

An-archía: La posibilidad del populismo sin la figura del líder

FERNANDO GILABERT BELLO

Universidad de Sevilla-Archivo Heidegger de Sevilla

1.

El presente estudio forma parte de una serie de investigaciones que hemos venido realizando en los últimos años en torno a la elaboración de un planteamiento de lo político a partir de dos figuras centrales. De un lado tenemos al teórico político Ernesto Laclau, del otro al fenomenólogo existencial Martin Heidegger. Somos conscientes de que, a primera vista, puede chocar que tomemos como base para elaborar nuestro planteamiento de lo político las propuestas de uno y otro, puesto que si bien el primero tiene la consideración de ser un reputado politólogo, las cuestiones políticas en el segundo siempre han estado ensombrecidas, en parte por el propio Heidegger, quien no desarrolló nunca una filosofía política y, además, se adscribió al régimen nacionalsocialista, lo que le hace sospechoso de que, de haberla, su teoría política partiese de un fundamento totalitario (Faye, 2007; Farías, 1987). Estas dos concepciones, las de Laclau y Heidegger, que, aparentemente, nada tienen que ver, son los cimientos en los que nuestro trabajo se asienta.

Comencemos con una aclaración que nos parece pertinente al respecto de la conexión entre Laclau y Heidegger, o su aparente

falta de conexión. Cronológicamente, es casi imposible que Heidegger sepa de Laclau, esto es evidente. Heidegger muere en 1976 y Laclau publica sus primeros trabajos en los años setenta, no doctorándose hasta 1977, un año después de la muerte de Heidegger. Un joven profesor argentino que emigra al Reino Unido y realiza investigaciones sobre el marxismo, difícilmente puede despertar interés en una ya vieja primera espada de la filosofía que en una cabaña de la Selva Negra está planificando su legado filosófico, el cual se irá publicando paulatinamente tras su muerte.

Pero, sin embargo, al revés, Laclau si ha tomado en consideración el pensamiento heideggeriano. Pero, obviamente, no desde la política. Lo toma como una de las corrientes filosóficas del siglo XX que han mostrado que las identidades no se pueden construir plenamente, por lo que toda fijación sería una metáfora empleada como herramienta para un caso concreto. Esa no fijación, esa incompletud, ese “estado de abierto”, por utilizar la jerga heideggeriana, es la premisa por la que se rige la sociedad en la medida en que ésta es un conjunto relacional, da las pautas para una identidad relacional (Laclau; Mouffe, 2001: 151). Laclau considera la fenomenología como una de las grandes corrientes de la filosofía del siglo XX, pero reconoce que su deuda se debe, más que a Heidegger, a Derrida, quien bebe del planteamiento deconstructivista de la fenomenología existencial, y a Lacan, que también acude a la misma fuente.

Así que algo heideggeriano hay en Laclau, si bien velado o pasado por el filtro del postestructuralismo francés. Y es bastante posible que ni él mismo lo supiera, precisamente por no haber

profundizado en el pensamiento de Heidegger o por haberlo considerado como un filósofo teórico al uso, preocupado por la cuestión del ser y, si bien crítico con la Modernidad, con el mundo de la técnica y con el progreso, sin ninguna implicación en el desarrollo de cuestiones acerca de lo político.

2.

Pero ¿hay realmente un planteamiento en la filosofía de Heidegger que tenga que ver con lo político? Heidegger estuvo, como ya señalamos, adherido al nazismo y es éste un hecho que se acentúa con profusión, a pesar de que en sus escritos apenas alude a la cuestión de lo político de forma explícita y, cuando lo hace, es de forma oscura, equívoca y muy velada. Es posible que puedan considerarse como textos políticos el Discurso del Rectorado (Heidegger, 2002) o algún seminario, como el recientemente aparecido *Naturaleza, historia, Estado* (Heidegger, 2010), que Denker y Zaborowsky hallaron en su búsqueda en los archivos. Pero el mismo Heidegger ha dicho repetidamente que su filosofía nada tenía que ver con el nazismo, como en los *Hechos y reflexiones* (Heidegger, 1983a) o en la entrevista en *Der Spiegel* (Heidegger, 2002c).

