

Pensamiento al margen

Revista Digital de Ideas Políticas

Número especial. Heidegger revolucionario (2021)

**Heidegger revolucionario: Crítica al
Capitalismo, Arte y Políticas del ser**

Oñate y Zubía, Teresa
(UNED/ HERCRITIA)

José Luis Díaz Arroyo
(UNED/ HERCRITIA)

Pablo Veraza Tonda

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Natalia Rodríguez Martín

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

y Vanesa Gourhand

(UNED/ HERCRITIA)

(coordinadores)



Pensamiento al margen. Revista Digital

Número especial. Heidegger revolucionario (2021)

Director / Editor: Juan Manuel Zaragoza Bernal (Universidad de Murcia)

Comité Editorial / Editorial Board:

David Soto Carrasco (Universidad de Murcia, España), Agustina Varela Manograsso (Universidad de Murcia, España), Cristina Guirao Mirón (Universidad de Murcia, España), Javier Noble Antas (Universidad de Murcia, España), Salvador Cayuela Sánchez (Universidad de Murcia, España), José Francisco Bellod Redondo (Universidad de Murcia, España), Pedro Fernández Riquelme (Universidad de Murcia, España), María García Pérez (Universidad de Granada, España), Irene Pardo Contreras (Universidad de Murcia, España).

Manuel Lario Bastida (In memoriam) (Grupo Estudios Críticos sobre la Comunicación [ECCO], Universidad de Almería, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Alicia Morales Ortiz (Universidad de Murcia, España), Antonio Gómez Villar (Universidad de Barcelona, España), Beatriz Gallardo Pauls (Catedrática de Lingüística, Universidad de Valencia, España), Mayte Muñoz Sánchez (UNAM, México), Antonio Campillo Meseguer (Universidad de Murcia, España), Ana M. Fernández-Cebrián (Universidad de Columbia, USA), Javier Franzé Mundanó (Universidad Complutense de Madrid, España), Jorge Costa Delgado (Universidad de Cádiz, España), Juan Pablo Tomé Mateo (Pace University, New York, USA), Marco Aranda Andrade (Universidad de Nuevo León, México), Fernando Broncano Rodríguez (Universidad Carlos III, España), Stella González Arnal (University of Hull, UK), Natalia Moraes Mena (Universidad de Murcia, España), Óscar García Agustín (Universidad de Aalborg, Dinamarca), Sergio Villalobos Ruminott (Universidad de Michigan, USA), Sergio Fernández Riquelme (Universidad de Murcia, España), Sonia Madrid Cánovas (Universidad de Murcia, España), Teresa Oñate y Zubia (Catedrática de Filosofía, UNED, España), Manuel Artime Omil (UNED, España), Luciana Samané (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Giorgio Borrelli (Università deli Studi di Baro Aldo Moro, Italia), Inmaculada Hoyos Sánchez (Universidad de Granada, España).

ISSN 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com

Pensamiento al margen es una revista **evaluada** por



Los contenidos de la revista *Pensamiento al margen* han sido **incluidos** en



La revista *Pensamiento al margen* está **catalogada** en



Pensamiento al margen. Revista Digital

Número especial. Heidegger revolucionario:
Crítica al Capitalismo, Arte y Políticas del ser (2021)

Heidegger revolucionario: Crítica al Capitalismo, Arte y Políticas del ser

Preámbulo. <i>Teresa Oñate y Zubía</i>	5
Presentación: La izquierda hermenéutica y el conflicto de las interpretaciones del legado de Heidegger tras los <i>Cuadernos negros</i> . <i>Pablo Veraza Tonda y Natalia Rodríguez Martín</i>	7
Artículos	
Desde el frente invisible, Heidegger y la experiencia del nacionalsocialismo en <i>Cuadernos Negros</i> . <i>Emiliano Castro Sánchez</i>	16
Heidegger entre el liberalismo, el nazismo y el bolchevismo. <i>Francisco José Martínez</i>	34
El populismo visto desde una perspectiva democrática de carácter ontológico (1). (De la democracia radical a la democracia ontológica como condición de posibilidad). <i>José Ordóñez García</i>	59
Escuchar a Heidegger hoy: la Cuestión Judía, la Cuestión Griega y la Revolución Espiritual del Futuro Anterior. <i>Teresa Oñate y Zubía</i>	75
La revolución ontológica de un <i>paso atrás</i> hacia los <i>pensadores del inicio</i> (Contribuciones al cuestionamiento en torno a <i>Heidegger y las políticas del ser</i>). <i>José Luis Díaz Arroyo</i>	102
Heidegger: tecnociencia moderna y crisis ecológica. <i>Alejandro Escudero Pérez</i>	123
Fenomenología y marxismo: un diálogo en torno a la ciencia y la técnica. <i>Jorge Luis Quintana Montes</i>	137
La ecología como reapropiación (<i>Verwindung</i>) del humanismo. <i>Nicola Pairetti</i>	156
Las categorías de la modernidad en su acabamiento en el Segundo Heidegger: gigantismo, poder y acrecentamiento. Los límites del habitar. <i>Rebeca Maldonado Rodriguera</i>	169
.	
En la senda del olvido: ¿el mundo se olvidó de llorar? <i>Vanessa Gourhand</i>	181

Poder es querer. Lo otro de la ética y la ontología. <i>Rafael Moreno Gutiérrez</i>	200
Desarraigo: la frontera histórica nihilista. <i>Mario Alberto Sandoval Martínez</i>	213
La meditación de la diferencia: <i>una hermenéutica disposicional</i> . <i>Sandra Montes</i>	225
La pregunta por lo tectónico como respuesta al desafío de la tecnología. <i>Jonas Holst</i>	241
Arte, conflicto y poder. <i>Ángela Sierra González</i>	253
Aplazado-escrito: una revuelta por decir. Revolución y escritura desde <i>Los cuadernos negros</i> . <i>David Peidro Pérez</i>	264
Revolución: la pregunta por el Ser. <i>Nacho Escutia</i>	281

Preámbulo

Teresa Oñate y Zubía

Directora de la Cátedra Internacional de Hermenéutica Crítica (HERCRITIA)
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Esta Publicación se enmarca en el Proyecto de Investigación Cátedra HERCRITIA del Vicerrectorado de Investigación de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED): *HERCRITIA, Ref. UNED (2011-0001) Cátedras Universitarias. Financiación Banco Santander. Grupo Santander Universidades*; y recoge algunos escritos cuya génesis se remonta a las reflexiones, diálogos y debates generados en el VII Seminario Internacional de Profesores e Investigadores «HERCRITIA»: “Hermenéutica. Revolución. Arte e Historia del Ser: Martin Heidegger”, celebrado del 14 al 17 de octubre de 2019 en la sede de la Cátedra HERCRITIA en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)-Ciudad de México, organizado por el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM & la Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica «HERCRITIA», y dirigido por las profesoras Rebeca Maldonado (Coordinadora del Colegio de Filosofía de la UNAM – Ciudad de México, profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM – Ciudad de México y coordinadora de la sede de HERCRITIA en México) y Teresa Oñate (Catedrática de Filosofía UNED-España y Directora de HERCRITIA).

Con motivo de tan excelente ocasión académica, HERCRITIA dotó seis Estancias de Investigación para doctores e investigadores de España pertenecientes a la Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica HERCRITIA. En el Seminario Internacional a propósito del cual parte, sólo parcialmente, esta publicación, participaron como ponentes invitados 26 profesores e investigadores distribuidos en 12 de Mesas Redondas, Ponencias y Debates.

Desde aquí agradecemos a las instituciones concernidas y a sus correspondientes Decanatos y Vicerrectorados de Investigación el esfuerzo realizado.

Igualmente agradecemos al equipo editorial de HERCRITIA formado por Pablo Veraza, Natalia Rodríguez, José Luis Díaz Arroyo y Vanesa Gourhand, comisionado oficialmente para hacerse responsable de la coordinación y edición de este número monográfico de la publicación *online* indexada de la Revista *Pensamiento al Margen*, el riguroso y esmerado trabajo realizado. Y la misma gratitud cabe expresar a la dirección de la misma Revista, a cargo de D. Juan Manuel Zaragoza Bernal.

Son muchas las personas e instituciones que han trabajado con ahínco para poder ofrecer al público, tanto filosófico como interesado en el pensamiento crítico, esta publicación imprescindible para situar al Segundo Heidegger y la Filosofía de la Historia del Ser en el epicentro de la crítica a los fundamentos metafísicos del Capitalismo Ilimitado Moderno y su infinita explotación de la Naturaleza y del Hombre. Desenmascarar, junto a Nietzsche y después de él, los mitologemas de la Modernidad y su violencia revestida de racionalidad justificatoria es uno de los dones del Segundo

Heidegger, en cuanto a la crítica de la larga proveniencia de la teodicea antropocéntrica de la tecnocracia, tanto colonialista como postcolonial. Mientras que las vías ecológicas y espirituales inmanentes de las alternativas transitables y habitables, que se remiten también al Segundo Heidegger tras la *Kehre* de su pensar-vivir, exploran el futuro del Tiempo-Espacio y la nóesis del ser-límite por venir. Una constelación de la Diferencia del pensar del ser temporal que ya está pudiendo venir y llegar a alcanzarnos. Que ya está llegando hasta nosotras y nosotros, manando desde las fuentes más antiguas y sapienciales de nuestra memoria posible. Ahora apelando a la destinación de nuestra escucha activa y de nuestro renombrar responsable, la de nosotras y nosotros en el siglo XXI, con una necesidad estremecida por el extremo dolor del mundo pero esperanzada por el saber del Límite-Limitante.

Acceder a esta Revolución Ontológica y Hermenéutica tensa las voces críticas de este número monográfico, proyectado al futuro anterior de la verdad del ser y el espacio del Bien que piden abrirse camino, otra vez, en medio de nuestra racionalidad crítica transformada. Se ha terminado la legitimación de la violencia explotadora del hombre y de la naturaleza. Comienza la Historia del Ser que ya nos estaba desde siempre aguardando. Heidegger (y su primer fracaso) indican tanto la fuerza como la indeterminación del extravío de los caminos imposibles. Pero una vía queda: saltar al Espacio-Tiempo del darse (ocultarse) de la Diferencia del ser. De la destinación-mesura y criterio del ser.

Con gratitud y esperanza en el habitar que nos enseña el ser esencial del lenguaje, doy la palabra a todas las voces que esta publicación reúne en torno a Heidegger.

Gracias a todos/as los mencionados; instituciones y personas, por hacerlo posible.

Gracias a los autores/as. Y gracias a los lectores/as por recibir, actualizar y retransmitir su entrega, en medio del cambio de paradigma histórico y teológico-político que tanto necesitamos: que tanto nos hace falta.

En Aguasanta, Madrid, a 29 de enero del 2020

Pensamiento al margen. Revista Digital de Ideas Políticas. Número especial.
Heidegger revolucionario: Crítica al Capitalismo, Arte y Políticas del ser (2021), pp. 7-14.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

Presentación:
La izquierda hermenéutica y el conflicto de las interpretaciones
del legado de Heidegger tras los *Cuadernos negros*

Pablo Veraza Tonda* y Natalia Rodríguez Martín†
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Recibido: 29/01/2021
Aceptado: 03/02/2021

El presente número especial monográfico “Heidegger revolucionario. Crítica al capitalismo, Arte y Políticas del ser” busca contribuir a la tarea de interpretar y discutir problemas contemporáneos a la luz del legado del pensador de la Selva Negra. Esta tarea se vuelve especialmente necesaria tras la reciente publicación de diversos manuscritos y cuadernos póstumos, que lanzan una nueva luz sobre su obra y también dejan ver nuevos claroscuros, de modo que llaman a un cuidadoso trabajo de interpretación que apenas inicia. Entre estos textos encontramos los *Cuadernos negros*, unas libretas con anotaciones reflexivas variopintas de Heidegger escritas a lo largo de casi cuatro décadas con distinto ritmo de escritura. Se trata de decenas de cuadernos que contienen principalmente críticas del contexto contemporáneo, dando muestra de una sostenida confrontación con la modernidad desde el pensamiento del ser, además de reflexiones sobre su propia obra, autocríticas y esbozos para la redacción de grandes proyectos de pensamiento.

No obstante, al ver la recepción de algunos aspectos de estos materiales en la prensa y en el ámbito académico, parece que esté en juego algo más complejo que una interpretación filosófica al uso. En verdad, la publicación de estas libretas ha enriquecido el horizonte de lectura e interpretación de la obra de Heidegger en todo el mundo, pero la polémica mediática lo ensombreció por un tiempo, hasta un punto en el que no se hizo más, sino menos que una interpretación textual. Nos detendremos en lo que Paul Ricoeur llamaba el conflicto de las interpretaciones, para mostrar la situación hermenéutica de la que parte la izquierda en relación con Heidegger hoy en día.

Como ya es sabido, el “caso Heidegger” no empezó con la publicación de los *Cuadernos negros*, sino que tras abrirse varias veces ya en vida de Heidegger, resurgió bajo la forma de olas de escándalos mediáticos. La primera de ellas inició en 1987 con la publicación del libro de Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, en el que se acusaba a la filosofía heideggeriana de ser inseparable del nazismo. En 2005, el debate revivió con el libro de Emmanuel Faye, *Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía*, en el que se insistió en el carácter nazi de la filosofía de este pensador, refiriendo manuscritos

* pavelveraza@gmail.com

† natalia.rodriguez.ma@gmail

de cursos de los años treinta sobre el Estado, aún inéditos en ese entonces. Ambas lecturas fueron relativizadas por una amplia comunidad de especialistas y por la publicación misma de los cursos, hasta que en 2014 la aparición de algunos pasajes de críticas al judaísmo en los *Cuadernos negros* volvió a desatar, esta vez en Alemania, una ola de escándalos que llegó a todo tipo de medios de comunicación. Esto tuvo como efecto la división de la Heidegger-Forschung. Mientras tanto, en diversos folletines culturales y en otros medios se reclamaba –ya en la primavera de 2014– una relectura global de toda la obra heideggeriana “a la luz del antisemitismo”. No obstante, nadie emprendió dicha tarea, porque la urgencia de tomar un posicionamiento se impuso a la necesidad de una lectura suficiente de las fuentes, a pesar de que una cosa no puede hacerse adecuadamente sin la otra, por lo cual el debate quedó condenado a la equívocidad.

En la discusión en Alemania, al inicio, los principales participantes fueron P. Trawny, F.-W. von Herrmann, D. Di Cesare, D. Thomä, G. Figal, R. Marten y M. Heinz. Algunos de ellos, como Trawny o Di Cesare, defendieron la tesis de que el antisemitismo contaminó el pensamiento filosófico de Heidegger (Trawny, 2015, p. 15) o incluso que este representa un antisemitismo metafísico de raíz teológica e intención política (Di Cesare, 2017, p.14, p. 156). Por otro lado, F.-W. von Herrmann, la principal figura de la Heidegger-Forschung en el mundo, se erigió apresuradamente en defensor de Heidegger ante las acusaciones de antisemitismo señalando que los pasajes sobre el judaísmo constituyen un simple reflejo del *Zeitgeist* dominante –siendo así independientes de la construcción filosófica (von Herrmann, 2016), pero von Herrmann no entró en la interpretación de los pasajes en cuestión sino hasta más tarde. El traicionero clima mediático otorgó un breve protagonismo a quienes abogaban por censurar a Heidegger y retirarlo del canon de la Historia de la filosofía, buscando acabar con su gran influencia en el pensamiento contemporáneo (E. Faye, S. Kellerer). Un síntoma de la erraticidad del momento fue que la crítica literaria Elke Heidenreich fue excluida de la televisión tras citar falsamente a Heidegger en un intento consciente por nazificar su discurso filosófico. Por último, cabe recordar que Helmuth Vetter, autor del genial *Grundriss-Heidegger*, estableció con razón en 2014 que, a pesar de lo sugestiva y efectista que sonara la asociación por parte de P. Trawny de Heidegger con el mito de la conspiración mundial de los judíos (divulgado por el panfleto antisemita “Los protocolos de los sabios de Sion”), no puede demostrarse una relación directa entre ambos.

Más tarde vendrían las rigurosas refutaciones de E. Faye, F. Rastier y S. Kellerer de la mano de Kaveh Nassirin a raíz de la polémica sobre las *fake news* de Heidegger en el diario *Frankfurter Allgemeine Zeitung* y en la revista *FORVM* (Kellerer, 2018; Nassirin 15.07.18 y 2019). Ahora bien, lo que en el ámbito de la investigación hizo un contrapeso al desquiciamiento del debate mediático fueron las intervenciones más sopesadas de figuras como Habermas, Honneth, Žižek, Sloterdijk, Nancy y Vattimo, que sin embargo tuvieron una difusión más bien modesta.

A pesar de la existencia de posiciones extremas y de una fuerte presencia mediática del debate, pronto el tema de los *Cuadernos negros* se acalló en los periódicos y suplementos culturales como ocurre con cualquier moda pasajera y se pasó con esto a una nueva fase de reflexión filosófica pausada, más lejos de los programas televisivos y radiofónicos o de las portadas de suplementos culturales. Así, tanto el *Heidegger-Jahrbuch*, como los *Heidegger Studies* (sobre todo de la mano de von Herrmann) y las colecciones “Heidegger Forum” de la editorial Vittorio Klostermann o la colección “New Heidegger Research” (dirigida por R. Polt y G. Fried) en Estados Unidos han ido aportando diversas monografías y volúmenes colectivos de investigación seria. En

lengua castellana e italiana, A. Fabris, A. Rocha de la Torre, F. Brencio, A. Xolocotzi y J. A. Escudero, aportaron posicionamientos reflexivos y las sociedades heideggerianas en Europa e Iberoamérica y en varias universidades italianas, estadounidenses, francesas y alemanas se han organizado valiosos congresos que han incluido múltiples perspectivas. La Cátedra Internacional de Hermenéutica Crítica hizo lo propio organizando un congreso estrictamente filosófico en la Universidad Nacional Autónoma de México en 2019. Con todo ello, se abrió un horizonte hermenéutico que dejó atrás la lamentable discusión de si anatematizar o no una obra que aún no se había acabado de leer, como era el caso en 2014-2015.

La investigación seria se ha ido abriendo paso de manera pausada y no escandalosa, y estudios excelentes como los de K. Held (2016 y 2017), G. van Kerchoven (2018), Ch. Sommer (2017) e I. Féhér (2020) han logrado mostrar los discutidos aspectos de los *Cuadernos negros* en relación con la obra póstuma con un rigor y profundidad inusitados. Asimismo, Peter Sloterdijk (2016 y 2015), Didier Frank (2017) y Michael Chinghel (2020) avanzaron en la necesaria confrontación y el diálogo del pensamiento del ser con nociones fundamentales del judaísmo, mostrando así la posibilidad de un diálogo productivo con Heidegger desde la tradición hebrea. Jean-Luc Nancy incluso insistía en el origen cristiano impensado del antisemitismo, sin por ello dejar de criticar el antisemitismo presente en Heidegger. Slavoj Žižek, a su vez, defendió la diferencia ontológica frente a la corrección liberal. Para Žižek, resulta claro que Heidegger rechaza el racismo biológico y, por lo tanto, su antisemitismo sería de tipo diferente al nazi. Siguiendo esta idea, insiste en que la construcción heideggeriana está abierta a diversas lecturas políticas y precisamente por eso su pensamiento habría ayudado a muchos a formular resistencias al capitalismo y a su hegemonía ideológica (Žižek, 2017).

