no tuviera las características de la *tékhne* habría sido ya impulsada por el mismo Heidegger. Como ya apuntamos, Heidegger había expuesto las diferencias entre distintos tipos de acción en sus cursos tempranos de los años veinte con motivo de textos de Aristóteles, y que contaron alguno con la presencia de una joven fascinada Hannah Arendt; como en el de 1924-25, en que se comentó las diferencias entre la praxis vinculada a la *phronesis* y la *poiesis* asociada a la *tékhne* (Libro VI de la *Ética a Nicómaco* y IX de la *Metafísica*). Ver también la diferenciación entre obrar (pro-ducere) y efectuar contenida en la *Carta sobre el humanismo. op. cit.*, p. 11. Por lo demás, habría que recordar que el concepto de *pólis* le permite a Heidegger una pregunta sobre lo político que las ideologías de la primacía de lo político evitaban, dejando con ello sin cuestionar los presupuestos de aquel, y en qué medida está ya tocado por el mal de una civilización. O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. Félix Duque, Madrid, Alianza, 1986, pp. 241-242.

⁸¹ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo, op. cit.*, p. 78.

⁸² Sobre infrapolítica ver los dossieres en las revistas: *Debats*, 128, 2015; *Transmodernity 5.1*, 2015, *Papel máquina*, 10, 2016, *Pensamiento al margen*, especial “Infrapolítica y democracia”, 2018; ver también: J. Álvarez Yagüez, “Infrapolítica” en A. Moreiras, J.L. Villacañas (eds.), *Conceptos fundamentales del pensamiento político latinoamericano*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017, pp. 351-368.

de esta otra *filosofía de la praxis* que fue la de Heidegger; en ningún otro lugar de su pensamiento ha de buscarse.