Estudiosos pro-heideggerianos y anti-heideggerianos siguen debatiendo si la adscripción de Heidegger al nazismo tiene que ver con una ideología oculta que se encuentra detrás de exponer la necesidad de una nueva elaboración de la pregunta por el sentido del ser. Este debate está muy lejos de cerrarse, y menos aún tras la publicación de los *Schwartzte Hefte*, los "cuadernos negros" que recogen las anotaciones personales de Heidegger durante los años de ascenso y auge del nacionalsocialismo en

Alemania y su año como Rector al frente de la Universidad de Friburgo (Heidegger, 2014a, 2014b, 2014c). Nuestra pretensión no es saber si hay o no en Heidegger una filosofía política oculta, sino la elaboración de una ontología de lo político, que nada tiene que ver con una teorización acerca de la política. Desde esa ontología de lo político es desde donde podemos hallar las conexiones con el pensamiento de Ernesto Laclau.

¿Por qué una ontología de lo político y no una filosofía política? Pues porque lo político presupone la convivencia con los otros, la vida en comunidad, de la que no podemos separarnos porque es una de las estructuras fundamentales de la existencia (Heidegger, 2006: 117 y ss.), mientras que la política presupone una teorización acerca de la vida en comunidad, el modo de organizar lo político, las formas que adopta eso que es lo político. Hay algo en lo político que tiene de base la alteridad, los otros con los que compartimos el mundo, más allá de la administración de lo civil y la organización de lo gubernamental, que son instituciones políticas, pero que tienen como base la convivencia con los demás, lo político. A este respecto, podemos señalar una chispa que salta en *Ser y tiempo*, la obra magna de Heidegger, cuando en su quinto párrafo podemos leer que “la psicología filosófica, la antropología, la ética, la poesía, la biografía, la historiografía y la ‘política’ (Heidegger entrecomilla aquí la política) han indagado en el estudio de la existencia en función de su comportamiento, posibilidad y destino” (Heidegger, 2006: 16). A diferencia de las otras disciplinas que son citadas, la “política” es puesta entre comillas. Este es un hecho aislado, que casi no llama la atención en las más de cuatrocientas páginas de *Ser y tiempo*. Pero ese

entrecomillar sugiere que Heidegger es consciente y consecuente con que el planteamiento que se hace de la política, entendida ésta en su forma vulgar, esto es, la política como campo de estudio, como una disciplina “científica”, presentándola entonces como una teoría supramundana que está localizada en un nivel bastante distinto del nivel de lo político, que sería esa convivencia intrínseca a la existencia misma, algo que es dado de facto, ya que siempre estamos con los demás, esos otros con los que nos encontramos y convivimos en el mundo.

Tenemos entonces dos ámbitos: el de la política y el de lo político. Esta diferencia vertebra nuestro planteamiento. Esta separación entre política y político que hacemos aquí tiene deudas con la relectura que Chantal Mouffe, compañera de Ernesto Laclau y con quien redactó *Hegemonía y estrategia socialista*, hace de Carl Schmitt (Mouffe, 1999). Mouffe separa la política de lo político al considerar al hombre como un ser social, pero su sociabilidad es, sin embargo, egoísta, puesto que su naturaleza lleva implícita el conflicto. Es la misma línea seguida por otros clásicos de la literatura filosófico-política, como Hobbes y Marx. Lo político está ligado a lo antagonico, a la hostilidad y a la oposición. La política, por su parte, apunta al establecimiento de un orden en la co-existencia, a pesar de que el conflicto subyace (Mouffe, 1999: 14). Podríamos incluso atrevernos a especular con el origen etimológico de ambos términos. *Política* vendría de *pólis* (πόλις) y remite a la vida en sociedad y a su forma de organizarla, mientras que *político* vendría de *pólemos* (πόλεμος) y señalaría el conflicto que hay en el estado natural de las relaciones de unos con otros. De este modo, la política es considerada una especie de disciplina, una

teoría o una forma práctica de administrar lo político, lo cual lo convierte en una actividad que va más allá de la mera convivencia dada de facto. Lo que está a la base de la política, aquello sobre lo que actúa la política, es lo político. Lo político es una de las estructuras fundamentales de la existencia, porque siempre somos-con-los-demás, siempre estamos con los otros (Heidegger, 2006: 117 y ss.).