Al margen de esta polémica, tanto a los lectores que buscan la apoliticidad como a los liberales les ha incomodado muy a menudo lo que perciben como un antimodernismo en Heidegger. Empero, cabe preguntarse de nuevo si en verdad es tan infructuosa la crítica radical a la modernidad de este pensador.

A la distancia histórica, no es difícil ver la influencia liberadora del radicalismo heideggeriano en las grandes filosofías críticas de Marcuse, Sartre, Merleau-Ponty, Foucault, Derrida, Deleuze, o las más contemporáneas de Agamben, Sloterdijk, Vattimo o Nancy, así como en quienes lograron un nuevo nivel de profundidad para el pensamiento contemporáneo gracias a un acceso más radical a los griegos, como es el caso de Gadamer, Fink, Arendt, Ricoeur o Vattimo. A fin de cuentas, la crítica heideggeriana a la civilización técnica planetaria y la búsqueda de alternativas habitando el mundo de manera que se corresponda a la cuaternidad, son hondas y complejas respuestas al capitalismo que no se dejan reducir por el facilismo del establishment ni por los inquisidores de Heidegger. Las preguntas heideggerianas se insertan en un terreno histórico aún no superado por la humanidad de principios del siglo XXI, sumergida en una crisis civilizatoria de largo plazo por la dependencia al petróleo, a la tecnología informática, al dominio imperialista y al consumismo desahogado. Tampoco la izquierda que intenta corregir el camino ha superado del todo ese horizonte de devastación, por lo que, con Istvan M. Féhér (2020), cabría decir que apenas comienza el tiempo de la lectura del legado póstumo heideggeriano, no sólo por la complejidad inabarcable de éste –que rebasa la simplificación mediática de quienes que ya no tienen la paciencia de la lectura–, sino porque prevé una extensión ilimitada del sistema de explotación como *Machenschaft* o *Gestell* que todavía debemos enfrentar por largo tiempo, aprendiendo a existir de otra manera en el mundo y ya no como dictan el productivismo y el consumismo capitalistas.

La obra de Heidegger muestra hoy una insospechada riqueza de detalles, lugares y vericuetos de confrontación con la modernidad desde tres grandes perspectivas que se suceden en un movimiento auto-crítico y que podemos datar cronológicamente con ayuda de los *Cuadernos negros* y los demás manuscritos póstumos. En primer lugar, la perspectiva que busca un tránsito a otro inicio de occidente con ayuda de un movimiento histórico-político en la conducción espiritual del Dasein colectivo en el Estado (1930-1934); en segundo lugar, la que busca una refundación del pueblo a través de una gran obra espiritual sustraída al ámbito público, donde se re-inicie occidente (1934-1946) y; en tercer lugar, la perspectiva del horizonte des-centrado del habitar el mundo, que suspende el *Ge-Stell* desde un *corresponder* a la inagotable relacionalidad diferenciadora de lo simple (1947-1976).

No hay que perder de vista que para que Martin Heidegger pudiera hablar de un acabamiento de la metafísica en la época contemporánea y su dominio de la técnica, tuvo que ir antes al encuentro de los horizontes extremos de nuestra época. Y lo hizo concretamente a través de los grandes fracasos de su intento de acercamiento con los nazis y teniendo los medios de comunicación del Tercer Reich como única fuente de información durante la Segunda Guerra Mundial. A pesar de ello, Heidegger fue constatando que el verdadero poder detrás de los regímenes políticos, económicos, mediáticos o culturales es la acción de la *Machenschaft* que encarnarían tanto el americanismo, como el bolchevismo, el judaísmo, el catolicismo y el nacionalsocialismo modernos. El fracaso de su rectorado y el genocidio nazi le permitieron dimensionar a Heidegger que el despliegue del poder sobre las cosas que reduce todo a manipulabilidad y explotación llegaba mucho más lejos de lo que se imaginaba, dejando a su paso la devastación de los pueblos y la tierra. Ese es el largo proceso de aprendizaje que testimonian los primeros cuatro tomos de los *Cuadernos negros*.

El problema de fondo que permanece digno de interpretación hoy en día, ha sido que el siglo veinte, como siglo de la revolución y la contrarrevolución, fue innegablemente contradictorio y en su carácter experimental y transitorio, el pensamiento de Heidegger se enredó con su equivocidad epocal, si bien tampoco hay que olvidar que no fue sometido por ella hasta el punto de no conservar ningún momento de cuestionamiento frente al poder establecido. Creemos que son ciertas las palabras que Vattimo expresó en una conferencia magistral en México en 2006: Heidegger era un pensador proletario que cayó seducido por el nazismo por no desarrollar su consciencia de clase y encontrar el camino al comunismo. Lo mismo les sucedió a muchos otros en su época, en una dinámica aún digna de repensarse por su actualidad, como muestran los lúcidos análisis de *Herencia de esta época* de Ernst Bloch y *Psicología de masas del fascismo* de W. Reich. Pese a su error de la primera mitad de los años treinta, el pensamiento de Heidegger también podría contribuir grandemente a una discusión del significado del poder nazi para la modernidad capitalista, por ejemplo, con su concepto de “autoaniquilación de la metafísica” o “fabricación de cadáveres”, así como al desarrollo de una consciencia de clase por venir que capte a las cosas de manera no cosificada –como quería *Sein und Zeit* en 1927–, atendiendo a cómo las cosas forman mundo y el mundo se forma en las cosas –como el pensamiento heideggeriano de madurez logró en los *Vorträge und Aufsätze*, los “Vier Hefte” de fines de los cuarenta y los cuadernos III-IX de las “Anmerkungen”.

Heidegger pervive como interlocutor fundamental en los ámbitos de frontera de la filosofía contemporánea, especialmente en el pensamiento francés, desde la ética de Levinas y el existencialismo de posguerra, hasta la nueva fenomenología de Marion y la deconstrucción de Nancy. En todo el mundo, aún siguen aprendiendo de Heidegger

como su principal referente tanto el giro ontológico de la filosofía política iniciado por la escuela de Merleau-Ponty, como la aún pendiente deconstrucción de la metafísica y la reflexión crítica de los límites de la ciencia y la tecnología desde la filosofía. Para la izquierda hermenéutica, el pensamiento heideggeriano constituye una fuente decisiva para fundamentar y desarrollar la crítica de la devastación capitalista que no toma como punto de partida la incoherente dialéctica negativa, ni el dogmatismo sectario que ha maniatado a la izquierda, sino la afirmación del mundo, la comunidad de lo vivo, lo no vivo y lo inmortal y sus límites.

El presente número monográfico quisiera abrir el debate de los posibles usos de Heidegger para la izquierda hermenéutica, profundizando en varios frentes. En primer lugar, en los sentidos posibles de la política y lo político en Heidegger y más allá de él, como hacen Emiliano Castro, Teresa Oñate, Francisco José Martínez, José Luis Díaz y José Ordóñez. En segundo lugar, en la crítica de la modernidad y sus posibles alternativas e interlocutores, como hacen Alejandro Escudero, Rebeca Maldonado, Jorge Luis Quintana, Nicola Pairetti, Mario Sandoval, Vanesa Gourhand y Rafael Moreno. En tercer lugar, en una caracterización del singular pensamiento que inaugura Heidegger, como hacen Sandra Montes, Nacho Escutia y David Peidro. En cuarto lugar, en la confrontación con el arte en su concepción griega originaria y sus contextos contemporáneos marcados por la técnica y el poder, una problematización del arte que Heidegger señaló como necesaria y pendiente para nuestra época, como se ve en las conclusiones de sus conferencias sobre la técnica y el arte. Jonas Holst y Ángela Sierra emprenden de manera original esta tarea.

En el artículo de Emiliano Castro se narran las etapas de acercamiento y alejamiento de Heidegger respecto al nacionalsocialismo a partir de los *Cuadernos negros* “Reflexiones” II y III. El autor se concentra en las propuestas de Heidegger respecto a la Universidad; asimismo, hace hincapié en las diferencias políticas que tuvo con el proyecto nazi y en la manera en que caracterizó al movimiento tras decepcionarse de él.

Teresa Oñate, directora del presente número, propone interpretar la crítica de Heidegger al judaísmo como una crítica al capitalismo ilimitado. Al mismo tiempo, señala la necesidad de recuperar la caridad de origen judeocristiano para un pensamiento de la diferencia inspirado en Heidegger, insistiendo, con G. Vattimo, en la responsabilidad para con los débiles. Oñate busca unir este motivo judeocristiano con la reivindicación de la *polis* griega como ámbito del límite, a contracorriente de la *hybris* moderna del capitalismo ilimitado de consumo.

El artículo de José Luis Díaz plantea la cuestión de en qué medida tiene lugar la política en la obra de Heidegger, preguntándose si es posible hablar de políticas del ser. El autor propone dar un paso atrás para abordar la cuestión, remitiéndose a las fuentes griegas de Heidegger, especialmente al poema de Parménides y al libro *Theta* de la *Metafísica* de Aristóteles. En este paso atrás, se comentan las nociones de Estado, pueblo, habitar y comunidad desde la perspectiva del inicio griego.

Francisco José Martínez señala que el pensamiento de Heidegger está atravesado por las ideologías de la llamada “revolución conservadora”, deteniéndose especialmente en el influjo de la “Alemania secreta” del círculo de S. George. Martínez recorre diversos pasajes relativos al nacionalsocialismo en la obra de Heidegger y concluye que el apoyo a dicho movimiento contamina su obra hasta tal punto que recomienda a la izquierda buscar inspiración en otra parte.

José Ordóñez relaciona la ontología existencial de *Ser y tiempo* con algunos conceptos básicos de la teoría sobre el populismo desarrollada por Ernesto Laclau en *La*

razón populista, centrándose sobre todo en la aperturidad existencial heideggeriana y en el concepto de democracia de Laclau.

Alejandro Escudero expone las aportaciones de Heidegger a una filosofía de la técnica y muestra, en primer lugar, la cercanía de este autor con el marxismo ecosocialista a partir de la noción de mercancía y la de *Bestand*; en segundo lugar, muestra una relación entre las teorías decrecionistas sobre el consumo y la referencia heideggeriana a la medida y a la contención de la voluntad depredadora del hombre; y por último, señala que Heidegger y la Deep Ecology tienen una comprensión similar de la tierra.

Rebeca Maldonado propone una reflexión sobre lo incondicionado partiendo de la falta de límite de la modernidad y dos de sus categorías propias: la vivencia, que imposibilita el pensar, y lo gigantesco. Si bien lo incondicionado lleva a un sobrepujamiento de la técnica y de la voluntad de poder ilimitadas, el artículo muestra también cómo aún queda abierta la posibilidad del anuncio de un nuevo despejamiento de la verdad en el entre (*Zwischen*).

El artículo de Quintana crea un diálogo entre el marxismo y la fenomenología a partir de los análisis de la ciencia y la técnica de ambas corrientes. El autor muestra que la crítica a la neutralidad de la técnica y a la concepción científica del mundo como algo calculable y dominable puede verse como un punto clave de confluencia entre ambas perspectivas.

Nicola Pairetti expone la reapropiación que hace Heidegger del humanismo, centrándose especialmente en el análisis de la relación con la técnica, contraponiendo las posturas heideggerianas a las de Marcuse y Comte y explorando las posibilidades de la serenidad.

El artículo de Mario Sandoval interpreta el nihilismo de la época contemporánea como desarraigo y recurre a Heidegger para presentarlo como destino del ser, contraponiendo el diagnóstico heideggeriano con el de Nietzsche. Asimismo, muestra a la obligatoriedad del rendimiento y la unidimensionalidad como rasgos del nihilismo.

El artículo de Vanesa Gourhand parte del olvido del ser y de la instancia del preguntar, indagando sobre el sentido de este último. La autora propone el concepto de busca, entendida como una retrotracción desde aquello que es cuestionado y como una disposición a un pensar preparatorio. Asimismo, habla del llanto silencioso y ausente del mundo como respuesta a la degradación de la naturaleza por la técnica.

Rafael Moreno señala que el peligro abierto por la esencia de la técnica moderna puede interpretarse como un vínculo que posibilita la otredad. A partir de esta idea, desarrolla la pregunta por lo ético en Heidegger y concluye que, si bien este pensador no hace un aporte a la ética como disciplina, sí delimita el ámbito mismo desde el que se ha hecho posible hablar de la ética, viéndola como lo por venir desde lo inicial. Más allá de esto, el artículo muestra cómo el camino de la meditación y la serenidad se relaciona también con el habitar y, por ello, con la ética.

Ubicándose en el contexto de los tratados de la historia del ser de los años 1936-1942 y los *Cuadernos negros*, el artículo de Sandra Montes se pregunta por la pertinencia de la hermenéutica retomada desde la fenomenología. La autora profundiza en la disposición afectiva y la tonalización de la diferencia del ser, mostrando que la meditación histórica de Heidegger se despliega como despedida, experiencia y separación.

El artículo de Nacho Escutia se remite a la conferencia de Heidegger “Tiempo y ser” como fuente central y analiza la circularidad del pensamiento heideggeriano siguiendo el hilo conductor del problema de la reflexividad del ser. Con ello, el autor

deja ver a la pregunta por el ser como un giro de la historia de la filosofía que responde a la destinación del ser que rige en ella.

David Peidro indaga en la naturaleza de la escritura a partir de la lectura de los “Cuadernos negros”. La temporalidad de la escritura y su aplazamiento se va hilando con conceptos como *Not*, *Umkehrung* o *Ereignis*.

Jonas Holst recupera el concepto de lo tectónico y lo remite a su raíz griega, mostrando que tiene una estrecha relación con el artefacto y su construcción. A partir de esto, se relaciona la idea de artefacto con la arquitectura y la noción de habitar heideggeriana para mostrar el estatuto de la arquitectura como una más entre las bellas artes.

Por último, el artículo de Ángela Sierra parte de un diálogo con Heidegger en torno a la relación del arte, el espacio y el poder y señala que el conflicto es una actividad cooperativa que encuentra un lugar de manifestación en el discurso artístico. Sierra extrae de ello la conclusión de que el arte activista puede tener un papel político como forma de participación y de uso del espacio público.

Referencia

- Bloch, E. (1992). *Erbschaft dieser Zeit*. Surhkamp.
- Chinghel, M. (2020). *Kabale. Hebräischer Humanismus im Lichte von Heideggers Denken*, Klostermann.
- Di Cesare, D. (2017). *Heidegger y los judíos*. Gedisa.
- Fédier, F. (1988). *Heidegger. Anatomie d'un scandale*. Robert Laffont.
- Féhér, I. M. (2020). “Hermeneutische Notizen zu Martin Heideggers Schwarze Hefte und zum Neudenken seines Denkwegs”, H. Zaborowski y A. Denker (eds.). *Heidegger-Jahrbuch*, vol. 12, Alber, pp. 63-98.
- Franck, D. (2017). *Le nom et la chose. Langue et vérité chez Heidegger*, Vrin.
- Held, K. (2016). “Heidegger und das Politische”, W. Homolka y A. Heidegger (Eds.). *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*, Herder.
- Held, K. (2017). *Zeitgemäße Betrachtungen*, Klostermann.
- Kellerer, S. (2018). Replik auf den FAZ-Artikel "Den Völkermördern entgegengearbeitet?" Academia.edu. Recuperado el 1 de febrero de 2021 de https://www.academia.edu/37587810/Replik_auf_den_FAZ_Artikel_Den_Voelkermoerdern_entgegengearbeitet
- Nassirin, K. (15.07.18). *Den Völkermördern entgegengearbeitet? Frankfurter Allgemeine Zeitung*. <https://www.faz.net/aktuell/karriere-hochschule/martin-heidegger-den-voelkermoerdern-entgegengearbeitet-15683051-p5.html>
- Nassirin, K. (2019). “Sein und Zeit und die exegetische Ergriffenheit Eine Rezension des Sammelbandes „Sein und Zeit' neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk“”, FORVM.
- Reich, W. (2014). *Psicología de masas del fascismo*. DDT BANAKETAK
- Sloterdijk, P. (2016). “Imprigionato nei Quaderni neri”, D. Di Cesare (Ed.). *I «Quaderni neri» di Heidegger*, Mimesis.
- Sloterdijk, P. (2015). *La politique de Heidegger: reporter la fin de l'Histoire*, «La règle du jeu» (Heidegger et «les juifs»), 58/59, pp. 677-721
- Sommer, Ch. (2017) *Mythologie de l'Evenement. Heidegger avec Hölderlin*, PUF.
- Trawny, P. (2015). *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Herder.

- Von Hermann, F. (2016). The Role of Martin Heidegger's Notebooks within the Context of his Oeuvre en I. Farin y J. Malpas (Eds.), *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931–1941*(pp.89-94). MIT Press.
- Van Kerckhoven, G. (2018). *Heidegger und Husserl: die gerechte Distanz, Heidegger Studies*, vol. 34, pp. 115-119.
- Vetter, H. (2018). Stellungnahme des Vorsitzenden der Martin-Heidegger-Gesellschaft. Página web de la Martin-Heidegger-Gesellschaft. Recuperado el 1 de febrero de 2021 de <https://www.heidegger-gesellschaft.de/stellungnahme-des-vorsitzenden-der-martin-heidegger-gesellschaft/4/>
- Žižek, S. (2017). The Persistence of Ontological Difference en A. J. Mitchell y P. Trawny (Eds.), *Heidegger's Black Notebooks. Responses to Anti-semitism*. Colombia University Press.

Artículos

Desde el frente invisible, Heidegger y la experiencia del nacionalsocialismo en *Cuadernos negros*

Emiliano Castro Sánchez*

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Recibido: 04/11/2020

Aceptado: 04/12/2020

Resumen: El presente artículo busca reconstruir la experiencia que hizo Heidegger del nacionalsocialismo entre 1932 y 1934, a partir de las entradas de R II y R III de *Cuadernos Negros*. Pretendo mostrar cómo Heidegger, al principio, se entusiasma con el movimiento, al punto de buscar participar y amoldarse a él; dejando incluso conceptos de la propaganda colarse a su pensamiento. Pero pronto pasa a la crítica y a la ruptura, dedicándose a intentar comprender la verdadera naturaleza del movimiento y a cuestionar su rol en él. Además, pretendo mostrar cómo del fracaso de su acercamiento al nacionalsocialismo dará forma a su itinerario de pensar de la historia del ser. Finalmente sostengo que conceptos de su crítica al nacionalsocialismo se convierten en ejes de su crítica a la modernidad de las décadas posteriores.

Palabras clave: Nacionalsocialismo, modernidad, universidad, *Cuadernos Negros*, organización.

From the invisible front: Heidegger's experience of National Socialism in *Black Notebooks*

Abstract: The present article seeks to reconstruct Heidegger's experience of National Socialism between 1932 and 1934 in the light of R II and RIII entrances of the *Black Notebooks*. I hope to show how Heidegger starts by seeing the movement with enthusiasm, to the point of trying to participate and molding to it, even letting concepts of Nazi propaganda to leak to his thought. But soon this turns into critiques and an eventual falling with the movement. From then, Heidegger focused on trying to understand the nature of the movement and questioning his role in it. I also want to show how Heidegger gave shape to his later dive on the history of being from his failed intervention in the movement. Finally, I hold that concepts from his critical analysis of the Nazi movement become key lines of his critique on modernity of the subsequent decades.

Keywords: National Socialism, modernity, university, *Black Notebooks*, organization.