Que Heidegger no haya sistematizado una filosofía política a partir de los presupuestos de la pregunta por el sentido del ser, no quiere decir que no haya problematizado lo político. Ahora bien, con las herramientas lingüísticas heredadas de la tradición filosófica de la Modernidad, podríamos suponer que la pretensión que subyace con esta separación entre la política y lo político sea la separación entre teoría política y praxis política. Pero la separación entre teoría y praxis, dada en todos los aspectos de la filosofía y de la ciencia, es artificial para Heidegger, tal como vemos en su análisis de la mundaneidad (Heidegger, 2006: 63 y ss.). La ontología de lo político que defendemos poder elucidar a partir de los presupuestos de Heidegger, aún la praxis política con la cuestión fundamental de todo teorizar, a saber, la pregunta por el ser. En Heidegger, toda praxis se desarrolla mediante el concepto de *Sorge*, del cuidado. El pensamiento sobre el sentido del ser es en sí mismo político, entendido lo político desde su sentido más primordial, esto es, como vida en comunidad. En el mundo de la impropiedad de la existencia media en la cotidianidad, lo que Heidegger denomina *das Man* (Heidegger, 2007: 126 y ss.), hay una construcción óptica de la política que adquiere su culmen

en la sociedad moderna y toma su extremo semblante en la democracia tardoparlamentaria, la cual es preciso de-construir.

3.

Partimos entonces de la preocupación de Heidegger por el fenómeno de la convivencia, no como una teorización acerca de una determinada praxis política, sino como un planteamiento de lo político en base a una ontología, a un qué-es y qué sentido tiene la convivencia. Con ello, podemos defender entonces que en Heidegger se encuentra la pretensión de destruir el Estado, uno de los pilares fundamentales en los que se asienta la Modernidad política, reclamando una vuelta a la idea de *pólis* griega, y abriendo con ello la posibilidad de un re-inicio. Esa nueva *pólis* tomará la forma del pueblo (*Volk*). Lo político alude a algo así como lo originario, una especie de ser intrínseco al ente de la política. Schmitt, con quien Heidegger tuvo sus más y sus menos (Safranski, 2007: 285), recupera la esencia de lo político, fundando su concepto en la oposición antagónica entre amigo y enemigo, siendo este desacuerdo la razón de ser de la política (Schmitt, 2014). A partir de aquí se desarrolla una dinámica del “nosotros”, los amigos, frente al “ellos”, los enemigos, dinámica que estará muy presente en Heidegger, sobre todo en lo referente a la nación (*Nation*) y a la patria (*Heimat*), esto es, a la idea que tiene de pueblo (*Volk*).

Política viene de *pólis*, del mismo modo que *lógica* viene *lógos* (Heidegger, 1998). En ambos casos, en el transcurrir de la historia se ha pervertido su significado (Heidegger, 1983b: 30, 59, 112). *Pólis* y Estado no son lo mismo. El Estado es un elemento secularizado de la teología en política (Löwith, 2007),

donde la ciudadanía, el ser-político se disuelve en el *das Man*, mientras que la *pólis* implica lo histórico. Aquí, lo histórico tiene el sentido alemán de *Geschichte* y no de *Historie* (Heidegger, 2006: 373). Con *Historie* se alude a la historiografía y, si la ponemos en relación con la *pólis*, con ella hablaríamos de la Grecia clásica, de Pericles, de Temístocles, pero no de la política veinticinco siglos después. Pero la *pólis* es histórica en el sentido de la *Geschichte*, está supeditada al carácter de destino, lo cual va intrínseco a la comunidad, a un pueblo. Lo político tiene que ver con la historicidad. Heidegger quiere romper con la historia pasada (*Historie*) porque ese mundo que representa ya no tiene lugar, ya no es más (Heidegger, 2006: 380), pero que, al ser constitutivo de la existencia (Heidegger, 2006: 381), es histórico en tanto que *Geschichte*. De ahí la necesidad de un re-inicio de la historia, no como una restauración de la tradición óptica, sino como una revocación de la misma en tanto que destino colectivo que posibilita la apertura ontológica, la apertura al ser (Heidegger, 2006: 384).

A lo largo de la historia se han elaborado diversas formas de hacer política, de organizar la convivencia, pero el mero hecho de estar uno-con-el-otro no ha sido tomado en cuenta más que como algo obvio. Una ontología de lo político, eso que parece obvio, debe estar a la base de cualquier construcción política. Y la base ha de ser aquello que Heidegger denomina *Volk* (pueblo).

4.

Es el concepto de *Volk* un concepto empleado en el pensamiento de Heidegger de la primera mitad de los años

treinta que ha sido muy poco trabajado por los investigadores que se han especializado en este filósofo. Este concepto vendría a materializar ciertas cuestiones acerca del colectivo que quedaron abiertas al final de *Ser y Tiempo*. Pero el desencanto de Heidegger con respecto a la política y el salto fuera de la metafísica al mostrarse ésta insuficiente para la elaboración de la pregunta por el ser, hicieron que no se profundizara en las derivas de este concepto. Sin embargo hemos de pasar por él cuando aludimos a lo político, si por esto entendemos la vida en colectividad, el mero hecho de estar-con-los-demás, de ser-con-los-otros, algo de fundamental importancia puesto que es una concreción fáctica de esa estructura existencial fundamental.

En tanto que somos-en-el-mundo (primera estructura fundamental), somos-con-los-demás (segunda estructura fundamental). Ese ser-con (*Mit-sein*) señala que siempre somos con otros, que siempre estamos en el mundo compartiéndolo con otros. Somos quienes somos siempre junto a otros semejantes. Ese ser-con tiene el carácter de reciprocidad: del mismo modo en que somos *con* otros, esos otros son *con* nosotros. Esto nos nivela existencialmente, nos pone a la misma altura ontológica y no otorga una preponderancia de unos sobre otros. Para Heidegger, el sentido del ser-con es el de tener con otros el mismo mundo, encontrarse recíprocamente, ser con otros en el modo de ser-uno-para-el-otro (Heidegger, 2004: 113). Este ser-con alberga en su interior un compartir, el cual no tiene el carácter de voluntariedad en la medida en que estamos arrojados al mundo, es un compartir fruto de una necesidad, que es la de ser-en-el-mundo.

El mundo al que uno es arrojado, el mundo donde uno nace, es un mundo poblado, un mundo que ya de antemano tiene una serie de cosas que interaccionan con la existencia propia a lo largo de toda la vida. Y, además de cosas, hay otros iguales a nosotros que habitan el mundo e interactúan con las mismas cosas. Pero hay que tener cuidado en no caer en el error de la intersubjetividad. El ser-con nos permitirá el paso de la analítica de la existencia individual a la del colectivo.

El pueblo (*Volk*) puede ser considerado como una concreción fáctica de la estructura fundamental del ser-con. Pero, ahora bien, cuando Heidegger alude a dicho concepto, hemos de tener en cuenta que se está refiriendo al pueblo alemán, el lugar de su ser-en-el-mundo, el sitio en el que él, como existencia, se encuentra arrojado. Otra cosa es que nosotros, en el mundo globalizado del primer cuarto del siglo XXI, podamos extrapolar ese concepto a otro pueblo, distinto del alemán, como por ejemplo, nuestra propia comunidad, o a otros ámbitos sociales como pueden ser una clase social, siguiendo el exponente del marxismo clásico, o incluso una demanda popular, siguiendo los conceptos empleados por Ernesto Laclau.