Sumario: 1. Introducción, 2. ¿Qué son los *Cuadernos Negros*?, 3. Un vistazo a Reflexiones II, 4. "El mundo está en proceso de remodelación" los primeros acercamientos de Heidegger al nacionalsocialismo, 5. Reflexiones III y la experiencia del rectorado, 6. El nacionalsocialismo como experiencia de la modernidad, 7. Referencias.

* emilianocastro@protonmail.com

1. Introducción

En el presente trabajo intentaré mostrar el desarrollo de la relación entre Heidegger y el movimiento nacionalsocialista, a la luz de las entradas de Reflexiones II y Reflexiones III de *Cuadernos Negros*. Pretendo mostrar cómo Heidegger, en un momento, adopta la táctica de “amoldarse” al movimiento, llegando incluso a introducir conceptos de la propaganda nazi a su pensamiento. Pero también cómo pasa a la crítica del movimiento, así como a la autocrítica de su actitud hacia él. Finalmente, veremos cómo muchos temas de la experiencia heideggeriana del movimiento nacionalsocialista reaparecen como ejes de su crítica a la modernidad en textos posteriores. Llevándonos a pensar que, en cierta forma, Heidegger experimentó la modernidad a través de su versión nacionalsocialista.

Vale aclarar, antes de empezar, que el fin del presente trabajo no es ni defender ni condenar a Heidegger. Dejo eso a sus herederos o a quien tenga querellas con su persona¹. Me interesa, más bien, intentar comprender la experiencia pensante que hizo Heidegger del nacionalsocialismo. Esto con el fin de entender mejor las posibles consecuencias políticas de planteamientos ontológicos como los suyos, así como entender la naturaleza de movimientos como ese que él experimentó en Alemania entre 32 y 34; pues, desgraciadamente, parecen ya no ser cosa del pasado.

Finalmente, también me gustaría mencionar que el presente trabajo se hizo en el marco del proyecto PAPIIT IN 406420 Crisis del habitar El habitar originario y su relación con la tierra de la Universidad Nacional Autónoma de México. Con todo esto dicho, permítaseme empezar con algunas generalidades.

2. ¿Qué son los *Cuadernos Negros*?

Los *Cuadernos Negros* son un conjunto de obras fragmentarias que van del tomo 94 al 102 de las obras completas. No son fragmentos de una obra inconclusa, son obras preparadas para ser publicadas de forma fragmentaria. Además, mientras que en los tratados de la historia del ser, por ejemplo, los fragmentos están ordenados de forma temática, en *Cuadernos* simplemente se numeran las entradas y se acomodan cronológicamente según las libretas en que se encuentran. Cada libreta abarca un lapso de alrededor de un año².

En general, se pueden distinguir las entradas de *Cuadernos* en dos tipos:

- a) *Intentos y experimentos*: aquí Heidegger experimenta con conceptos y lecturas. Mucho de esto reaparecerá en su obra posterior.
- b) *Diario filosófico*: en estas entradas Heidegger intenta responder desde su posición filosófica a acontecimientos del momento. Esporádicamente, encontramos en ellas fechas, incidentes o personajes del momento.

Cuadernos, con su naturaleza fragmentaria, experimental y reactiva, nos ofrece un vistazo a la tramoya de la obra de Heidegger, lo que hasta ahora había estado por detrás de la obra conocida. Por ello, a partir de ahora, se nos plantea la tarea no sólo de interpretar *Cuadernos Negros*, sino de volver a entender la obra de Heidegger a la luz de ellos.

3. Un vistazo a Reflexiones II

Reflexiones II es la primera libreta que compone *Cuadernos Negros*. Abarca desde octubre de 1931 hasta finales del otoño de 1932, aunque más de la mitad de las entradas se escribieron durante el otoño de 1932. Es contemporánea de los artículos de *Hitos* “¿Qué es metafísica?” y “De la esencia de la verdad”. Justo el curso “De la esencia de la verdad” fue dictado por Heidegger en invierno de 1931-32. También dictó “El comienzo de la filosofía occidental (Anaximandro y Parménides)”³ en el semestre de verano de 1932.

Uno de los temas más relevantes de R II es la crítica a *Ser y Tiempo* y su recepción; en doce apartados se aborda esta cuestión. Desde R II (2015) Heidegger ve sus trabajos anteriores como extraños, como caminos fuera de servicio, ya con la hierba crecida, pero que todavía llevan al ser-ahí (§ 49). Desde ahí, más que simplemente refutar *Ser y tiempo*, hay que eclipsarla (§ 103) y seguir en el camino de la experiencia de la pregunta por el ser (§ 53 y 183). Encontramos, pues, en R II uno de los temas típicos del llamado “segundo Heidegger”: criticar y repensar *Ser y tiempo*.

En R II también encontramos una serie de experimentos que dieron forma a la obra posterior. El más sobresaliente lo podemos encontrar en el fragmento 132. En este fragmento nos encontramos uno de los primeros esbozos de la historia del ser, algo distinto a los de su obra posterior.

Con el naciente pensar de la historia del ser, nos encontramos también las primeras meditaciones en torno al comienzo. Tanto el primer comienzo griego como el otro comienzo⁴. A partir de aquí, Heidegger adoptará lo que, según Teresa Oñate, es su salida frente al sombrío diagnóstico de la modernidad; el regreso a los griegos como trampolín para otro comienzo.

Otro gran tema de la obra posterior que encontramos en R II es la confrontación con la ciencia y la técnica. La crisis de la ciencia actual, piensa Heidegger, radica en que surge desde la técnica moderna, la relación con lo ente desde la fría objetividad (§ 105.). La lógica de los hombres que, sin saber nada del crecimiento, creen que pueden forzar todo al uso doméstico (§ 75). La técnica moderna es un modo de ir a lo ente que busca volver todo accesible para que podamos apropiarnos de lo que nos plazca (§ 185 y 231).

Frente a esta tendencia de la técnica moderna, Heidegger nos va a dar una sentencia que será su estandarte para hacer frente a la técnica, la modernidad y su mundo: “Se ha acabado eso de ir corriendo de un lado al otro. Estamos hastiados del progreso. Queremos detenernos. ¡Alto! Y aquí, el límite original de la historia no es el eterno supratemporal vacío, sino la constancia del arraigamiento” (§ 108). Desde aquí podemos empezar a entender las filiaciones heideggerianas en la política.

Algunas de las nociones endémicas de R II más interesantes son los nuevos intentos de pensar en dirección al ser y al ocultamiento. ¿Cómo pensar al ser sin volverlo objeto? El ser es lo inconceptuable (§ 81). Heidegger presenta dos intentos de decir el ser de forma no objetiva. Intenta, primero, revertir el desplazamiento de la forma sustantiva, de sujeto, volviendo a la forma verbal “es” (§ 207 y 216). El otro intento lleva al extremo la idea del ser como lo inconceptuable e intenta referirlo o al menos señalarlo con un completo neologismo, con una nueva notación: \mathbb{H} (§ 36 y 45).

Otro concepto nuevo de R II es el de “acontecimiento universal” o “weltereignis”. Este concepto puede interpretarse de dos formas no necesariamente excluyentes. Podemos entenderlo como un acontecimiento mundial como acontecimiento que hace mundo. También podemos entenderlo como un cierto acontecimiento que es accesible para todo el mundo. Si leemos estas dos interpretaciones juntas podemos entender

“weltereignis” como el acontecimiento desde el que los distintos mundos fundan mundo (§ 223 y 226).

Ya con este sucinto recorrido por R II, podemos entrar de lleno a la cuestión de las conexiones con el nacionalsocialismo.

4. “El mundo está en proceso de remodelación” los primeros acercamientos de Heidegger al nacionalsocialismo

Aunque desde los primeros fragmentos de R II encontramos conceptos como *Führer* (§ 39) o “pueblo sin espacio” (*Volk ohne Raum*)⁵ (§ 45), típicos de la propaganda nazi, éstos no son exclusivos del nacionalsocialismo y reflejan más el ambiente de los últimos meses de la República de Weimar⁶. No será hasta los párrafos § 70 a 73 donde la referencia ya queda del todo clara. Éstos deben ser de algún momento a finales de septiembre o inicios de 32.

4.1 El contexto

Llama la atención que, en la famosa entrevista con Spiegel, Heidegger precisa que en dicho periodo, el semestre de invierno, estuvo de vacaciones en su cabaña. Además, a pesar del avance del nacionalsocialismo en Alemania, en la región de Heidegger, Baden-Württemberg, el partido nazi no figuró en las boletas hasta 1932. De hecho, en esta región, los nazis encontraron tremendos contratiempos. El 15 de mayo de 1926, por ejemplo, en un enfrentamiento en el puente Friedrich-Ebert-Brücke, de Heilbron, las SA recibieron una golpiza de parte de organizaciones antifascistas cuando intentaban marchar hacia un discurso de Hitler Cabe mencionas además el famoso sabotaje a la transmisión televisiva de Hitler en Stuttgart.

Será hasta su gira de 1932 en que Hitler se encuentra con públicos de decenas de miles para sus discursos en Baden-Württemberg. El 29 de julio de 1932 esta gira llegó al Möslestadion (estadio de fútbol) de Freiburg. A ese evento asistió la familia de Heidegger. Según comenta Hermann Heidegger en una entrevista con Zeit, en ese día de julio, su madre Elfride Petri lo llevó a él y su hermano al evento; mientras que su padre, Martin Heidegger, decidió no asistir.

Si su región no era un bastión nazi y cuando el movimiento empezó a despuntar él se encontraba de vacaciones lejos del epicentro del movimiento, ¿qué alimentó la curiosidad de Heidegger por el “movimiento de la juventud” durante el semestre de invierno?

En la ya mencionada entrevista con Zeit, Hermann Heidegger comenta que los acercamientos de su familia al nacionalsocialismo no empezaron con su padre. Tanto su esposa como su cuñada y después incluso los hijos de Martin Heidegger se acercaron desde 32, y tal vez antes, al movimiento. Según Hermann reporta, su padre Martin fue el más aprensivo de la familia ante el nacionalsocialismo (Radisch, 2014). Si tenemos en cuenta esta relación entre la familia de Heidegger y el nacionalsocialismo podemos entender mejor quién motivó a Heidegger a pensar el “movimiento de la juventud” durante sus vacaciones. Ahora con este contexto, podemos entrar de lleno a los párrafos.

4.2 La remodelación del mundo

A partir de § 70 Heidegger vuelve varias veces sobre una frase con la que podemos englobar su percepción del movimiento en 1932: “el mundo está en proceso de

remodelación” (*Welts ist im Umbau*). Pensemos esta frase a la luz del concepto de “weltereignis” o “acontecimiento de mundo”. Transformar el mundo es que de nuevo acaezca el ser en el ser-ahí, transformar el lenguaje desde la obra poética. Ahora, ¿es el nacionalsocialismo “weltereignis”? Aquí la cuestión está en cómo interpretar “*Umbau*”. Puede interpretarse “remodelación” como una total transformación o un simple acondicionamiento. Parece que ésta es la pregunta que Heidegger deja sobre la mesa, ¿cuál es el alcance de la remodelación del mundo propuesta por el nacionalsocialismo? Encontramos en los primeros abordajes del movimiento una actitud de esperanza frente al proceso de transformación del nacionalsocialismo pero, a la vez, dudas sobre lo que está aconteciendo a nivel fundamental.

4.3 *El movimiento de la juventud*

En las siguientes apariciones de la referencia a la remodelación del mundo (2015, R II, § 107 y 159) Heidegger lo nombra “el movimiento de la juventud”. Para Heidegger, el motor del movimiento es la voluntad política de la juventud. Esta voluntad se expresa en el rechazo a la filosofía y la ciencia de su tiempo (§ 140); así como una búsqueda de volver a tener suelo (§ 153). Pero este estímulo de los jóvenes, y de algunos insólitos ancianos con espíritu joven, enfrenta el riesgo de que su potencial creador sea sometido y trivializado por las fuerzas del presente. Existe el riesgo de absolutizar la política a través del mundillo empequeñecido del partido, volviendo a la juventud inofensiva en cursos de formación política; o de que se cristianice el movimiento (§ 153 y 159).

En algo tiene razón, el grupo demográfico que impulsó el desarrollo del nacionalsocialismo hasta la conquista del poder en 33 fue el de los hombres jóvenes (Gallately, 2018, p. 31). En estos pasajes vemos una vez más la ambigüedad de Heidegger sobre el carácter de la remodelación del mundo del nacionalsocialismo. Hay en él una mezcla de esperanza en la posibilidad de que sea la seña de una transformación profunda del mundo, un “weltereignis”. Pero, a la vez, hay una sospecha de que la agitación de la juventud terminará siendo canalizada por el partido o, en general, por la lógica de los viejos y vuelta una inofensiva revoltura de lo mismo. Esta ambigüedad sobre el carácter auténticamente transformador del movimiento nazi acompaña a Heidegger hasta la época del rectorado, como veremos adelante. Entre una nueva revoltura de lo mismo o una profunda refundación del ser, del hombre y su relación con la naturaleza; así percibe Heidegger al nacionalsocialismo en las vísperas de la conquista del poder.

5. Reflexiones III y la experiencia del rectorado

R III abarca desde los primeros días de 1933 a finales de 1934. En esta libreta las entradas del tipo “diario filosófico” son predominantes. Básicamente, es el diario filosófico de la época del rectorado de Heidegger. En ella podemos encontrar su reacción e impresiones en su época de mayor acercamiento al movimiento. Lo vemos pasar del encanto a la decepción en un convulsivo año, uno mediado por las crudas experiencias del rectorado. Por su naturaleza, R III debe leerse en forma cronológica. Para ello, propongo la siguiente división:

- a) Del regreso de vacaciones al inicio del rectorado: De finales del otoño de 1932 al nombramiento como rector. Abarca los parágrafos 1 a 6.
- b) El inicio del rectorado: Del nombramiento como rector al semestre de verano (abril) de 1933. Abarca los parágrafos 7 a 32.

- c) Las primeras críticas: Del semestre de verano (abril) a diciembre de 1933. Abarca los párrafos 33 a 67.
- d) Las críticas al nacionalsocialismo y su rol en la universidad: De diciembre de 1933 a enero-febrero de 1934. Abarca los párrafos 68 a 97.
- e) La ruptura y el fin del rectorado De febrero a finales de abril de 1934. Abarca los párrafos 98 a 113.
- f) La salida del rectorado, las (auto)críticas y la búsqueda del dios a través de las obras Del semestre de Verano a finales de 1934. Abarca de 114 a 219.

5.1 “El destino de la grandeza alemana”: del regreso de vacaciones al inicio del rectorado

En los primeros párrafos nos encontramos a Heidegger entusiasmado con el movimiento. Una voluntad popular despierta (2015, R III, § 1), piensa él, y la filosofía alemana (§ 3) debe estar resuelta a introducir el preguntar en su originariedad para que la misión del pueblo alemán se reenlace con su comienzo (§ 2). Heidegger teme que la filosofía actual no esté a la altura de semejante intervención política ni de hacer una nueva ciencia, y sólo pueda perderse en el parloteo de la “ciencia política” (*Politischer Wissenschaft*) (§ 4). Esta preocupación por la incapacidad de la filosofía de estar a la altura del despertar del pueblo lo lleva a buscar un rol más activo en el movimiento a través de la universidad.

5.2 “En contra de mi voz interior”: el inicio del rectorado

“Habiéndose me apremiado a que asuma el rectorado, estoy actuando por vez primera en contra de mi voz interior”. Así vive Heidegger la asunción del rectorado el 27 de abril de 1933. Continúa diciendo: “[...] construir a partir de lo que hay-suponiendo que eso aún sea posible- faltan hombres” (§ 8). “La nueva universidad sólo vendrá si nos sacrificamos para ella” (§ 12). “Con una voluntad amplia, hay que estar dispuestos a fracasar con el ajetreo cotidiano [*alltäglichen Getriebe*]”⁷ (§ 17). Heidegger pensó, pues, que sólo asumiendo el riesgo del fracaso, se podía dar el encuentro con los solitarios (§ 14), los que están a la altura de la tarea de volver al comienzo y así fue que decidió asumir el rectorado, contra su voz interior.

“Lo arduo y fatídico de nuestro trabajo para la universidad es que, la mayoría de las veces, debemos actuar mediante ‘discursos’” (§ 7). Una vez decidido a correr el riesgo, Heidegger se introduce al movimiento nacionalsocialista a través de la universidad. A partir de aquí, la universidad será el campo de encuentro de Heidegger con la realidad del movimiento. Su objetivo es destruir la vieja universidad y construir un nuevo estatuto universitario, una nueva guía política y espiritual para el pueblo (§ 30). La comunidad de la nueva universidad debe devenir creadora de sí misma (autonomía) pero, a la vez, creadora de la existencia del pueblo (§ 18). Pero esto sólo lo logrará obrando desde lo venidero, resistiendo la extrañeza del futuro (§ 27).

Pero, como ya dije, esta entrada implica sacrificios. “Imparables en el duro objetivo flexibles y alternantes con las vías y las armas, capaces de amoldarnos a ellas y de alternarlas” (§ 11). *Amoldarse* (*Geschmeidiger*) es el eje de su estrategia de intervención en este momento.

“[E]l Führer ha despertado una nueva realidad que da a nuestro pensamiento el cauce y la fuerza de choque correctos” (§ 10). El amoldarse no se limita a restringirse a las formas de la universidad, sino dejar que la realidad que ha despertado el *Führer* dé

cauce a nuestro pensar. Heidegger amoldará su pensamiento en este momento dejando que algunos conceptos de la propaganda nazi se cuelen en su discurso:

1. *La comunidad del pueblo* (§ 23) (*Volksgemeinschaft* o *Gemeinschaft des Volkes*): la idea de una nueva sociedad alemana sin clases sociales ni ideologías, sino unida por la raza y la jerarquía del Estado.
2. *Meta-política (Meta-politik)* (§ 29 y 32): es la idea de que, para conquistar el poder político, antes deben difundirse los valores e ideales en la mentalidad colectiva. Esta idea es muy antigua y tiene muchas acepciones. En el contexto del fascismo suele entenderse de la mano de la idea de que el movimiento no es ni de izquierda ni de derecha y, en cambio, se basa en valores e ideales nacionales. Heidegger piensa que la filosofía debe ser llevada a su fin y devenir metapolítica (§ 29): construyendo *junto* a la política los fundamentos de ésta. Curiosamente, este concepto ha ganado popularidad en la llamada “alt-right” o “nueva derecha” contemporánea, tal vez más que en la época de Heidegger.
3. *Ser el poder*: “Ninguna evasión, ningún agotamiento, siempre ataque. ¡No tener poderes plenos, sino *ser* el poder!” (§ 31). El poder es uno de los tres pilares de la autoridad nazi, junto con la popularidad y la tradición (Hitler, 2012, p. 323). Más adelante veremos que Heidegger mismo señala que el nacionalsocialismo es una política de la acción. Llama la atención ver al propio Heidegger embebido por el mismo poder que después criticará.

Pero, por más amoldamiento que se señale, desde el principio saltan las diferencias entre los ideales de Heidegger y el programa nazi. Para Heidegger, la misión (*der Auftrag*) del pueblo no es algo ya escrito. La misión del pueblo está a decisión en encontrar una nueva esencia de la verdad (Heidegger, 2015, R III, § 19, 21 y 24). “No podemos ni queremos calcular el futuro” (§ 15), debemos crear nuestra futuridad, nuestra temporalidad. Esto se traduce en la actitud heideggeriana hacia la dirección del movimiento: “Que no haya programas, que no haya sistemas ni ninguna teoría, y sobre todo que no haya ningún vano ‘organizar’. Sino obrar lo real” (§ 13). No podemos programar una revolución, sino sólo estar dispuestos a ella (§ 16).