Los tres pilares sobre los que se sostiene el concepto de *Volk* son la tradición, el espíritu y el lenguaje, pero éstos están siempre sujetos a la temporalidad. La existencia está conformada respecto del mundo en el que uno se encuentra, las circunstancias que acaecen en ese mundo son las que configuran la existencia individual. Esas circunstancias son dadas en tanto que se vive en una comunidad, que uno forma parte de un colectivo. Lo que cada cual hace tiene cierta regulación dada de antemano por esa comunidad que constituye el entorno. Lo que

hay que entender a partir de la analítica existencial de Heidegger es que cada existencia individual, cada uno, comparte circunstancias con los otros, no todas, puesto que cada uno tiene circunstancias personales, pero por lo general esas circunstancias son dadas en el co-habitar. Ese co-habitar, siguiendo la pauta dada por Schmitt de amigos y enemigos, da al *Volk* la forma de un destino común. Ese destino común es el acontecer originario de la existencia que tiene lugar en la resolución propia, donde la existencia se entrega a sí misma en una posibilidad heredada pero que a la vez también ha elegido (Heidegger, 2006: 384-387). Si el destino es dado en la co-existencia, su acontecer es, por tanto, un co-acontecer, por lo que se determina como destino común, esto es, el acontecer de una comunidad, de un pueblo (*Volk*), que no es sólo la suma de los destinos individuales de los miembros de la comunidad, sino que, conviviendo, estos destinos individuales son guiados de antemano. El destino común existencial en y con la generación a la que cada individuo pertenece, es lo que constituye el acontecer pleno y propio de cada uno.

5.

Hemos expuesto una base para elaborar nuestra teoría desde Martin Heidegger. Pasemos entonces a nuestra otra referencia, Ernesto Laclau. Laclau, teórico postmarxista, es conocido por sus teorías sobre la hegemonía y sobre el populismo. El populismo como corriente política implica atraerse a las clases populares frente a un elitismo dominante. Podemos adaptar la noción de *Volk* de Heidegger a los conceptos bajo los que se podría definir el populismo de Laclau, sobre todo a partir del concepto del dejarse arrastrar del uno impersonal, el *das Man*,

que es reflejo de la masa social. Pero nuestro trabajo aquí tiene otro cometido.

A partir de la teorización de Laclau, podemos definir dos tipos de política enfrentados. La política populista, que tiene como base reclamar la horizontalidad frente a la verticalidad de una política elitista en la que una minoría rige a la multitud y donde ser uno de los actores activos del escenario político, implica trepar y saber desenvolverse en el sistema piramidal en el que está configurada la sociedad. Esta verticalidad es la que, derivando de los modelos estamentales del Antiguo Régimen predomina en las sociedades modernas, bien bajo la forma de las monarquías, aun siendo parlamentarias, bien como repúblicas populares, bien como las democracias actuales, sean de corte liberal o socialdemocracias. La verticalidad implica que el ciudadano interesado en política, ha de ir “subiendo escalones” en el partido, en la sociedad, para que sus demandas puedan materializarse. Pero al ir subiendo, estas demandas se van tornando más acordes a las de la élite: sólo se pasa al siguiente nivel si se es acorde a lo que en ese nivel se va a encontrar.

El populismo, en su horizontalidad, tiene como base las demandas populares, porque sería el defensor de los intereses de las generalidades de la población. Para Laclau, esas demandas políticas son las que configuran la identidad de un pueblo (Laclau, 2009: 9). A diferencia de los sistemas políticos elitistas, tras el pueblo no hay una expresión de una ideología, sino que sólo se articula mediante demandas, englobadas bajo la demanda democrática y representadas bajo la figura de un líder. Podemos fijar una serie de mecanismos de acción del populismo tales como el predominio del planteamiento emocional sobre el

racional, una fuerte movilización social o una adhesión incondicional al líder. Este último será el aspecto que aquí tratemos más detenidamente.

Al respecto de Heidegger, aunque no sea la cuestión tratada, podríamos señalar, siguiendo estos factores laclausianos, que veía, al menos inicialmente, un factor clave en el nazismo como movimiento populista de salvación, a saber, la adhesión incondicional a un líder, Hitler, el de las “preciosas manos” (Safranski, 2007: 276).

6.