Estas diferencias las remata con este sombrío diagnóstico: “El *nacionalsocialismo* sólo será un auténtico poder de gestación si, tras todo lo que hace y dice, todavía tiene algo que silenciar. Obrando desde un fuerte trasfondo solapado que habrá de repercutir en el futuro. Pero si lo presente fuera lo que se ha alcanzado y lo que se quiere, entonces ya sólo restaría el horror ante la decadencia” (§ 25). La mayor preocupación de Heidegger es que el movimiento, como en aquel momento se presentaba, fuera ya el fin de la “remodelación del mundo” sin una transformación profunda ni una conexión con el fundamento oculto. Si es así, sólo resta el horror ante la decadencia.

5.3 “¿Marchitará con el invierno la flor del movimiento?” Las primeras críticas

Los primeros meses de realidad de la revolución nacionalsocialista fueron sobremodera convulsivos. Mientras que la naturaleza violenta y autoritaria del nuevo régimen se hacía patente, también se anotaba puntos trayendo las tan añoradas paz y estabilidad perdidas desde 29. En cuanto a Heidegger, la luna de miel con el movimiento de la juventud duró poco y pronto comenzaron las diferencias con el gobierno y las organizaciones del partido. Tan convulsivo fue este periodo que Heidegger alcanzó a hacer poco más de 30 entradas a *Cuadernos* en un lapso de 8 meses. En ellas vemos sus

primeras críticas al movimiento, teñidas de decepción, pero también con un toque de esperanza en la posibilidad de dar un cambio.

“La universidad está muerta. ¡Viva la futura escuela superior de la educación de los alemanes para el saber!” (§ 57). Desde “¿Qué es metafísica?” y el discurso del rectorado, era clara la actitud de Heidegger frente a la universidad, pero la realidad de la misma trajo tragos amargos. “Después de ver lo que el estudiantado puede ofrecer ahora, al comienzo del semestre de verano, hay que concluir que fracasa en toda línea: no sólo a la hora de construir algo nuevo, sino ya con la revolución *dentro* de las escuelas superiores” (§ 33). Una de las primeras decepciones de Heidegger es que el estudiante de la universidad no es ese joven que idealizaba como motor de la remodelación del mundo.

Pero, el desencanto con el movimiento no se quedó entre los muros de la universidad. No sólo no encontró a “la juventud” entre el estudiantado, sino que encontró masas malcriadas y ensoberbecidas, convertidas en combatientes del partido (§ 39) al frente del movimiento. Encontró un discurso socialista que amenazaba con nivelar y rebajar todo al nivel de estos “combatientes del partido” (§ 53). Y a estos combatientes moviéndose con una máxima: *¡Organización!*

Heidegger reconoce en estos primeros meses del tercer Reich un deseo de organizarlo todo. La organización puede ser vista como una institución técnica externa. Ella puede despertar y desencadenar, pero también puede reprimir y paralizar (§ 50). Abundan los “éxitos” y “cifras” pero no debemos evaluar el movimiento en función del presente (§ 36 y 42). En el contexto del decreto de Hitler que dio la revolución por terminada, vemos a Heidegger desencantado con la actitud triunfalista que ve el presente como lo que se esperaba alcanzar.

A pesar de todos estos problemas, Heidegger hace un último llamado a la confianza, a permanecer en el movimiento con paciencia resuelta (§ 38 y 62). A pesar de toda la resistencia, Heidegger se cuestiona para qué seguir en un rincón apartado, para qué seguir dando conferencias aquí y allá que, al final, nadie va a entender. Pero, a la vez, se cuestiona: “¿Debe morir de hambre nuestro pueblo al cabo de pocos años por culpa de los lemas y los tópicos y las frases constantes?” (§ 46) “¿Se limitará la juventud a florecer una vez, como si fuera una planta, para que esa floración la destruya una helada nocturna?” (§ 56).

5.4 Contra la política de la acción: las críticas al nacionalsocialismo y su rol en la universidad

“La lucha por conquistar las escuelas superiores está llegando a su final [...] Sin darse cuenta uno cae en las cadenas del mundo que supuestamente está combatiendo” (§ 82). Para el final del año, Heidegger reconoce que sus esfuerzos por transformar la universidad han fracasado. Se ha dado cuenta que el papel del rector está lejos del *Führer* de la universidad que él añoraba ser.

No solamente la universidad era ya una institución en decadencia, sino que el impulso del nacionalsocialismo a organizar todo la ha convertido en el campo de batalla de sinnúmero de corporaciones, organismos y ministerio que, en la vía de los hechos, la dirigen.

Al final del día, la administración de la universidad está en manos de los ministerios. Ellos regulan y equilibran las tendencias dentro de la universidad. Y *el rector termina siendo un simple interventor* entre estos organismos. “Si el rector es nacionalsocialista o no, eso es una diferencia relativa, no absoluta. Incluso en caso que no lo sea los mencionados organismos trabajan más fácilmente, porque ya por pura

precaución, si no es que por miedo, se dice que sí a todo y se hace que se ejecute” (§ 68).

En la universidad ya no hay posibilidad de lograr la *autoafirmación*. Sólo hay interés en mantenerse en el mundillo científico dominante. Hay una aversión por lo espiritual que esta autoafirmación implica, sólo se quiere una ciencia politizada, una ciencia “próxima a la vida”. El nacionalsocialismo no es más que una nueva capa de pintura sobre las viejas instituciones con su vieja lógica.

Esta lógica quiere que sucedan demasiadas cosas, demasiado rápido. Se desperdigan en *acciones* momentáneas, exigiendo que algo suceda. Heidegger nota, a través de la universidad, que la lógica del régimen es la lógica de la acción, la lógica de hacer y hacer para obtener resultados. Como dirá después, el nihilismo de la época de la voluntad de voluntad no sólo se presenta como falta de metas sino, más aún, como una abundancia de metas, de constante actividad en búsqueda de resultados.

En fin, es hora de cancelar el simulacro de revolución en la universidad (§ 84). La universidad ha devenido un apéndice del Ministerio de Prensa, haciendo propaganda de cuántos trabajos se han creado o cuántos miembros de la SA comen en el comedor universitario (§ 87). Estudiantes y profesores se dedican, desde sus jurados, a intercambiar nombramientos o a culparse por falta de resultados (§ 94 y 96). El estudiante, que se siente cercano a los trabajadores por embriagarse con ellos en las cantinas, no es más que un burgués de la medianía (§ 83). No solamente domina la organización en la universidad, sino que se impone un ánimo que acusa todo esfuerzo intelectual no alineado al régimen de burgués y, en su búsqueda de una ciencia “cercana a la vida”, impone una condición de medianía, de alineación con los planteamientos de las corporaciones y sus “combatientes del partido”.

“¿Y si resultara que las imprecaciones contra el espíritu y el pensamiento [...] no fueran más que el miedo a la claridad de la precariedad existencial tan profundamente amplia, un aferrarse al mediocre sosiego de una mentalidad perniciosa que hace ruido?” (§ 89). La mediocridad se va elevando a criterio supremo y va abarcando todos los campos de la vida cotidiana (§ 92 y 95). Pero esta mediocridad no es una simple insuficiencia, es un intento de encubrir una precariedad, una indigencia. El autoenaltecimiento de lo alemán con sus corporaciones y organismos, el ruido de las cifras y los éxitos son un intento de acallar una falta más fundamental (§ 90). El régimen ataca la precariedad económica pero no quiere reconocer su suprema precariedad, esta precariedad descansa en su fundamento (§ 88).

En este régimen que organiza todo y en que la medianía alcanza el poder, el mayor riesgo es quedar atrapado en las cadenas de lo que se combate y que la auténtica precariedad quede encubierta. De la mano del desencanto con el régimen, Heidegger se empieza a cuestionar su papel en él.

El primer paso en esta tarea es intentar reconocer la naturaleza del nacionalsocialismo, para descubrir qué oculta entre tanta organización y tantos triunfos. A partir de este periodo encontraremos un esfuerzo de comprender el nacionalsocialismo y de este esfuerzo podemos extraer las siguientes características del movimiento:

1. La centralidad de la acción: “El nacionalsocialismo no se construyó como teoría, sino como acción” (§ 69). La teoría es algo secundario para el nacionalsocialismo, lo importante es hacer. La valía del movimiento debe probarse en acciones y resultados, no en argumentos. Lo importante es la praxis, pero praxis se entiende sólo como estallar y soltar golpes. Esta praxis deviene puro funcionamiento y organización.

2. El anti-intelectualismo: Si lo importante del movimiento es la acción, la teoría y todo lo espiritual deben ser un resquicio del viejo mundo, una práctica burguesa. Heidegger descubre que no hay lugar para el *nacionalsocialismo espiritual* que él intenta. Un nacionalsocialismo que no se construye desde la acción, sino desde la conexión con el acontecimiento del ser y la tradición. El nacionalsocialismo en la universidad no intenta espiritualizarse sino, en cambio, volver las ciencias políticas, volverlas cercanas a la vida, rebajarlas a la medianía. Se le reduce al mundo del *nacionalsocialismo vulgar* de los redactores de periódico y hacedores de cultura aprobados por el partido, donde la única teoría de la historia y el hombre se extrae de las páginas de *Mi lucha* (§ 72, 73, 80 y 81).

3. Triunfalismo: Para inicios de 34, el movimiento se ha posicionado como si ya hubiera alcanzado su objetivo. Esto es consecuencia de la política de la acción y los resultados. Al nacionalsocialismo ya no le interesa mantenerse en lucha, profundizando su revolución, ya sólo se autoafirma como el fin. Esta joven generación se ha autoendiosado con su fraseología vacía, dejando lo fundamental sin cuestionar.

4. Racismo: Este endiosamiento viene de la mano de un *biologismo turbio* que trata el *carácter* del pueblo para desarrollar un mundo espiritual e histórico como dado sólo por el hecho de tener cierta genética. Ésta es la ideología de la medianía del nacionalsocialismo vulgar, extraída de las páginas de *Mi lucha*. Desde los años 20, no era un secreto para nadie la naturaleza racista del movimiento. Lo que Heidegger logra reconocer es que este ideal racista sirve para crear la base ideológica de la medianía. “El pueblo alemán” se define no por una forma histórica de entrar en relación con el ser, y construir desde ahí su lugar en el mundo; sino por cierta “sangre”, cierta raza. “Raza: eso no representa más que una condición necesaria de la existencia histórica (que consiste a su vez en haber sido arrojado) entre otras [...] Lo que no es más que una condición se lo magnifica convirtiéndolo en lo incondicionado” (§ 195). El pueblo alemán no debe encontrar su destino desde la confrontación pensante, ya lo tiene dado por su raza y sólo debe conquistarlo por medio de la acción, su carácter ya está dado. En otros términos, la raza no es más que una construcción histórica, entre otras, del mundo ya significativo en el que nacemos. No puede ser lo fundamental. Esta elevación de la raza a lo incondicionado no es sino un antropologismo que, si algo delata es el desarraigo de aquellos que se la pasan hablando de raza y arraigo (§ 191 y 151). Si bien Heidegger es nacionalista, se opone rotundamente al racismo⁸.

5. La constante organización: Ya había reconocido Heidegger en el movimiento nacionalsocialista una compulsión por organizarlo todo. Pero ahora irá un paso más allá sosteniendo que esta tendencia es solamente una expresión de la lógica del viejo mundo. La revolución ha eliminado el viejo parlamento burgués pero lo ha reemplazado con *consejos* que juegan el mismo papel. En otros términos, así como los consejos no son más que un recalentado del parlamento; en lo fundamental, este nuevo mundo no es más que un recalentado del viejo, una remodelación superficial de la misma estructura, de la misma lógica (§ 93).

6. Masculinidad: “‘Federación masculina y ciencia’ una hoja de parra muy hábilmente apañada pero que, pese a todo, no cubre la desnudez”. La acción y la violencia del movimiento cristalizan como símbolos de masculinidad. Como si mentar lo masculino fuera mentar este viril hacer. Pero esta hoja de parra no logra cubrir que ni la naturaleza de esta acción ni de la masculinidad están cuestionadas (§ 172). Algo vislumbró Heidegger aquí sobre el valor de la masculinidad patriarcal

en el movimiento. De hecho, como ya dijimos, la principal base social del movimiento eran los hombres jóvenes.

5.4 El final de un fracaso y el regreso al frente invisible: la ruptura y el fin del rectorado

Para el semestre de invierno, las fricciones de Heidegger con los ministerios y las organizaciones estudiantiles estaban llegando a un punto de quiebre. La gota que derramó el vaso vino con el nombramiento que hizo Heidegger de nuevos decanos en las facultades de derecho, filosofía, ciencias y, el que fue el colmo, el destituido rector Von Möllendorf como decano de la Facultad de Medicina. Este movimiento no fue bien recibido ni por los ministerios ni las organizaciones estudiantiles. Se le exigió a Heidegger que inmediatamente nombrara a decanos afines al partido en Medicina y Derecho, a lo que él respondió con su carta de renuncia, que fue felizmente recibida por el ministerio; quien remató contestando que el motivo último era la incompatibilidad de su filosofía con las ideas nacionalsocialistas. Con este acto llegó a su fin la aventura de 10 meses de rectorado en medio de un terrible desencanto.

A pesar de que, después de la renuncia, Heidegger se niega a participar del protocolo normal de sucesión del rectorado, alejándose así lo más posible de la universidad, en el parágrafo 112 encontramos el borrador de un discurso de despedida fechado 28 de abril de 1934, a un año y un día de haber asumido la posición con el discurso de la “Autoafirmación...”. Heidegger empieza por negarse a hablar como colega (*kollegialen*) y, en cambio hablar como simple compañero (*kameradschaftliches*). Y se dirige a sus compañeros diciendo: “Ustedes están a punto de empezar un nuevo comienzo. Yo estoy al final de un *año de fracaso*” (§ 112). El fracaso está en que la fuerza de autoafirmación de la universidad se ha disipado. Con ello, la universidad ha perdido su posibilidad de influencia en el pueblo. Se ha limitado a suministrar a los estudiantes los conocimientos necesarios para su práctica profesional lo más rápido posible. Y lo peor es que el estudiantado “revolucionario”, con su organización, ve esto como un éxito. El conocimiento científico está fijado en la especialidad, el dominio y el rendimiento (§ 101). Y el modelo de organización es el del *soldado y el ingeniero* (§ 105).

Con esto, Heidegger da fin al rectorado con la máxima “¡Viva la mediocridad y el ruido!” (§ 113). Piensa que su intervención ha sido superflua y prematura (§ 101). Intentó que los gobernantes asumieran sus ideas como propias pero fue rechazado (§ 102).

Ante el fracaso del proyecto del rectorado, Heidegger se dedica a buscar un nuevo frente de intervención, a buscar *por sí mismo* en la esencia del pueblo (§ 100). “Permaneceremos en el frente invisible de la Alemania espiritual secreta” (§ 101). Para ello, se necesita una filosofía que (1) no se deje apremiar por lo actual, (2) que no tome la función de representar ciencia y cultura, (3) que oriente a la juventud sin dejarse llevar por ella, (4) que no nos convierta en funcionarios y que (5) no pierda la mediatez de la dirección espiritual (§ 106).

Para reconocer esta auténtica precariedad que se resiste a lo público, que se encubre en las cifras; en una palabra, para reencontrar el frente invisible: “Por una vez tenemos que habernos *marchado* del todo hacia lo comercial, hacia lo exclusivamente empresarial, para experimentar la remota soledad de la *obra* y para asumir del todo la contradictoriedad del ser y mantenernos en ella” (§ 111). Piensa Heidegger pues, que este fracaso en el rectorado era necesario para reconocer lo que el falso camino del nacionalsocialismo encubría: la suprema precariedad.

5.5 *Quién puede soportar la degradación de lo inicial sin rebajarse: La salida del rectorado, las (auto)críticas y la búsqueda del dios a través de la obra*

Después de su accidentada salida del rectorado, Heidegger intentó alejarse lo más posible de la universidad, reservándose a sus clases exclusivamente. Tras su renuncia, los ataques en la prensa contra su obra se hicieron frecuentes. En 1937 pudo constatar incluso la presencia de espías de los servicios de seguridad en los famosos cursos sobre Nietzsche. Sus alumnos distinguidos, Gadamer, Krüger y Bröcker, encontraron grandes dificultades para volverse profesores por su conexión con Heidegger. Se le negó también la invitación al Congreso Internacional de Filosofía en Praga (1935) y al Congreso sobre Descartes en París (1937). Finalmente, para 38 quedó prohibida toda mención de Heidegger o su obra y se paró la publicación de *Ser y Tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica*. Las conferencias “¿Qué es metafísica?” y “De la esencia de la verdad” tuvieron que distribuirse de forma clandestina sin título.

Tras este crudo desencanto, Heidegger intentará reposicionarse en el frente invisible y pensar de forma crítica su rol en el movimiento. “Una prueba: a ver quién puede soportar la incesante degradación de todo lo inicial y original sin rebajarse por su parte; a ver quién puede quedarse mirando al vaciamiento y superficialización de todo lo nuclear y denso sin convertirse en un maestro de la trivialidad” (§ 123). Esta cita resume la experiencia de Heidegger de este gran error.

“¿A qué conduce si como lo real ‘se’ considera sólo lo actual, y si todo lo que va contra lo actual ‘se’ lo hace pasar por reacción?” (§ 121). Está comenzando una nueva edad media (*Mittelalter*), una época de mediocridad (*Mittelmäßigkeit*) (§ 218, 167 y 196). En nombre del socialismo y la comunidad del pueblo se ha impuesto al “pueblo” como criterio de lo actual y, con ello, de lo real (§ 196, 193 y 173). Pero ¿dónde está el pueblo? (§ 209) Tenemos una *comunidad del pueblo* que no es más que concordia de mediocridad, que ha devenido masa (§ 153 y 177). Su anti-intelectualismo sólo busca degradar a los individuos al nivel de la masa, negarlos en favor de la totalidad. “Se dice que el nacionalsocialismo no se ha construido gracias a pensamientos sino gracias a la acción. Concedámoslo. ¿Se sigue de ahí entonces que el pensar resulte degradado y que se vuelva sospechoso?” (§ 190).

“Está despuntando una época en la que todos los poderes y los organismos, todas las tendencias y los criterios se están *fundiendo*” (§ 163). Con ello, el nacionalsocialismo no es más que un *principio de barbarie* de dicha cosmovisión, a la luz de su guerra contra el pensar, banalizando todo (§ 198, 206 y 212).

Pero ¿cómo romper con las cadenas de este movimiento? ¿Cómo formar el frente invisible? ¿Cómo formar el pensar sospechoso? En contraposición a la ciencia cercana a la vida, la filosofía debe ser inadecuada a su tiempo. Una filosofía lejana a lo actual, una que pueda esperar desde la gran soledad (§ 115, 127, 133, 157 y 160). Lo primero que esta filosofía debe hacer es, contra el ruido de la propaganda, guardar silencio cada vez más. Hay que prepararnos a resistir el vacío que se abre en lo inhóspito, en la precariedad, y lo insospechado (§ 150 y 159).