Tanto Laclau como Heidegger se vinculan a movimientos populistas. Laclau se adhiere al peronismo, Heidegger se adhiere al nazismo. Obviamente, hay muchas diferencias entre las demandas de uno y otro movimiento. Del mismo modo, es evidente que en Laclau el populismo ha sido sometido a cuestiones teóricas antes de decantarse por el mismo al considerar el bloque popular como el nuevo bloque hegemónico, no es un mero “dejarse arrastrar”. Nosotros nos vamos a quedar con el factor liderazgo, con la figura del líder. El Partido Justicialista argentino, fundado por Perón, siempre ha tenido como máximo referente a un líder destacado: el propio Perón, Menem, los Kirchner. En Argentina son los articuladores de las demandas populares, de las demandas del bloque hegemónico denominado “pueblo”. En Alemania, Hitler era visto como el articulador de las demandas populares, el hombre que iba a acabar con el paro y la crisis en que estaba sumido el pueblo alemán, era quien iba a traer de nuevo la grandeza a los

alemanes. En ambos casos tienen como eje central la figura del líder a pesar de las distintas demandas que articulan.

La adhesión incondicional al líder es el factor determinante del populismo que motiva el presente estudio. La figura del líder es aquella que articula la demanda democrática, esa demanda ulterior que engloba las diversas demandas populares. La demanda democrática es un significativo vacío, una palabra, un nombre que expresa una idea universal de justicia e igualdad que estructura simbólicamente el entorno político de la democracia. La figura del líder también es una figura vacía: el líder puede ser cualquiera que articule la demanda democrática.

Este líder es, como hemos señalado, el articulador de la demanda democrática, entendida ésta como aquella que engloba las múltiples demandas populares. Pero también hemos señalado que, para Laclau, esta demanda es un significativo vacío, que siempre es en función de la ocasión, circunstancia y situación en la que se hallen las diversas demandas para erigirse en la demanda englobadora. Del mismo modo, la figura del líder es también situacional, también responde a las circunstancias que ese líder sea uno u otro individuo, lo único que necesita es carisma para que el pueblo lo vea como el materializador de sus demandas. La figura del líder es una figura vacía que se establece como el primero. Y en ese establecerse primero a cualquiera, es donde está, a nuestro juicio, el problema.

7.

El líder se torna príncipe. El primero, ya que príncipe tiene el sentido de primer ciudadano. Se establece, en cierto modo, una monarquía. Ahora bien, la monarquía tradicionalmente se ha asociado a un rey. Hay una serie de diferencias entre el rey y el líder-príncipe que aquí traemos a colación. La figura del rey, originalmente, tiene connotaciones teológicas, puesto que es el representante de Dios en la tierra para con un determinado territorio. Pero cuando se produce la secularización de la religión en la política en los albores de la Modernidad, el rey se torna en representante del Estado, sea éste del orden que sea. Está situado, por así decirlo, en una especie de plano superior al resto de los súbditos, sean éstos iguales entre sí o participen de una sociedad estamental y vertical.

Sin embargo, el príncipe tiene un trasfondo que implica un debate político de mayor calado. La figura del príncipe aparece originalmente en la política romana. Es el primer ciudadano, el de más importancia, es el *primus inter pares*, el primero entre los iguales. No está en un plano superior como lo está el rey. Ese príncipe, en la antigua Roma, tiene los principales puestos en la administración y en la soberanía, pero de algún modo está sujeto a la voluntad del pueblo, en este caso representado por el consejo de ancianos del Senado. Podríamos decir que la figura del príncipe concordaría con la figura del líder popular expuesto por la teoría de Laclau: una figura vacía, que sólo ejerce su liderazgo temporalmente. Pero tenemos el problema de la práctica, donde el liderazgo, en muchos casos, se convierte en un caudillaje que ya no marcha hacia una liberación popular,

sino que hace que el príncipe se convierta en rey. No vamos a dar ejemplos de esto, porque la historia está llena de sistemas caducos por la corrupción de sus líderes, que mantuvieron (y mantienen) proyectos obsoletos que ya no responden a las demandas de gran parte de la ciudadanía.