Cerrado el camino de la autoafirmación, Heidegger comienza a trazar el camino para las decisiones espirituales desde la soledad del pensar. Este camino es el de la confrontación con la historia del ser. Hay que recorrer el itinerario de confrontarnos con Heráclito, Kant, Hölderlin y Nietzsche, reposicionándolos como extraños y, desde el agradecimiento, transformar su extrañeza en poder. Hay que preguntarnos también por la posibilidad de una relación creativa con la técnica (la obra, la poesía). Y, desde esta nueva relación, construir un nuevo mundo europeo, el mundo de la tierra en cuanto tal.

Lo que está en juego en esta confrontación es la decisión por la diferencia de ser, la decisión por la historia de occidente (§ 140 y 166).

Vemos aquí a Heidegger trazando el itinerario que siguió, prácticamente al pie de la letra, en los años posteriores: Los cursos sobre Heráclito, Hölderlin y Nietzsche, las conferencias de “El origen de la obra de arte”, “La época de la imagen del mundo” y “Superación de la metafísica” y, sobre todo, los tratados de la historia del ser, *Aportes...*, *Meditación*, *Historia del ser* y *El evento*, publicados póstumamente.

Cierra Heidegger este nuevo itinerario reconociendo una nueva coordenada de su pensar: “Ahora se pone de manifiesto que ya desde hace tiempo y aún para mucho tiempo vivimos en la época de los dioses que se marchan. ¿Experimentaremos en esta despedida su paso, y de esta manera su cercanía nos conmueve y se nos escape?” (§ 132).

En pocas palabras, es de las cenizas del proyecto de autoafirmación de la universidad alemana de donde emergen los itinerarios del pensar sospechoso. O, como nosotros los conocemos, los itinerarios del pensar de la historia del ser.

6. El nacionalsocialismo como experiencia de la modernidad

Antes de terminar, quiero llamar la atención sobre cómo podemos encontrar la génesis de muchas de las líneas heideggerianas de crítica a la modernidad en su experiencia pensante del nacionalsocialismo. En otros términos, quiero mostrar que Heidegger experimentó la modernidad, en buena medida, como nacionalsocialismo y desde la universidad. Para ello intentaré conectar los conceptos clave de crítica a la modernidad de sus clásicos trabajos “La época de la imagen del mundo”, *Aportes a la filosofía* y “Superación de la metafísica” con algunos de los temas antes expuestos de la experiencia del nacionalsocialismo en la universidad de R II y R III.

Comenzando con “La época...”, Heidegger identifica cinco fenómenos esenciales de la modernidad: La ciencia, la técnica mecanizada, el arte devenido vivencia, la cultura devenida política cultural y la huída de los dioses.

Tanto el primero como el segundo fenómeno, profundamente relacionados, son abordados abundantemente en las críticas a la universidad de R III. El tercer fenómeno podemos comprenderlo más bien a la luz de “El origen de la obra de arte”, aunque ya en R III señalaba que el pueblo del nacionalsocialismo, el pueblo de la medianía, “[...] degrada ‘el arte’ al nivel de diversión popular [...]” (§ 202). El cuarto fenómeno lo reconoció también en la universidad donde los hacedores de cultura del nacionalsocialismo vulgar querían transformar toda ciencia en bien cultural utilizable (§ 67 y 81). Y, en cuanto al quinto fenómeno, señalamos ya arriba que es en el párrafo 132 donde encontraremos la primera mención al fenómeno de la huída de los dioses.

También, desde R II y R III, Heidegger reconocía que las ciencias naturales estaban ya completamente tecnificadas, habían devenido puro dominio de la naturaleza (§ 77 y 219) y el saber había devenido manejo de datos y números (§ 110).

La crítica a la ciencia tecnificada en “La época de la imagen del mundo” es la continuación de la crítica a la especialización de la ciencia que empieza desde “¿Qué es metafísica?” y se ve confrontada con la realidad en R III. Aunque la crítica a la ciencia no empieza en R III, fue en la experiencia pensante del rectorado donde Heidegger pudo experimentar la dinámica de la ciencia moderna y confrontarla con su programa filosófico; para, de esa experimentación, sacar la conclusión de la objetivación científica como formación de la cosmovisión que toma al mundo por imagen, por representación puesta enfrente del hombre para su dominio.

También podemos ver una conexión entre la experiencia pensante plasmada en R III y las líneas críticas a la modernidad en *Aportes a la filosofía, acerca del evento* y su primer ensamble, “Resonancia”, que está dedicado a la confrontación con la modernidad.

La resonancia es el reconocimiento de la indigencia en la época de la falta de indigencia, una resonancia por el ser en la época de su olvido, un intento de transformar ese olvido en recuerdo. El temple anímico de este ensamble es el espanto que puede entenderse como el contramovimiento del asombro (*Θαῦμα*) griego. Si éste es el encanto con que el ente es, aquél es el paso atrás ante el perderse en el ente y olvidar el ser (Heidegger, 2006, § 50). Ya hemos visto que, desde R III, Heidegger reconocía que la avidez de grandes metas y resultados, así como la mediocridad del movimiento nacionalsocialista no eran más que el esfuerzo por atajar toda precariedad superficial para, así, encubrir una precariedad fundamental. Ante esto, el pensar del frente invisible debe salir al encuentro de la suprema precariedad encubierta y, desde ella, motivar la auténtica indignación. (Heidegger, 2015, R III, § 82, 88 y 90) En una época en que se buscaba hacer que nada faltara, con el nuevo socialismo nacional y la comunidad del pueblo, sólo se encubría lo que supremamente faltaba: el arraigo con el núcleo de la verdad del ser y, con él, una morada para fundar y realizar el destino de un pueblo.

Este encubrimiento se opera a través de la relación de representación maquinadora con lo ente de la vivencia. La vivencia transforma todo lo misterioso en público y accesible. Opera a través del cálculo, la rapidez y la avidez por lo masivo y lo gigantesco. Para la vivencia nada es imposible. Todo lo ente es articulado como movilización total, todo está organizado y puesto al servicio de las masas (§51, 57, 70 y 74).

Ya había notado en R III que la característica del movimiento nacionalsocialista era la acción, la praxis, y que todo no hacer, todo esperar, toda teoría, era vista como un ir en contra del principio activo del movimiento y, con ello, como algo reaccionario (§ 69 y 133). Y que “[a]rrastrar todo a lo público anquilosa la existencia real” (§ 108). Señaló también la transformación de las masas en “el pueblo” del nacionalsocialismo (§ 39, 153 y 177), el poner todo en función de éste y de transformarlo en criterio (§ 92 y 193), en medianía (§ 82, 83 y 214). De ahí la ciencia cercana a la vida (§ 176).

Volviendo a “Resonancia”, dedica Heidegger el parágrafo 76 a una serie de proposiciones sobre la ciencia. Dichas proposiciones están en consonancia con lo dicho en “La época...” sobre la especialización y la lógica de la empresa que ya abordamos arriba. Sólo me parece relevante mencionar la proposición 20, en que se vuelve sobre el tema de la universidad. Se dice que la universidad como sitio de investigación y enseñanza científica del siglo XIX está viviendo un proceso de transformación en un establecimiento “más cercano a la realidad”. Toda la vieja “cultura” de la universidad (incluida la filosofía) va deviniendo simple decoración. No hay ya esencia (autoafirmación) universitaria porque la ciencia opera al servicio popular-político. En este nuevo establecimiento universitario toda filosofía que no sea simple erudición historiográfica, esto es, la filosofía como meditación pensante por el ser, no tiene lugar. La filosofía por venir deberá forjarse un nuevo lugar al margen de la institución universitaria (Heidegger, 2006, § 76). Esta proposición puede entenderse como la continuación de la crítica a la institución universitaria articulada en R III. Una búsqueda de un nuevo lugar para cavar la trinchera del frente invisible, una vez cerrado el campo universitario.

Para cerrar, abordemos las conexiones entre la experiencia plasmada en *Cuadernos* y el que es, a mi parecer, el más acabado y completo manifiesto de crítica a la modernidad de Heidegger: “Superación de la metafísica”. Pienso que las relaciones con

este texto son tan profundas que dan un nuevo alcance a mi tesis de que Heidegger experimentó la modernidad a través del nacionalsocialismo.

En “Superación...” encontramos una descripción de los signos del último estado del abandono del ser; una especie de reformulación de los antes mencionados fenómenos esenciales de la modernidad de “La época...”. Con estos puntos, Heidegger intenta caracterizar la modernidad nacida de la objetualidad de la representación.

“La voluntad de voluntad se impone como formas fundamentales de aparecer el cálculo y la organización de todo, pero sólo para asegurarse a sí misma, de tal forma que pueda seguir de modo incondicionado” (Heidegger, 1994, p. 74). La metafísica da a la organización planetaria un armazón (*Gerüst*). Ya hemos dicho bastante sobre la tendencia calculadora de la ciencia tecnificada y la máxima de organizarlo todo, tan patente en el movimiento nacionalsocialista. Pero a esto hay que agregar el carácter de armazón para la organización planetaria de la metafísica. La metafísica consumada se dedica ya solamente a organizarlo todo, asegurándolo como inventario (*Bestandsicherung*) (p. 78). El ordenamiento y aseguramiento de todo lo ente en este gran armazón de la técnica (como metafísica consumada) lleva a dividir el gran inventario en pequeños sectores de un orden único. Y cada uno de estos sectores requiere un dirigente (*Führer*). Estos dirigentes no son más que vigilantes de su sector del ente, responsables sólo de asegurar la calculabilidad de éste (p. 79 y 84).

Me parece que en este punto encontramos una interesante conexión con R III. Recordemos que ya Heidegger ha reconocido un sector de lo ente en que todo está organizado en tendencias, coordinadas por un interventor que no hace más que vigilarlo: la universidad nacionalsocialista. En el párrafo 68 de R III encontramos un listado de las tendencias que dominan la universidad; y la conciencia de que el único rol que le queda al rector es el de ser interventor entre tendencias. El *Führer* de la universidad no tiene ninguna capacidad real de acción, no importa si es nacionalsocialista o no, porque la estructura ya es nacionalsocialista y no se puede operar en otro sentido. Creo que Heidegger reconoce el dirigismo (*Führung*) porque él mismo fue un *Führer* de un sector ya completamente organizado, inventariado, institucionalizado y asegurado, en que no quedaba ya ninguna posibilidad de que pasara algo diferente. La crítica al dirigente en “Superación...” es también el reconocimiento de la impotencia que él tuvo como dirigente de la universidad. Además, podemos ver cómo es la universidad el primer armazón de completa organización técnica que reconoce Heidegger; o, en palabras de “La pregunta por la técnica”, la primera estructura de emplazamiento (*Ge-stell*) (p. 21). Esta conexión, nos da una perspectiva mucho más personal y sentida del pasaje de “Superación...”.

Otro de los signos del abandono en “Superación...” es el hecho de que, por un lado, todo se haga por “el hombre” o “la humanidad” o “la nación” mientras que, por otro lado, los seres humanos concretos van deviniendo la materia prima más valiosa, animales de trabajo (pp. 64, 77 y 80). La subjetividad deviene fundamento incondicionado de todo lo que es, en tanto que la entidad es entendida como objetualidad, todo es en tanto objeto para un sujeto. Pero, a la vez, los seres humanos concretos son tomados por objetos, por existencias inventariadas para ese sujeto. El animal de trabajo es la materia prima más valiosa en tanto que se hace voluntario de la voluntad, porque se disuelve en la voluntad de “la humanidad” y se pone al servicio de ella (p. 83). *Ésta es la gran fractura en la egoidad moderna, el Ser Humano es el centro del mundo mientras los seres humanos concretos no son más que materias primas al servicio de La Humanidad. Ésta es la contradicción moderna entre ultrahumanidad y subhumanidad* (p. 82).

En R III Heidegger (2015) vio cómo las masas malcriadas del nacionalsocialismo se iban posicionando como combatientes del partido y se daban el rol de la “comunidad del pueblo”. Pero para ser “combatiente del partido” hay que negarnos como individuos y esto justo porque sólo los individuos pueden realizar algo esencial (§ 217). La “comunidad del pueblo” nacionalsocialista exonera al individuo, le permite disolverse en las masas. Una auténtica comunidad no puede exonerar al individuo, sino exigir de él la mayor autonomía (§ 154). Las masas afirman su ultrahumanidad como “comunidad del pueblo”, como combatientes del partido, a través del biologismo turbio de la idea de raza. Las masas se autoendiosan dándose un carácter superior sólo por alguna condición histórica entre otras como el color de piel, los ojos, la lengua o lo que sea. Crean un bloque masivo ultrahumano (los arios, los alemanes) en que todos pueden disolverse, sin reconocer que esta disolución los reduce *de facto* como individuos al carácter de subhumanos, animales de trabajo, la materia prima más valiosa.

“Está despuntando una época en la que todos los poderes y los organismos, todas las tendencias y criterios se están *fundiendo*” (§ 163). Otro tema que vemos pasar de la experiencia de R III a “Superación...” es la tendencia a la indiferencia. La voluntad de voluntad tiene un carácter planetario. A pesar de las aparentes diferencias entre las naciones, los sectores, los proyectos y los dirigentes; todos operan bajo la lógica técnica de la modernidad. Se ha perdido la diferencia entre naciones, pero también entre guerra y paz. La modernidad es un proceso de organización total y la guerra es sólo una herramienta para ponerlo todo en juego. Tras la aparente guerra entre naciones, tendencias y proyectos políticos modernos hay una sola lógica; *en la lucha por el poder, gane quien gane, gana el poder*.

En “Superación...” se vuelve también sobre el tema de la acción. Hemos ya mencionado varias veces que Heidegger caracteriza el nacionalsocialismo como una política de la acción. Pero en “Superación...” agrega que, en la modernidad, por todas partes hay acción efectiva pero en ninguna acaece mundo. Si la lógica de la técnica planetaria organizadora es la acción, vuelta patente en la guerra perpetua: “Ninguna mera acción va a cambiar el estado del mundo, porque el Ser, como eficacia y actividad efectiva, cierra el ente al acaecimiento propio”. *El mundo construido por la acción no será destruido por una acción*. O en palabras de Audre Lorde (2003): “[...] las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo”. La única forma de romper con la técnica planetaria es buscar los modos de vivir fuera del círculo del desierto de la tierra moderna. Hay que aprender del pastor, del abedul y de las abejas a habitar en lo que es posible y no intentar forzar a la tierra a ir más allá de sus límites. Ésta es la diferencia entre explotar la tierra y acoger su bendición.

Si el mundo moderno es el mundo del hacer, la resistencia es la del no-hacer, el *Wu Wei* (無為) taoísta. El frente invisible es el frente del no hacer, de la renuncia al autoendiosamiento del Hombre para volver al campo de lo posible de la tierra, de lo animal, de la vida. En “Superación de la metafísica”, Heidegger reconoce que el frente invisible es el frente de la vida. Con esto podemos ver redondearse la senda de crítica al presente abierta en *Cuadernos* y creo también es un buen lugar para cerrar este texto.

7. Referencias

- Gallately, R. (2018). *Oxford Illustrated History of the Third Reich*. Oxford.
 Heidegger, M. (2015). *Cuadernos Negros (1931.1938) Reflexiones II a VI*. Trotta.
 Heidegger, M. (2006). *Aportes a la Filosofía, Acerca del evento*. Biblos.
 Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal.
 Hitler, A. (2012). *Mi lucha*. Rienzi.

- Lorde, Audre. (2003). “Las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo” en *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Horas y horas.
- Radisch, I. (2014). "Er war ein lieber Vater". 31 de diciembre de 2020, de Zeit Sitio web: <https://www.zeit.de/2014/11/hermann-heidegger-schwarze-hefte/seite-2>
- Rosenberg, A. (2002)., *El mito del siglo 20*. Ediciones Wotan.
- Sala, R. (2003). *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*. Acantilados.

¹ Ha habido mucha controversia alrededor de la publicación de *Cuadernos*, como la renuncia de Figal a la *Heidegger-Gesellschaft*, la desaparición de la cátedra de Heidegger en Friburgo y las acusaciones de censura a las traducciones de von Hermann. Se ha dicho que *Cuadernos* ha “contaminado” la obra de Heidegger y es razón suficiente para “excomulgarlo” de la filosofía. La controversia ha girado principalmente en torno a los, más o menos, 13 fragmentos en que Heidegger habla de “el judaísmo” (*Judentum*). Curiosamente, fue el propio editor de *Cuadernos*, Peter Trawny, quien avivó la controversia acompañando su edición con el libro Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos. Tanta controversia al menos ha logrado llamar la atención sobre *Cuadernos*, mucho más que sobre las otras obras de Heidegger recientemente publicadas. Una vez que ya se han vendido los libros y el tema ha pasado de moda en los portales de internet; esperemos abrir paso a las lecturas especializadas de *Cuadernos* que intenten analizar los volúmenes íntegros y leerlos a la luz del resto de la obra de Heidegger.

² Vale notar que esta descripción se refiere principalmente al primer tomo de *Cuadernos*, de R II a R VI, que es el que en el presente trabajo nos ocupa. Pero hay que señalar que el estilo cambia en los siguientes tomos. Por mencionar algunas diferencias, el segundo tomo, R VII a R XI, abarca solamente un lapso de 2 años y, a partir de R XIV en el tercer tomo, las libretas están escritas a renglón corrido, sin división de párrafos. Hasta aquí, sólo puedo hablar de los primeros tres tomos que son los que son accesibles. Pero, de cualquier forma, esto no cambia la naturaleza fragmentaria de la que hablo.

³ Esta obra todavía no está traducida, el título en alemán es: *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*. En un fragmento contemporáneo de *Cuadernos* Heidegger dice: “Daría ‘filosofías’ enteras que llenaran volúmenes a cambio de la única y contundente sentencia de Anaximandro”. (M. Heidegger, *Reflexiones II*, §54)

⁴ Por ejemplo, § 213, 219, 160, 122, 80, 138, 233, 145, 100, 193, 31, 79, 51.

⁵ El concepto de “pueblo sin espacio” refiere a la idea de que, a partir del Tratado de Versalles, Alemania ha quedado falta de un espacio para desarrollarse; particularmente para que los artesanos y granjeros honestos se desarrollen. Este concepto se basa en la idea de “*Lebensraum*” o “espacio vital”, el concepto geopolítico de que las sociedades son como organismos y que dependen de un espacio adecuado para crecer y desarrollarse. Con ello, un pueblo sin espacio está destinado a la muerte a menos que luche por su expansión.

⁶ Los nazis no eran los únicos con un *Führer* (dirigente) en el momento. Basta ver a Thälman, el líder de los comunistas que disputó el poder con Hitler. Por otro lado, el descontento con las condiciones impuestas por el tratado de Versalles eran generalizadas.

⁷ Vale la pena hacer notar dos cuestiones sobre la traducción. Aunque “ajeteo diario” es una traducción correcta de “*alltäglichen Getriebe*”, hay que notar que “*alltäglichen*” tiene, además de la de “diario”, la acepción de “trivial”. Además, “*Getriebe*” tiene tanto la acepción de “ajeteo” como de “engranaje”, siendo ésta última la más frecuente. Seguramente Heidegger está aquí explotando la polisemia. Con ello “*alltäglichen Getriebe*” puede entenderse tanto como “ajeteo diario” como “vanos engranajes”.

⁸ Aunque, a veces, al propio Heidegger se le escapan expresiones racistas. Por ejemplo, en los párrafos 80 y 120 de R XIV asigna el mote de “judíos” a Litvínov y Freud en sentido despectivo y no se ve que lo use por otro motivo que su ascendencia.