Con esto, nos encontramos con el problema de que el príncipe deja de ser adecuado. Teóricamente, siguiendo lo que nos señala Laclau, el problema se soluciona sólo, porque siempre remite a situaciones temporales, pero en la práctica existe la tendencia de esos líderes electos a querer perpetuarse. O algo aún peor: el príncipe cambia, la situación cambia, pero el modelo permanece. Ese modelo ya no vale para la nueva situación, porque la figura del príncipe articula una demanda democrática ya conseguida, obsoleta, sin sentido para las nuevas demandas. Sin embargo, a nuestro juicio, que los modelos no son aquellos en donde radica el problema, sino en las personas que se amparan bajo esos modelos, que son quienes marcan la pauta de rigidez de los mismos. La cuestión es que el príncipe, el líder, se convierte en algo así como un principio inmutable que termina convirtiendo la sociedad civil en una sociedad heterodirigida. El príncipe, como representante de la demanda mayoritaria, es la focalización no de las demandas, sino de la manera de llevarlas a cabo. Así, al ciudadano, no se le invita a participar en un proyecto, sino que se le sugiere que desee algo que otro, el líder, ha proyectado (Eco, 1995: 240).

Ahora bien, *príncipe* viene del latín *princeps* que podría traducirse como principio o principal. Este concepto empleado en política tiene su origen primordial en la metafísica: *princeps* está estrechamente relacionado con *principium*. Un principio es

un fundamento. Para la ciencia, un principio es una ley que se cumple como consecuencia necesaria de algo. Remite al comienzo, a lo que está al “principio”. De este modo, el principio se vincula al origen, a lo que hubo en un tiempo pretérito y de donde desembocó todo.

Principio, *princeps*, *principium*. Es otro de tantos términos que los latinos tomaron de los griegos y, más o menos, pervirtieron su significado y lo que la tradición nos legó de ellos. *Principium* es la traducción romana de la *arché* (ἀρχή) griega, el primer elemento de todas las cosas, lo que no necesita de otra cosa para existir. En política, el término *arché* se ha empleado para referirse a allí donde radicaba el fundamento del gobierno: monarquía, el gobierno de uno sólo; oligarquía, el gobierno de los poseedores de riqueza; anarquía, la ausencia de gobierno. *An-archía*: Sin principio, sin fundamento, sin ley.

8.

Con esto volvemos a Heidegger. ¿Qué tiene que ver con todo esto? En su pensamiento, el fundamento no es algo que esté dado de antemano, no hay un remitirse a lo anteriormente dado, no hay un principio. Ya sabemos que el interés fundamental de Heidegger es la elaboración de la pregunta por el sentido del ser. Pero la elaboración de la pregunta no tiene porque ser la dilucidación de la misma, sino marcar el camino hacia la correcta interpretación y puesta en marcha del pensar. En la tradición de la metafísica occidental, el ser era el principio último, lo que *es*, lo dado. De este modo, ha habido identificaciones del ser con los más diversos elementos, entre ellos, la divinidad.

Pero con la incursión de Heidegger en la historia de la filosofía, vemos que este ser no remite a un fundamento último, no remite a una transcendencia ubicada en otro plano. El ser no es esto o aquello, no es el sagrado motor que da lugar a todas las causas. El ser, para Heidegger, no es algo definible, algo del que se pueda decir “es esto”, puesto que si se define se convierte en ente. Esto es, invoca la transcendencia del ser más allá de la presencia, acude a los fundamentos, a los principios, de esa diferencia que, a su vez, son los fundamentos, los principios, de la filosofía en general, a saber, que el ser siempre es ser del ente (pero no es lo mismo que el ente). Ello indica que hay una diferencia fundamental, que es la diferencia ontológica entre el ser y el ente.

Lo novedoso es que se presenta al ser como algo que sólo se puede dar en la comprensión de lo que late bajo toda conducta respecto del ente, lo cual es algo que sólo puede llevarlo a cabo el existente que formula la pregunta por el ser (Ridruejo Alonso, 2007). No hay nada ulterior al existente que pregunta que pueda ser definido como “el ser” al modo de un ente. La diferencia ontológica es la conceptualización del problema de la transcendencia del ser del ente: el ser trasciende al ente pero no puede estar más allá del ente mismo, puesto que no hay ser sin ente, siempre se dan conjuntamente.

Si traducimos esto a términos políticos en la línea que hemos definido anteriormente, podríamos decir que el rey, con las connotaciones teológicas que implica, es de igual modo que la esencia era para los post-aristotélicos medievales, que son la base de la tradición con la que Heidegger quiere romper. El rey es un ser que no solo trasciende al ente-pueblo, sino que está más allá.

El líder político laclausiano, que nosotros hemos identificado con el príncipe, no lo trascendería, sino que estaría en el mismo plano que el pueblo como el articulador de la demanda democrática, como el *primus inter pares*. Pero ya hemos visto que el problema que puede surgir es la posible corrupción del príncipe, siendo la mejor manera de evitarlo su supresión, no recurrir a su necesidad. De ahí que nuestra propuesta sea la *an-archía*, que no es un sin-principio (sin-fundamento), sino un sin-príncipe.

9.

Con Heidegger y a partir de su concepción de la diferencia ontológica, hemos visto que la filosofía ha de indagar acerca del ser a partir de la existencia misma en tanto que horizonte de sentido del ser. Esto debe extrapolarse a la política. Ese horizonte de sentido debe ser desde las mismas demandas políticas que demanda la ciudadanía, no más allá.

La inclusión de una figura de liderazgo, como el príncipe, supera el horizonte de sentido y torna la sociedad en heterodirigida, la lleva hacia una ideología, hacia lo que el líder, el príncipe, cree mejor. Esto es, a veces lleva al paternalismo. Esa ideología pretende ser objetiva cuando no lo es, sino que está condicionada por la subjetividad del líder y, por tanto, deja de ser una figura vacía.

Es por ello que nuestra propuesta es la *an-archía* como ruptura con la figura del líder a fin de evitar la implementación de un sistema que contradice las siempre cambiantes demandas ciudadanas. La pregunta es cómo es posible lograr esto. El

camino debe pasar por una lectura unificadora de los textos de Martin Heidegger y Ernesto Laclau para salir de la paradoja de la necesidad de un príncipe que articule la demanda democrática y así evitar la corrupción del mismo.

Bibliografía

ECO, Umberto (1995): *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Tusquets.

FARÍAS, Victor (1987): *Heidegger et le nazisme*, París, Verdier.

FAYE, Emmanuel (2007): *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933-1935*, París, Livre de Poche.

HEIDEGGER, Martin (1983a): *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

HEIDEGGER, Martin (1983b): *Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*, ed. a cargo de Petra Jaeger. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

HEIDEGGER, Martin (1988): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, Gunter Neske Verlag.

HEIDEGGER, Martin (1998): GA38: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Sommersemester 1934)*, ed. a cargo de Gunter Seibold y Wilhelm Hallwachs. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

HEIDEGGER, Martin (2002): *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, en GA16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, ed. a cargo de Hermann Heidegger. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

HEIDEGGER, Martin (2004): GA64: *Der Begriff der Zeit*, ed. a cargo de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

HEIDEGGER, Martin (2006): *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

HEIDEGGER, Martin (2010): *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Wintersemester 1933/1934*, en DENKER, Alfred y ZABOROWSKI, Holger (Eds.), *Heidegger Jahrbuch 4-Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente*, Freiburg im Breisgau, Karl Alber Verlag.

HEIDEGGER, Martin (2014a): GA94: *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, ed. a cargo de Peter Trawny, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

HEIDEGGER, Martin (2014b): GA95: *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*, ed. a cargo de Peter Trawny, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

HEIDEGGER, Martin (2014c): GA96 *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, ed. a cargo de Peter Trawny, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

HOBBS, Thomas (2007): *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Losada.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal (2001): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI.

LACLAU, Ernesto (2009): *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LÖWITZ, Karl (2007): *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Katz.

MOUFFE, Chantal (1999): *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós.

RIDRUEJO ALONSO, Pedro (2007): "La diferencia ontológica en Martin Heidegger", en *Pensamiento* 235, Vol. 6. Madrid, pp. 125-144.

SAFRANSKI, Rüdiger (2007): *Un maestro en Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets.

SCHIMITT, Carl (2014): *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.