⁹ Vale mencionar que el movimiento nacionalsocialista se caracterizó por dar un peso crucial al arte. Desde su construcción ideológica según la cual el pueblo ario era un pueblo caracterizado por lo espiritual, cristalizado en obras de arte; el judío estaba caracterizado por una fijación con lo material, cristalizado en la riqueza y los negocios. El propio Hitler era adepto a las artes y esperaba lo mismo de todos sus allegados. Además, el arte fue visto como una herramienta propagandística para construir la identidad de “el alemán”. Desde los primeros días del asenso al poder, las artes fueron prioritarias. En 1934 se aprobó una ley que hacía obligatorio que al menos el 2% del presupuesto de toda construcción se destinara a elementos decorativos. Además, se favorecieron las formas de arte con alcance masivo como

fueron el cine, la fotografía y la arquitectura. Esta era la experiencia del arte como vivencia y bien cultural desde donde Heidegger levanta su crítica en “El origen de la obra de arte”. (Cf. Robert Gallately (ed.), *Oxford Illustrated History of the Third Reich*, p. 119 y ss.)

Heidegger entre el nazismo, el liberalismo y el bolchevismo

Francisco José Martínez*

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Recibido: 30/10/2020

Aceptado: 01/12/2020

Resumen: Se trata de contextualizar el pensamiento de Heidegger y su relación con el nazismo en el marco de la revolución conservadora, el modernismo reaccionario y la ideología de la guerra de su época. Así como de recoger sus críticas al liberalismo, al americanismo y al bolchevismo dentro del marco general de sus críticas a la modernidad. La conclusión es que la única revolución que Heidegger propugnó fue la nacionalsocialista en sintonía y continuación con la revolución conservadora de las élites intelectuales antidemócratas alemanas de los años 20 cuyo influjo recibió y amplificó nuestro autor. Esto hace muy problemático el buscar en Heidegger una inspiración para la izquierda actual. Las pocas cosas aprovechables que tendría, tales como su crítica de la modernidad, algún atisbo ecologista y la puesta de relieve de lo sagrado como algo inmanipulable, al fundamentarse en posiciones reaccionarias, ruralistas y místicas son difícilmente traducibles al lenguaje de la izquierda. Todo lo anterior no obsta para que consideremos que Heidegger es un autor al que hay que seguir leyendo pero sin considerarlo la panacea para los males que nos aquejan en la actualidad.

Palabras clave: Nazismo, bolchevismo, americanismo, revolución conservadora, modernismo reaccionario, crítica a la modernidad.

Heidegger between the Nazi, the Liberalism and the Bolshevism

Abstract: This paper is about contextualizing Heidegger's thought and his relationship with Nazism within the framework of the conservative revolution, reactionary modernism and the ideology of war of his time. As well as collecting his criticisms of Liberalism, Americanism and Bol-shevism within the general framework of his criticisms of modernity. The conclusion is that the only revolution that Heidegger advocated was the National Socialist in tune and continuation with the conservative revolution of the anti-democratic German intellectual elites of the 1920s whose influence was received and amplified by our author. This makes it very problematic to look to Heidegger for inspiration for today's left. The few useful things that it would have, such as its critique of modernity, some ecologist glimpse and the highlighting of the sacred as something unmanipulable, based on reactionary, ruralist and mystical positions, are difficult to translate into the language of the left. All of the above does not prevent us from considering that Heidegger is an author that we must continue reading but without con-sidering him the panacea for the ills that afflict us today.

Keywords: Nazism, Bolshevism, Americanism, conservative revolution, reactionary modernism, critique of modernity.

Sumario: 1. La obra de Heidegger en su contexto: modernismo reaccionario, revolución conservadora e ideología de la guerra; 2. Del catolicismo integrista a la adhesión al nazismo. El programa de la “Alemania secreta”; 3. Críticas al liberalismo, americanismo y bolchevismo; 4. Conclusiones; 5, Referencias.

* fjmarmar@fsof.uned.es

“...él no opuso al nazismo de hecho, a la fracción dominante, más que un nazismo más “revolucionario” y más puro”.

J. Derrida,
Heidegger, el infierno de los filósofos

“Filosofía y mito se complementan: el ideal de la vida filosófica como la forma de vida más noble de todas, sumada a la mitificación de un pueblo determinado, en el que dicho ideal es encarnado, son las fuentes directas en las que se funda el “enredo” de la filosofía heideggeriana con la política”.

Diana Aurenque

1. La obra de Heidegger en su contexto: modernismo reaccionario, revolución conservadora e ideología de la guerra

Siguiendo a Pöggeler (Pöggeler, 1993, 1984) podemos reconocer que Heidegger no se dedica específicamente a la filosofía política, pero siempre fue un filósofo comprometido que pretende conectar la filosofía con el tiempo actual. Su actuación política se puede fundamentar en algunos conceptos fundamentales de su pensamiento y, a la inversa, su filosofía, especialmente en los años 20 y 30, se articula con su actividad política concreta en esos años. La cuestión fundamental es la de si hay una relación intrínseca y esencial entre su filosofía anterior a 1933 y el nazismo y, también, si después de esos años su reflexión se liberó realmente de la contaminación nacionalsocialista. N. Tertulian (Tertulian, 1990, pp.109-136) y J. Habermas (Habermas, 1975: 68-72) afirman que en los años 30 la filosofía de Heidegger pierde su ideal de pureza para convertirse en una *visión del mundo*. Por su parte Bourdieu (Bourdieu, 1991) afirma que en nuestro autor los motivos ético-políticos se subliman en una formulación filosófica. Etapa fundamental en esa transformación fue la discusión que nuestro autor mantuvo con pensadores conservadores como Spengler, Klages o Jünger en su curso de 1929: *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.

La Primera Guerra Mundial se presentó como la lucha entre nacionalismos que se impusieron a la lucha de clases; como un enfrentamiento de ideales contrapuestos, como una *Glaubenskrieg*, en la que los individuos superaban su singularidad y se veían insertos en un gran movimiento de fraternidad, un movimiento de ‘desindividuación’ que los conectaba con el Todo y en el que “el amor por la comunidad quiebra los límites del yo”, como testimoniaban Zweig, Marianne Weber y Scheler entre otros (Losurdo, 2001, pp. 7-10). La apología de la guerra iba de la mano con una meditación sobre la muerte que resuena en *Ser y Tiempo* unos años después. “La situación crítica y la muerte son hoy día los educadores” dice Husserl en 1917 (*Fichtes Menschheitsideal*). Para Losurdo el nazismo retomó esta ‘ideología de la guerra’, esa “camaradería de las trincheras”, con su apuesta por la comunidad en detrimento de la sociedad, una comunidad vista como comunidad marcial, la comunidad de las trincheras, su crítica del

individualismo y su culto de la muerte (Losurdo, 2001). La ideología de la guerra apuesta por los héroes en detrimento de los mercaderes (Sombart y Jünger en especial), lo que supone el privilegio de lo excepcional y el peligro sobre la regularidad, la seguridad y el orden burgueses. Esta exposición al peligro conlleva la aceptación del destino frente a la causalidad y el cálculo. Losurdo analiza cómo los temas de la ideología de guerra están presentes en la obra de Heidegger especialmente durante los años 30. La historicidad en tanto que atención a los distintos pueblos en detrimento de una idea universal de humanidad denostada como liberal y abstracta se relaciona de forma esencial con la idea de lucha, típica de la ideología de guerra.

Las raíces de las posiciones intelectuales y políticas de nuestro autor se sitúan en la ‘crisis del modernismo’ en la que se alineó con los movimientos católicos integristas como la *Sociedad Gorres* y la revista *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*¹ en la que publicó sus primeros trabajos, con los que compartía su crítica de la modernidad en general y del modernismo en la teología, así como en sus intentos de estudiar teología y convertirse en sacerdote. El posterior paso al protestantismo, religión de su esposa, y el alejamiento del cristianismo en los años 30 mediante un giro neopagano basado en Hölderlin y Nietzsche comparte con estos momentos iniciales el rechazo radical de la modernidad, la industrialización y el pensamiento calculante. En sus últimos años se volvió a acercarse a su catolicismo inicial consciente de que “los orígenes siempre permanecen como el propio futuro”. Además en los años 30 Heidegger vincula, según la tesis de la secularización, a la modernidad y sus avatares contemporáneos, Bolchevismo y Americanismo, con el cristianismo, especialmente con su idea de un Dios creador que otorga el resto de la creación al hombre para su uso y abuso. Si esta repulsa de lo moderno adopta una forma individual en la búsqueda de una vida auténtica en *Ser y Tiempo*, en los años 30 adopta un carácter colectivo² mediante la recuperación del nacionalismo romántico alemán de Fichte, Hegel y Hölderlin, en el que el *Dasein* adquiere un carácter colectivo y se presenta como *Volk*, pueblo. La posición del joven Heidegger era apolítica, su lucha contra la modernidad en tanto que “naturalización y mecanización de la vida” se daba en el campo de la filosofía. Esta postura cambia en los años 30 cuando esa crítica de la modernidad y esa defensa de la germanidad se intenta realizar de forma ya directamente política con su entrada en el partido nazi y la aceptación del rectorado. En esos momentos el protagonista no es el individuo en busca de una existencia auténtica sino el pueblo que tiene que cumplir una misión movido por el destino, destino marcado por la ontohistoria, es decir la historia del ser (de Lara, 2014, pp. 80-81).

Según nos recuerda Bourdieu (Bourdieu, 1991, pp. 36, 44, 57, 60, 68 y 75), el ambiente político en el que se educa Heidegger está dominado por un humor *völkisch*, de cuño romántico, basado en la exaltación de lo autóctono (*Heimatkunde*) y la naturaleza en detrimento de lo urbano, como muestra el Movimiento de la Juventud (*Jugendbewegung*), tan en auge en esos años. Autores como Spengler y Jünger eran los ideólogos de esta ideología difusa muy crítica con las grandes ciudades, “los hechos sin alma”, la organización técnica de la vida y el maquinismo, como dice el primero en *El hombre y la técnica*, obra donde el retorno a la naturaleza se acompaña de la defensa del derecho natural. Por su parte Jünger, en *El Trabajador* y el *Tratado sobre el rebelde*, defiende una noción de libertad individual opuesta al automatismo de la vida moderna. La alternativa que estos autores presentan es la de tener un destino propio o dejarse tratar como un número. Su apuesta por la interioridad y la conversión interna (*innere Wandlung*) está en la base de la analítica existencial heideggeriana. Jünger en su obra sobre el rebelde o emboscado presenta la emboscadura como “conducta libre en la catástrofe”; como la acción de “minorías selectas que prefieren el peligro a la

esclavitud” y que actúan criticando los valores vigentes en la actualidad y acudiendo al recuerdo del origen. Ante los grandes peligros hay que volver a los orígenes, a las Madres primordiales como decía Goethe en el *Fausto*, ya que “al contacto con éstas se liberan fuerzas primordiales a las que no pueden hacer frente los puros poderes temporales”. (Jünger, 2014, pp. 55-56). En claro rechazo del progreso, el rebelde jüngeriano critica el tiempo lineal y elogia el recuerdo de “la energía primitiva que las potencias del tiempo no pueden encauzar”. Esta revolución conservadora se expresa mediante un *Zeitgeist* unitario que les sirve de matriz ideológica común a todos estos autores y que anhela una revolución espiritual consistente en la ‘reanimación’ cultural de la sociedad sin modificar sus estructuras socioeconómicas. Esta revolución es puramente cultural ya que conserva las estructuras de poder existentes; de ahí la ambigüedad del discurso que combina el aristocratismo con un cierto socialismo de matriz prusiana autoritario antidemócrata y opuesto al socialismo inglés. En este contexto, según Bourdieu, Heidegger retraduce la ideología del pensamiento conservador en una filosofía mediante una *metábasis*, un paso a otro orden: del orden político e ideológico al ámbito filosófico. El populismo aristocrático de nuestro autor se basa en una serie de dicotomías que comparte con la revolución conservadora de su época: el silencio retirado frente a la habladoría; el arraigo en el terruño frente a la curiosidad; la simplicidad rural, arcaica y preindustrial (Heidegger, 1962) frente a la modernidad urbana tildada de judía (Bourdieu, 1991, p. 57). Su lenguaje filosófico se articula en la estela de la lengua hierática del círculo de Stefan George; la ideología de la revolución conservadora, y la lengua técnica filosófica académica del neokantismo. Según Bourdieu, Heidegger fue capaz a través de su lenguaje de dar credibilidad y respetabilidad académica a posiciones ideológicas que hasta ahora no se habían podido expresar en la academia. En relación con el neokantismo, él critica la crítica de Kant y vuelve a la metafísica mediante un pensamiento de doble cara en el que el academicismo oculta la ideología subyacente. El discurso heideggeriano es el resultado de un compromiso, de una transacción, entre sus intereses expresivos de la ideología conservadora y las exigencias estructurales del campo filosófico en el que se inserta que funciona como censura. Su lenguaje sublima a través de eufemismos sus intereses ideológicos de manera que la formalización filosófica produce la ilusión de sistematicidad y de autonomía. Sin embargo, para Bourdieu, el ‘pensamiento esencial’ de Heidegger no fue capaz de pensar “lo impensado social que se expresaba a través de él”.

Su pensamiento se inserta en el movimiento *völkisch*, tan difundido en Alemania en esos años, pero el pueblo es para Heidegger, igual que para los autores citados antes, un pueblo entendido en un sentido espiritual y cultural (*geistig*) y no en un sentido biologicista ligado a la sangre y la tierra como lo defiende el nazismo triunfante. En los *Cuadernos Negros (Reflexiones X, 59)* se dice que “un «pueblo» puede y tendría que ser aquello que le prepara a la diferencia de ser la morada de su verdad”. Basarse solo en la raza y la sangre no es suficiente si no se arriesga hacia el ser y es capaz de quebrantar la obturación que impide que surja un espacio “dentro del cual la diferencia de ser pueda ser obrada en lo ente”. Para nuestro autor se trata siempre de una Alemania idealizada, en la estela de Hölderlin, un Hölderlin interpretado a partir de la visión del círculo de Stefan George, una Alemania que retoma el impulso iniciador de los griegos en su sentido espiritual (Aurenque, 2010, pp. 204-207). Heidegger interpretó el nazismo vulgar como una revolución política que podría alumbrar una segunda revolución más profunda y espiritual capaz de renovar el espíritu europeo adormecido por el optimismo moderno. Precisamente ese nacionalismo fue lo que hizo que muchos intelectuales de la época, incluidas numerosas sociedades filosóficas, creyeran encontrar en el naciente

nazismo la fuerza capaz de restaurar la grandeza de Alemania humillada tras la Primera Guerra Mundial por el Tratado de Versalles. Heidegger se vio arrebatado por ese impulso que creía ver una luz en el nazismo en el seno de la oscuridad reinante.

Hay que tener en cuenta que Alemania como nación es un producto muy tardío y nunca tuvo una revolución burguesa. Los ideales políticos modernos introducidos por la invasión napoleónica fueron rechazados por el nacionalismo alemán como algo extraño al espíritu del pueblo germánico. De igual manera, el capitalismo era visto por este nacionalismo conservador como algo extraño, como generador de una *Zivilisation* que se oponía a la *Kultur* tradicional germánica, la única capaz de reactualizar el espíritu griego presocrático como inicio mantenido de la cultura occidental. Heidegger quería un Estado concebido como una obra de arte, un Estado estético, capaz de restaurar la *polis* griega con su *ethos* que integra los individuos en una comunidad auténtica fundiendo lo social con lo político en un sentido total que lleva al totalitarismo. Este Estado tiene que cumplir una alta misión filosófica: facilitar el encuentro entre los entes y el Ser en el ámbito de la verdad.

El pangermanismo y el militarismo de corte prusiano eran elementos claves de este conservadurismo que tanto influyó sobre Heidegger, quien opuso a la modernidad la necesidad de una ‘revolución conservadora’ cuya realización creyó ver posible a través del movimiento nazi y su tensión apocalíptica. Esta concepción apocalíptica la retomaron estos conservadores del nacionalismo de Fichte y Hegel que también presentaba una dimensión apocalíptica, inspirada en Joaquín de Fiore, que buscaba un tercer Reich capaz de continuar las pasadas glorias del Imperio alemán como representación política de la Era del Espíritu que tendría que suceder a la Era del Padre y a la Era de Hijo. El Imperio Germánico era para Hegel la última fase de la realización del Espíritu que llegaba tras una época de ‘absoluta negatividad’ a través de un ‘dolor infinito’. La revolución conservadora defendía un nacionalismo de tipo cultural y espiritual hostil al capitalismo y a la industrialización y a sus agentes, la burguesía industrial y la clase obrera, a los que veía como competidores y de los que despreciaba su materialismo e individualismo; de igual forma dicha ideología conservadora afirmaba los valores germánicos tradicionales y agrarios tanto contra el Occidente anglofrancés, modernizador y capitalista, como contra el Este socialista; estos sentimientos antidemocráticos, elitistas y, al cabo, propulsores del expansionismo alemán, fueron compartidos por Heidegger a lo largo de toda su vida. La recuperación nazi de ese Tercer Reich contribuyó a que muchos intelectuales, incluido Heidegger, pusieran sus esperanzas apocalípticas y escatológicas en las supuestas capacidades regeneradoras del naciente Reich nazi. El nacionalismo de Heidegger seguía la línea de Friedrich Naumann, político guillermino que intentó conciliar el protestantismo y el liberalismo, y como él admiraba el militarismo prusiano y su apuesta por el orden y la disciplina conjugados con ciertos compromisos sociales, elementos que él reconoció en el surgimiento del nazismo.

Esta dimensión escatológica y apocalíptica de su pensamiento, que en la *Época de Ser y Tiempo* ha podido ser definida como ‘escatología sin eskaton’ por Judith Wolfe (Wolfe, 2017, p. 24), se mantuvo no solo en el nivel político sino también de forma explícita a través de la apelación a un ‘último dios’ que lleva a cabo en los *Cuadernos Negros*, en los trabajos sobre Hölderlin y en los *Beiträge*, y que resuena hasta en su famosa entrevista con el *Spiegel* donde reafirma la idea de que “solo un dios puede salvarnos”. La salvación del pueblo exige una conversión y una espera que, a ‘través del pensamiento y la poesía’, permita establecer un ámbito en el que el dios entendido como lo otro radical pueda aparecer. En esta visión escatológica, que sin embargo no supone su vuelta al cristianismo, ya que se basa en un dios venidero más que en uno que ya se

ha manifestado a través de la revelación, se condensa toda su crítica de la modernidad: el rechazo del pensamiento calculante en beneficio de un pensar poetizado, de la inmanencia que rechaza toda trascendencia sobrenatural, de la capacidad activa del hombre para construir su futuro por él mismo, etc. Esta escatología colectiva y nacionalista se tornó apolítica tras la separación del nazismo y se mantuvo en un sentido espiritual, retomando a Hölderlin, esta vez como el heraldo del ‘ultimo dios’ desconocido y aún por venir.

La crítica de la modernidad ha sido central siempre en el pensamiento de Heidegger, y nuestro autor entendía en los años 30 la modernidad como un proceso de emancipación (*Befreiung*) que tiene su origen en la Revolución francesa y que se aplica a lo divino, a la naturaleza y a la comunidad. En resumen, modernidad para nuestro autor se identificaba con inmanencia, tecnificación y mecanización de la naturaleza e individualismo por su desligarse de lo sobrenatural, de los lazos con la naturaleza y de la comunidad (Heidegger, 2000a, p. 290). Esta ruptura con la modernidad se efectúa en la estela de la crítica del objetivismo metafísico de Kierkegaard y Nietzsche, y adopta ya en *Ser y tiempo* una forma de exposición no argumentativa basada en procedimientos retóricos, como el etimologismo, la acumulación de palabras y la utilización de neologismos sugestivos y sorprendentes, como nos recuerda Tugendhat, quien denomina esta forma de escribir ‘estilo evocativo’ (Tugendhat, 1993, pp. 130-132). Algunos han visto en la jerga (Adorno, 2005) y el estilo no argumentativo de Heidegger, que busca la *mimesis* más que el convencimiento racional, la base del autoritarismo de su filosofía (Söllner, 1984, p. 59).

El otro interés permanente de Heidegger fue la reforma de la Universidad alemana, sometida al poder de las iglesias y convertida en una escuela de capacitación profesional dominada por el positivismo y con un número creciente de profesores judíos. En una carta de octubre de 1929 al solicitar el apoyo para un investigador nuestro autor dice: “estamos ante la disyuntiva de volver a avituallar a nuestra vida espiritual alemana con unas auténticas energías y con unos educadores arraigados en la tierra (*bodenständige*) o bien entregarla de manera definitiva a la creciente judaización (*Verjudung*) en un sentido amplio y restringido del término”. El predominio del pensamiento judío lo relaciona Heidegger con el hecho de que la metafísica occidental en la modernidad ha desplegado una racionalidad basada en la capacidad de cálculo (Heidegger, 2014b, p. 46). Aquí también Heidegger creyó que el nazismo podría contribuir a la reforma de la Universidad y en esa creencia aceptó el nombramiento de Rector en 1933, aunque pronto se desengañó al ver que las nuevas autoridades no rompían con el positivismo y pretendían sustituir el control de la iglesia sobre la universidad por el control del partido. Lo único que sí hizo el nazismo, por cierto con un cierto apoyo de Heidegger, fue promover la ‘arianización’ de la misma en detrimento de su ‘judaización’.

2. Del catolicismo integrista a la adhesión al nazismo. El programa de la “Alemania secreta”

El punto de partida del pensamiento de nuestro autor es la constatación del fracaso del Estado liberal de la República de Weimar y el intento de salir de este *impasse*. Estos años son años de gran confusión y de conciencia generalizada de crisis³ que conlleva la búsqueda de salidas para esta crisis que se hace palpable tras la conclusión de la Primera Guerra Mundial. Frente a la crisis del liberalismo se produce una serie de experimentos sociales que recorren Europa: en primer lugar, el intento de recomposición del Estado liberal en Inglaterra y Francia; la revolución de octubre como intento de romper con el capitalismo y experimentar una suerte de socialismo autoritario: el surgimiento del

fascismo y el nazismo como intentos de salida autoritarias y cesaristas de la crisis sin romper con el capitalismo; las experiencias socialdemócratas de los países nórdicos como intentos de controlar política y democráticamente el capitalismo, etc. En este contexto el pensamiento y la acción de Heidegger se dirige, en la línea del conservadurismo católico y la recuperación de la pregunta por la esencia de Alemania y de los alemanes, hacia una revolución que para él, dado su antibolchevismo radical, solo puede ser la revolución nacional-socialista. Si Heidegger se opone en estos años al nazismo realmente existente fue solo, como nos recuerda Derrida, en aras de “un nazismo ‘más revolucionario’ y más puro” (Derrida, 1992, p. 195). Pero el propio Derrida nos advierte que la condena del nazismo no supone pensar el nazismo, con lo que nos deja la tarea de interpretar el significado del nazismo para poder enjuiciar la posición de Heidegger respecto al mismo.

En los años que van de *Ser y Tiempo* a su adhesión al nazismo, la obra de Heidegger da un giro colectivista a su analítica existencial desarrollando la crítica cultural de la modernidad incoada en esta obra. En este desarrollo tiene un papel fundamental la obra de grandes reaccionarios como Spengler, Klages, Ziegler, así como las oposiciones propias de la *Lebensphilosophie* entre espíritu e intelecto y entre alma y vida que llevan a la crítica de una *Zivilisation* mecanizada, sin alma y hostil a la *Kultur* que se expone en su curso *Los Conceptos fundamentales de la Metafísica* de 1929-30. El paso al nazismo se puede considerar una consecuencia política lógica, aunque no necesaria, de la crítica cultural previa, así como de nociones filosóficas tales como la de autenticidad e historicidad. Estas categorías conducen a la idea de que la autenticidad impele al individuo a aceptar su inserción en un destino colectivo supraindividual histórico. La visión de Heidegger de la crisis de los años 20 se inspira en la obra de Jünger *La Movilización total* que estudió en esos años y en la consideración de la metafísica de Nietzsche como diagnóstico de la época. Siguiendo a Jünger el nihilismo pasivo del burgués tiene que ser suplantado por el nihilismo activo y heroico del trabajador y la movilización total del trabajo tiene que ser el resultado de un Estado totalitario que dirija todas las energías vitales del pueblo. En su ensayo de 1931-32 sobre *La teoría de la verdad en Platón* Heidegger retrotrae el origen de la crisis al comienzo del pensamiento occidental en el platonismo y la salida de dicha crisis tendrá que ser metafísica, antiplatónica y buscando una nueva relación del hombre con el ser que recuerde las posiciones de los presocráticos.

Pöggeler interpreta que la defensa que se hace en *Ser y Tiempo* de la conciencia individual frente a la conciencia social es más una crítica de la política de Weimar que una preparación para su paso al nacional-socialismo (Pöggeler, 1999, pp. 16-17). Pero hay que tener en cuenta, como destacan todos los autores, que Heidegger nunca adoptó la perspectiva racista constituyente del nacionalsocialismo y que su antisemitismo fue más cultural que racista⁴ al beber del *antisemitismo popular* que absorbió en su infancia a través de su familia católica, conservadora y nacionalista, además de muy provinciana. Se ha podido explicar el antisemitismo de Heidegger como la confluencia de dos elementos (Aurenque, 2016, pp. 245-249); uno, histórico y epocal: su asunción de los prejuicios antisemitas vigentes en su medio natal; y, otro, sistémico: el carácter todavía metafísico de su filosofía debido a que se esfuerza por mantener dualismos dicotómicos y maniqueos (Trawny, 2014) evaluados acríticamente, pensados además en términos universales o fundamentales. Esta confluencia hace que coloque al judaísmo en el lado de la modernidad en tanto que maquinización de los entes y racionalidad calculadora, modernidad a la que considera responsable de la crisis de la época de la que se quiere salir mediante un nuevo comienzo que identificó, erróneamente según sus propias palabras posteriores⁵, con el nacionalsocialismo. La contaminación de los conceptos

filosóficos con los prejuicios hace que sus juicios sobre el judaísmo sean más meras convicciones que opiniones razonadas.

En su juventud Heidegger fue seguidor de Abraham de Santa Clara, un predicador vienés antisemita que era una gloria local en el pueblo de nuestro autor. Heidegger veía en el judaísmo un peligro para la cultura alemana por su cosmopolitismo desarraigado y su relación con el espíritu del cálculo y el espíritu mercantil. Es curioso que Karl Marx en “La cuestión judía” de 1842 relaciona también el judaísmo con el capitalismo, y lo emplea como metáfora de éste. También para Marx el judío es un extraño al Estado que opone su nacionalidad quimérica a la nacionalidad real, su ley ilusoria a la ley real y se mantiene al margen de la humanidad al considerarse el pueblo elegido. Marx utiliza el judío como metáfora del individuo capitalista: su fundamento es el interés egoísta; su dios terrenal es el dinero. El judaísmo práctico es el comercio y el dinero, entendido como ‘potencia universal’. En el capitalismo el espíritu práctico de los judíos se ha convertido en el espíritu dominante, también entre los cristianos. El dios judío se ha secularizado y se ha convertido en el dios universal (Marx, 1970: 224 y 250-257). Por cierto, en *El Mercader de Venecia* se presenta también al judío como capitalista deshumanizado que reduce al hombre a una masa de carne que puede ser cortada impunemente. En resumen, podríamos decir que muchas veces el antisemitismo aparente camufla un anticapitalismo al considerar a lo judío como metáfora y emblema del capitalismo. Heidegger comparte esta crítica al relacionar el judaísmo con el espíritu de cálculo y con la riqueza pero añade el aspecto del cosmopolitismo, del desarraigo respecto a la tierra y el lugar. Marx utiliza el judaísmo como metáfora del capitalismo y Heidegger lo utiliza como metáfora de la modernidad, y tanto uno como otro no critican el judaísmo en sí mismo, sino como representación privilegiada del capitalismo y de la modernidad respectivamente. Hay que distinguir entre un antijudaísmo como prejuicio cultural y un antisemitismo como política biologicista y racista que propugna la eliminación de la raza judía (Adrián Escudero, 2014, pp. 129-133). De todas formas lo esencial del antisemitismo espiritual de Heidegger va parejo con su reivindicación de lo griego y de la necesidad de volver a los orígenes griegos de Occidente de los que el judeocristianismo resultaría una desviación.

Para Heidegger la cuestión del judaísmo mundial no es racial sino metafísica y consiste en que se da un tipo de humanidad que “puede asumir como ‘tarea’ de la historia universal la misión de hacer que todo ente se desarraigue del ser” (Heidegger, 2019, p. 210). Nuestro autor califica al judaísmo de ‘procaz’ porque “sin vincularse con nada lo pone todo a su servicio” y además porque “no se arriesga a la diferencia de ser, sino que siempre se limita a contar con lo ente y a poner sus cálculos como lo real” (Heidegger, 2017, p. 88). El judaísmo se basa en “su habilidad en el cálculo y el mezclar todo de forma confusa” que fundamenta “su falta de mundo”, su desarraigo (Heidegger, 2017, p. 88). Heidegger conecta el incremento de poder del judaísmo con el hecho de que la metafísica occidental, especialmente durante la modernidad, difundió “una racionalidad y una capacidad de calcular” que a pesar de ser hueras encontraron un acomodo en el ‘espíritu’ (Heidegger, 2017, p. 48).

En el paso de nuestro autor al nacionalsocialismo se conjugan pues varias crisis, personales y colectivas: la ruptura con el cristianismo como fuente de sentido, el malestar ante la situación de la universidad, el predominio de los valores ligados a la ciencia y a la técnica, el escaso eco que había tenido *Ser y Tiempo*, etc. En medio de esa crisis generalizada y favorecida por la inicial ambigüedad del programa nacionalsocialista, ambigüedad compartida por todos los movimientos de corte populista, Heidegger creyó ver una posibilidad de cambio en el régimen naciente, creencia que pronto abandonó, al romper con el nazismo vulgar, denunciado en los

Cuadernos Negros, a partir de una idea de nacionalsocialismo espiritual puro liberado del tosco biologismo que impulsó el holocausto y de su sumisión a los imperativos tecnológicos que le hermanaban con las otras dos caras de la modernidad, el Bolchevismo y el Americanismo, frente a los cuales su apuesta por el Imperio del Centro, opuesto tanto al Este socializante como al Oeste individualista, era una apuesta por el Espíritu y la cultura, de cuño romántico y agrario, frente al materialismo, la industria y la economía cuyo emblema esencial era la gran urbe capitalista, lo que explica que no quisiera trasladarse a Berlín y “permaneciera en la provincia”.

La crítica del yo trascendental constituyente del mundo que Heidegger desarrolla en *Ser y Tiempo* se continúa por una crítica a la modernidad y a la razón en la estela de Nietzsche. En esta crítica la *historia real* que cuenta con los hechos concretos desaparece en aras de la historicidad, de tal forma que se puede decir de nuestro autor lo que se dijo de Hegel: que convierte en esencial lo meramente histórico a la par que abstrae los contenidos empíricos concretos y proyecta sobre ellos conceptos teóricos que los suplantán. La historicidad heideggeriana supone un rechazo de los hechos concretos que, así, quedan privados de realidad, lo que lleva a una concepción idealista, espiritualizada, de la historia basada en la aplicación de conceptos ahistóricos.

La adhesión al nazismo es la conclusión de una crítica a la modernidad que Heidegger comparte con la ‘revolución conservadora’ que desplegaron en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial muchos mandarines de la intelectualidad centroeuropea y que se desarrolla en *Ser y Tiempo*, cuya analítica del *Dasein* se da como respuesta a la decadencia de los valores de Occidente y la caída en el nihilismo debidas al predominio de la ciencia como modo de aproximación a lo real, al carácter incontrolable de la técnica y a la reducción del individuo al papel de mero funcionario del proceso civilizatorio (Franzen, 1976). Es decir, ya la principal obra de Heidegger es una respuesta crítica, filosófica e ideológica a la vez, a la época en la que surge, así como el nazismo puede ser contemplado como la forma de salir de la decadencia de Occidente, como los nuevos bárbaros que pueden afirmar de nuevo la vida de forma heroica en lucha contra el nihilismo reinante. La inserción de esta obra en el tiempo se comprueba también en la concepción de la historicidad, uno de sus conceptos claves y que supone un giro existencial del historicismo decimonónico, de modo que se afirma no solo que el Ser-en-el-mundo existe en la historia, sino que la propia existencia humana es histórica (Wollin, 1990, p. 23).

La crisis personal derivada del abandono del catolicismo y la crisis histórica confluyen en su adhesión al nazismo como un intento de superar el nihilismo triunfante mediante un reforzamiento del ser, frente a la trivialización del ser que el cristianismo y sus retoños secularizados habían acometido junto con el desarrollo de una matematización del saber basado en la objetividad y la demostrabilidad. Esto supone la vuelta al *inicio* de la metafísica occidental ya que solo volviendo al principio evitaremos el final (Heidegger, 2015, pp. 48-51). Ni la vuelta a la religión, ni la ciencia moderna son salidas, hay que buscar un nuevo inicio que rememore y actualice el inicio de occidente y esa es la misión histórica de Alemania. La vuelta al sentido del ser “no es una idea, sino una misión (*Auftrag*)” (Heidegger, 2015, p. 106). No se trata de una cuestión espiritual sino de vincularse a la sangre (*Blut*) y al suelo (*Boden*) (Heidegger, 2015: 106). A pesar de estas afirmaciones biologicistas, Heidegger insiste en defender el *nacionalsocialismo espiritual* (Heidegger, 2015, p. 113), que es un intento no tanto de resolver la precariedad económica y política, sino incluso de enfrentar “la precariedad existencial espiritual” (*geistige Daseinsnot*) (Heidegger, 2015, p. 124) (Boada, 2018, pp. 567-584).

El nacionalsocialismo que ilusionó a Heidegger era un movimiento de carácter ambiguo que unía el nacionalismo con un socialismo comunitarista y localista en las antípodas del bolchevismo denigrado como materialista y universalista; tenía una visión crítica del liberalismo y la democracia por su individualismo; defendía una concepción biologicista del pueblo que identificaba con la raza y la cultura; un antisemitismo virulento; una crítica de la cultura y la razón en beneficio de la voluntad y de los aspectos emotivos e instintivos del ser humano; una concepción imperialista en búsqueda de la ampliación del espacio vital del pueblo alemán (Carrasco, 2012, pp. 22-24). A pesar de su rechazo populista de la gran empresa, el nazismo no fue crítico del capitalismo con el cual pactó en seguida. Más bien se lo ha podido ver como una solución de recambio para mantener el poder capitalista cuando este se veía en peligro por el auge de reivindicaciones democráticas. Las visiones interesadas que identificaban nazismo y bolchevismo como dos totalitarismos para defender la democracia liberal olvidan que ambos fueron respuestas a la crisis del Estado liberal y además que el nazismo ha sido una forma política totalitaria con una estructura económica capitalista. Por otra parte, mientras que la práctica del bolchevismo traicionó los ideales socialistas que constituían su base, el nazismo ajustó siempre su práctica a su ideología racista y totalitaria.

En 1933, en *El Discurso del Rectorado*⁶, Heidegger identifica la afirmación del espíritu con la autoafirmación de la universidad alemana. Esta afirmación del espíritu se expresa a través de la idea de conducción (*Führung*), de guía y a la vez de misión. Hay una dirección espiritual que supone llevar a cabo una misión, misión relacionada con el destino del pueblo alemán. Aquí el espíritu (*Geist*) no es una cultura, un conjunto de conocimientos y valores utilizables sino algo relacionado con “la potencia de conservación más profunda de sus fuerzas de tierra y sangre”. Este mundo espiritual expresa la voluntad de grandeza del pueblo alemán que se opone a su actual decadencia. El compromiso político de Heidegger se trasluce aquí en sus afirmaciones teóricas que, en palabras de Derrida, “espiritualizan el nacional socialismo”, ya que rechaza su biologicismo y racismo, y además “mantiene el gesto todavía metafísico” (Derrida, 1987, p. 64). El Discurso del Rectorado fusiona la orientación metafísica de Heidegger con la crítica cultural propia del conservadurismo revolucionario de su época bajo la forma de la adhesión política al nazismo. La fragmentación y dispersión de la sociedad burguesa solo puede ser superada por un ‘Estado total’. El espíritu reivindicado aquí por Heidegger es el espíritu vinculado a una nación y no el espíritu universal de la Ilustración rechazado como opuesto a la vida y como abstracción universalizante. El discurso se propone la autoafirmación de la universidad alemana mediante el intento de oponerse a la metafísica de la voluntad de poder dominante gracias al retorno al *inicio* (*Anfang*) de occidente en la filosofía griega. En ese intento de reforma Heidegger se enfrentó a lo nuevo que pretendía una ‘ciencia politizada’ y a lo viejo que se aferraba a sus privilegios que veía en peligro. El discurso se inscribe por su “retórica, exhortativa y revolucionaria” en la tradición patriótica de carácter mesiánica del Movimiento Alemán (*Deutsche Bewegung*) que tuvo en los *Discursos a la nación alemana* de Fichte uno de sus puntos culminantes. La apelación al pueblo, la lengua y la nación alemana son centrales en el Discurso de Rectorado, en el que se conjugan también: un proyecto metapolítico de razón platónica, la idea de la muerte de Dios nietzscheana con quien comparte la exigencia de volver a los presocráticos y el nacionalismo poético de Hölderlin, retomado del círculo de Stefan George (Sommer, 2001, pp. 158, 159).

Ve Heidegger la asunción del rectorado como una misión espiritual para cumplir el destino del pueblo alemán de “imponer su marca a la historia”. El nacionalismo de nuestro autor resuena aquí con fuerza como lo hace en el conjunto de su obra. La

reforma de la universidad alemana es esencial para que ésta cumpla su misión de educar a “los conductores y los guardianes del destino del pueblo alemán”. Reluce aquí la idea platónica del filósofo rey, como nos recuerda Ch. Sommer. La existencia del saber exige la remisión a su prístino origen en el pensamiento griego, primera ocasión en la que “el hombre occidental, sumido en su raza en virtud de su lengua, se levanta por primera vez frente al ser en su totalidad y lo interroga y lo comprende como el ser que es” (Heidegger, 1989c, p. 37). De los griegos retoma aquí Heidegger dos cosas principalmente: “que el saber es mucho más débil que la necesidad”, como se puede leer en el *Prometeo* de Esquilo y la centralidad de la teoría no como opuesta a la práctica, sino como “la más alta realización de la auténtica práctica”. Ese saber esencial que tiene su origen en Grecia es un “perseverar interrogante ante la totalidad del ser que constantemente se oculta”. El saber se basa más en las preguntas que en las respuestas. La centralidad de la filosofía es clara para nuestro autor que quiere impedir la disolución de la unidad del saber en una miríada de ciencias tecnificadas y su sumisión a los intereses de los colegios profesionales que desde el exterior de la Universidad controlarían sus enseñanzas. A pesar del cristianismo y de la modernidad que ocultaron el comienzo griego, “todavía el comienzo es”, está entre nosotros y pasa por encima de lo venidero, entrando en nuestro futuro. La vuelta al pasado es, pues, para entender el presente y proyectarse hacia el futuro. Solo un saber entendido como un preguntar que “hace frente a la incertidumbre del ser en su totalidad”, como “una voluntad de esencia”, será capaz de crear para el pueblo alemán “un verdadero mundo espiritual”, entendido como “el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su tierra y de su sangre, y que, como tal, más íntimamente excita y más ampliamente conmueve su existencia” (Heidegger, 1989c, p. 39)⁷. Vemos aquí la tensión que electriza todo el discurso: la tensión entre la exigencia de un saber del ser como totalidad y la necesidad, en la línea del nacionalismo romántico, retomado en su época por todos los movimientos conservadores analizados previamente por nosotros, de conectar ese saber esencial con “las fuerzas de su tierra y de su sangre”. La reforma de la universidad, entendida como el servicio del saber, se articula con otros dos servicios: el servicio del trabajo y el servicio de las armas, y los tres son una obligación para la juventud alemana. La autoafirmación de la Universidad se tiene que asegurar mediante la lucha, entendida a posterior por el autor en el sentido del *polemos* y la *eris* de Heráclito, es decir, como la autoafirmación de los dos contendientes.

El Discurso del Rectorado se complementa con una serie de intervenciones en las que se refuerzan las afirmaciones de éste. En julio de 1933 aparece “El Servicio de trabajo del Imperio y la Universidad alemana”⁸ donde nuestro autor expone de forma entusiasta la iniciativa de los campos de trabajo ideados por el Estado con el triple objetivo de contener el paro, reforzar la comunidad de sangre alemana y preparar la defensa nacional. El Servicio de Trabajo se presenta como una oferta educativa que completa a la escuela y como una manifestación de la Comunidad del Pueblo (*Volksgemeinschaft*). El Campo de trabajo es también una escuela de líderes. El propio Heidegger organizó un campo de trabajo cerca de su casa en octubre de 1933. En agosto de 1934 nuestro autor dio dos conferencias en un curso de la universidad de Friburgo para extranjeros sobre la Universidad alemana. Allí cuenta la estructura y la historia de la Universidad alemana con el convencimiento, presenta también en el Discurso, de que la historia no es solo el pasado sino también el presente en tanto que dicho presente prefigura el futuro. Y el presente se muestra como el gran vuelco (*Umwälzung*) producido por la Revolución Nacionalsocialista. Heidegger relata la historia de la Universidad alemana relacionada con la modernidad, entendida como una emancipación del hombre en tres ámbitos: emancipación de lo sobrenatural y desplazamiento de su

actividad al cálculo y dominio del mundo; liberación de la naturaleza que queda transformada en algo mecánico calculable, controlable mediante máquinas; y liberación de la comunidad original en la forma de una sociedad basada en el contrato. La modernidad política en Alemania es la de la desmembración en una infinidad de pequeños Estados, pero por debajo de esa impotencia política vivía una “Alemania secreta” alimentada por la nueva poesía alemana, la nueva filosofía alemana y la nueva voluntad política del Estado prusiano. Esta Alemania secreta configura el espíritu de un pueblo como comunidad. Surge una idea de libertad como idea de la “ligazón con la ley del espíritu del pueblo”, como “responsabilidad para con el espíritu de un pueblo”. Esa nueva libertad exigía un nuevo tipo de saber y a esa exigencia respondió la fundación de la Universidad de Berlín. La creciente especialización debilitó el carácter unitario y espiritual de la Universidad. Tras la historia viene el análisis del presente, es decir, de la Revolución nacionalsocialista, una revolución basada en el nuevo espíritu de comunidad que se forjó en las trincheras de la Primera Guerra Mundial, una comunidad fundada en la camaradería. El nuevo espíritu de comunidad como camaradería se basa en las relaciones vitales de ‘seguimiento’ y ‘conducción’. Esta comunidad pretende solucionar el desgarramiento que se había producido en el pueblo dividido por la diversidad de clases y de partidos. La universidad también estaba desgarrada, le faltaba unidad espiritual y por eso considera Heidegger que no estaba a la altura del cambio que estaba sobreviniendo. La revolución nazi no es para Heidegger la conquista de un Estado por un partido que lo asalta desde el exterior, sino “el triunfo responsable de aquella voluntad conductora (*Führerwillen*) a la que la confianza seguidora de un pueblo autoriza su conducción“. El Estado es la expresión de un “orden vital...a través del cual el pueblo realiza su existencia histórica”. La articulación y cierre del pueblo se sustenta en el trabajo, ‘trabajo del puño’ y ‘trabajo del cerebro’, expresiones de la libertad del hombre que se cuida del pueblo y se organiza por el Estado. El nuevo espíritu del pueblo alemán no es para Heidegger un nacionalismo “ávido de dominación y ambicioso de guerra sino un socialismo nacionalista”. Un socialismo como “el cuidado por el orden interno de la comunidad de un pueblo”.

En “La situación del presente y la tarea futura de la filosofía alemana” de noviembre de 1934, nuestro autor define el Estado como “el ser histórico del ente llamado pueblo”, y concluye afirmando que la verdadera libertad histórica de los pueblos de Europa es el supuesto para que “Occidente retorne nuevamente hacia sí mismo histórica y espiritualmente y asegure su destino en la gran decisión de la Tierra frente a lo Asiático”⁹. Vemos aquí una contraposición entre Occidente y Asia, es decir, entre Europa y especialmente Alemania y Rusia, así como la exigencia de la vuelta al origen en cuanto medio de asegurar el propio destino.

En “Europa y la filosofía alemana”, conferencia pronunciada el 8 de abril de 1936 en Roma, Heidegger dice que Europa se enfrenta a la salvación o a la destrucción y que para su salvación se requiere que Europa se conserve frente a lo asiático y que supere “su propio desarraigo y dispersión” (Heidegger, 1993, p. 31). La filosofía puede contribuir a la salvación de Occidente solo si formula la pregunta fundamental, la pregunta por el Ser, desde un inicio más originario, los presocráticos y no a partir de Platón y Aristóteles, como usualmente ha hecho la metafísica occidental. Se vuelve a presentar la oposición entre Occidente y lo asiático y se insiste en la vuelta al origen como el único medio para la salvación espiritual de Occidente.

Heidegger en 1933-1934 dicta el curso “Sobre la esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado”¹⁰, donde nuestro autor afirma que los tres son ámbitos esenciales para nuestra existencia. Lo más relevante para nuestro cometido aquí es lo siguiente: en primer lugar, un antropocentrismo ontológico (el hombre es el único ser

consciente, histórico, abierto al ser, el único ente que tiene un mundo, ente que tiene vida como *bios* y no solo como *zoé*) que posteriormente abandonará al menos en parte; una visión de la temporalidad como la articulación del pasado con el futuro a través del presente; el Estado como la forma de ser de un pueblo, basado en un orden que no es orgánico sino espiritual, este orden estatal se basa en las relaciones de dominio y servicio entre los seres humanos. El orden estatal exige que el dirigente y los dirigidos se vinculen a un destino y luchan por realizar una idea. El pueblo además de un líder necesita una tradición. Esta idea de Estado rompe de manera explícita con la noción de contrato social para la cual “el Estado sería un medio subordinado, al servicio del desarrollo de la personalidad en el sentido liberal”. El pueblo necesita un *espacio vital* para desarrollarse, la relación con el espacio se despliega como *arraigo e interacción*, arraigo en la tierra y voluntad de expansión. De aquí se deriva que los semitas nómadas no tengan Estado. El Estado tiene su origen en la voluntad del líder que “primero transforma a los otros en un grupo de seguidores, y de este grupo de seguidores surge la comunidad” (Heidegger, 2018, p. 98). “El Estado del Führer, como lo tenemos, significa la consumación del desarrollo histórico: la realización del pueblo en el líder” (Heidegger, 2018, p. 99). El *Führer* es la continuación del prusianismo. En resumen, como concluye el editor del texto Adrián Escudero, aquí Heidegger continúa la tradición romántica de la ‘Alemania secreta’ con su pregunta sobre quiénes son los alemanes y, además, “en este seminario se utilizan conceptos filosóficos de *Ser y tiempo* para defender el Estado hitleriano y justificar el expansionismo alemán” (Adrián Escudero, 2018, p. 24).

Para Derrida se da una continuidad en torno a la cuestión del espíritu entre *Ser y Tiempo*, el *Discurso del Rectorado* y la *Introducción a la metafísica* de 1935, al mantener la centralidad del preguntar (*fragen*), la de la conducción espiritual (*geistige Führung*) y la de la resolución (*Entschlossenheit*). En el texto de 1935 Heidegger retoma su idea de la decadencia espiritual, de la pérdida de las fuerzas espirituales, describiendo como el pueblo alemán es el que corre más peligro ya que se encuentra atrapado por el resto de los pueblos europeos, América y Rusia (Heidegger, 2001, p. 49). Alemania tiene que decidir sobre si va a desplegar nuevas formas espirituales que salgan del centro (*Mitte*) en el que se encuentra y que sean capaces de dar lugar a un nuevo comienzo, un comienzo que es un recomenzar, una repetición de la existencia histórica espiritual alemana. Una ruptura con el “oscurecimiento del mundo”, mundo que siempre es espiritual. En las conferencias del invierno de 1929-30 en Friburgo, *Conceptos fundamentales de la Metafísica*, nuestro autor respecto a la idea de mundo nos dice: la piedra no tiene mundo, es *weltlos*; el animal es pobre en mundo (*armwelt*), mientras que el hombre es constituyente en tanto que formador de mundo, *weltbildend*, creador de espíritu frente a la piedra y al animal (Heidegger, 2007, pp. 225-228). Mientras que la piedra no accede al ente y el animal sí accede pero no al ente como tal en su ser, el hombre es el único que puede acceder al ser del ente. Con esta postura Heidegger rechaza todo biologicismo, estableciendo una neta separación entre el hombre y el animal, no es posible un *Dasein* animal, punto en el que se distingue de Rilke y de Nietzsche.

En 1935 entiende el nacionalsocialismo como una de las consecuencias de la articulación de la técnica planetaria y el hombre moderno (Heidegger, 2001, p. 179). En este mismo texto se refiere al Bolchevismo, al Liberalismo y al Nacionalsocialismo basados respectivamente en el Marxismo, el Positivismo y el biologicismo como incapaces de acceder al Espíritu. En estos movimientos la inteligencia se desprende del Espíritu y se refiere a la regulación del control sobre las condiciones materiales de la producción, a la búsqueda de leyes referidas a la explicación de los que sucede en cada

caso o la conducción de la masa vital de un pueblo concebido como raza, respectivamente (Heidegger, 2001, p. 50), lo que conlleva que Heidegger critique los tres movimientos políticos dominantes en su época desde su preocupación máxima que era, en aquella época, la de cómo salvar el espíritu de la crisis en la que estaba sumido. La decadencia de las fuerzas espirituales de Europa y especialmente de Alemania, atenazada entre Rusia y América, el ensombrecimiento del mundo producido por esa decadencia no adopta, sin embargo, la forma de la crisis como sucede en las obras de Husserl (*La crisis de las ciencias europeas*) y Valéry (*La crisis del espíritu*), dependientes todavía de la metafísica de la subjetividad de estirpe cartesiana, según Derrida. El espíritu dimite en su instrumentalización y su sumisión a la inteligencia, al entendimiento, al cálculo, a la masificación, al dominio de los literatos, etc., que le separa de su objeto que es la apertura a la esencia del ser, el estar resuelto respecto de dicha esencia. Esta es la misión histórica del pueblo alemán en tanto que centro de Occidente. El despertar del espíritu supone la pregunta y también ocuparse del destino de la lengua ya que sobre ésta se funda la relación de un pueblo al ser.

Su adhesión inicial al nazismo se corrige a partir de 1934 en el sentido de ser consciente de que la salida nazi a la crisis es una reacción tan errada como la solución bolchevique a la misma. Ambas son respuestas políticas totalitarias a la crisis entendida como la época final de la metafísica en tanto que fundamentación única de la realidad y de la acción en el seno de dicha realidad. En 1934 da dos cursos: *La lógica como pregunta por la esencia del lenguaje* y *Los himnos de Hölderlin 'Germania' y 'el Rin'*¹¹ en los que plantea la cuestión del destino del pueblo alemán a partir de la noción de comunidad auténtica y la crítica del liberalismo, crítica basada en el predominio de la gnoseología y la metafísica de la subjetividad en el seno de la filosofía moderna. Del gran poeta retoma Heidegger no solo su nacionalismo místico, sino también la conexión de Alemania y Grecia como los dos únicos países filosóficos. La vuelta de Heidegger al inicio de occidente en Grecia como luz para alumbrar el nuevo comienzo la retoma nuestro autor de Hölderlin. La crítica muestra el paralelismo entre la filosofía y la política en estos años donde se atisba una nueva época en la que el ascenso del nacionalsocialismo transcurre paralelo al abandono de la concepción cartesiana del sujeto. En el curso *Lógica* de 1934 se pasa de la pregunta '¿qué es el hombre?' a la pregunta '¿quién es el hombre?' para concluir preguntando por el ser de los alemanes (Heidegger, 1991, pp. 7, 27, 29). Es decir se pasa del universalismo al particularismo alemán. La crítica del sujeto cartesiano concluye con una idea de sí mismo como pertenencia a un pueblo determinado. La noción de sí mismo, pues, se colectiviza y se politiza al insertarse en el pueblo. Con este movimiento Heidegger adopta una noción de facticidad restringida al ámbito de un pueblo concreto ('un' pueblo y no 'el' pueblo) en detrimento de la universalidad del sujeto racionalista. Heidegger muestra una aceptación ciega de la facticidad como destino ineluctable y de esta manera absolutiza la pertenencia del individuo a un pueblo determinado. Precisamente Agamben sitúa en esta aceptación ciega de la facticidad la continuidad entre el hombre de la analítica existencial y el hombre según la concepción nazi (Agamben, 2007, p. 416). Para Heidegger, según Agamben, en sus reflexiones sobre Hölderlin se trata de transformar la facticidad histórica de lo propio en una tarea: la de abrirse a lo extraño.

Solo a partir de 1936, cuando empieza a separarse del nazismo, retoma en sus cursos sobre Nietzsche, escritos en estos años, la idea de que la filosofía, la de Descartes, Leibniz, Hume pero también la de Nietzsche en clara oposición a la ortodoxia nazi que convertía al pensador de Zaratustra en el pensador alemán por antonomasia, no es nacional sino europea e incluso con proyección planetaria: "la

metafísica de Nietzsche no es de ninguna manera una filosofía específicamente alemana. Ella es europeo-planetaria” (Heidegger, 2000, p. 269).

En sus cartas a Jaspers de 1950 le confiesa que en realidad no fue a su casa a partir de 1933 no a causa de la mujer judía de Jaspers sino por vergüenza. Y le relata su paulatino alejamiento del nazismo a partir de 1934, y especialmente de 1936-1938. Confiesa que fue un ingenuo al considerar que el nazismo podría desplegar la revolución espiritual y cultural que él tenía en la cabeza (Heidegger, 2003a, pp. 158, 162). Tras la derrota nazi Heidegger pasa de considerar el nacionalsocialismo como una luz de esperanza en la salida de la decadencia moderna y en la superación del nihilismo, a tomarlo como la consumación del nihilismo y la apoteosis de la técnica moderna.

Heidegger mismo presenta los cursos posteriores a su salida del rectorado (*Lógica* en 1934, el curso sobre Hölderlin en 1934-35 y, a partir de 1936, los cursos sobre Nietzsche) como “una discusión con el nacionalsocialismo” (Heidegger, 1996). La crítica de Heidegger al nacionalsocialismo existente se hace, como nos recuerda Derrida, en defensa de uno más puro, más espiritual:

Después de haber comprendido del todo claramente cómo me había confundido antes en lo relativo al carácter y a la fuerza histórica esencial del nacionalsocialismo, lo primero que resulta es la necesidad de afirmarlo, y concretamente por unos motivos propios del pensamiento. Con esto queda dicho a la vez que este «movimiento» permanece independiente de la figura y la duración respectivamente contemporáneas de estas formas que ahora resultan visibles. (Heidegger, 2017, p. 344)

Nuestro autor confiesa en los *Cuadernos Negros* de los años 1938-1939 que: “Pensando de forma puramente «metafísica» (es decir, en términos de historia de la diferencia de ser), durante los años 1930-1934 yo consideraba que el nacionalsocialismo era la posibilidad de una transición a un nuevo comienzo, y le di esta interpretación”, pero en realidad, “más bien es aquí donde comienza la consumación de la Modernidad” (Heidegger, 2017, p. 343). El nacionalsocialismo espiritual tiene que situarse al servicio de la filosofía que le sirve de principio y comprender que “solo es verdadero si es capaz y está en condiciones de franquear y preparar una verdad original” (Heidegger, 2015, p. 155). El nacionalsocialismo y la pregunta por la salida de la crisis actual inmediatamente pertenecen a ámbitos distintos pero “mediatamente apremian a la vez de forma diversa a tomar una decisión sobre la esencia y la destinación de los alemanes, y por tanto sobre el destino de Occidente” (Heidegger, 2017, p. 23). El nacionalsocialismo se sitúa en la consumación de la modernidad y en ese sentido es un ‘racionalismo’ que supone “el cálculo completo a toda costa” (Heidegger, 2019, p. 169). De esta manera se muestra como “un tránsito como acondicionamiento de la postura del poder para su desarrollo hasta la incondicionalidad de la dominación de la tierra” (Heidegger, 2019, p. 165). El fascismo, como el bolchevismo, son “triumfos maquinadores de las maquinaciones, gigantescas formas de consumación de la modernidad, un consumo calculado de las idiosincrasias nacionales” (Heidegger, 2019, p. 111). Frente al nacionalsocialismo espiritual el nacionalsocialismo vulgar se configura como un “materialismo ético” opuesto al materialismo histórico del marxismo (Heidegger, 2015, pp. 118, 119). Heidegger interpreta el nacionalsocialismo no como algo ya conseguido, sino como “la forma preliminar de un gran futuro del pueblo” (Heidegger, 2015, pp. 125, 126).

La revolución (política) en la universidad estaría ligada a la comprensión (filosófica) del ‘acontecer propio’ (*Geschehen*). Heidegger denuncia que la Universidad alemana no se decidió a dar un paso adelante y permaneció anclada en las viejas ideas y estructuras, es decir, la especialización tecnocrática a la que se añadió el

adoctrinamiento nazi. Esta postura se mantuvo hasta la célebre entrevista al Spiegel de 1966. Heidegger critica también al nacionalsocialismo realmente existente por permanecer anclado en la metafísica y no ser en ese sentido suficientemente revolucionario, pero estas críticas hay que enmarcarlas en las luchas entre las diversas concepciones del nazismo que pugnaban entre sí más que como una crítica externa al propio nazismo (Rosi, 2007, p. 248). En estos dos cursos analiza el sí mismo (*das Selbst*) en sus relaciones con la resolución, la temporalidad y la historicidad y plantea su relación con la pregunta por el ser de un pueblo.

Heidegger se plantea en estos años la cuestión del ‘nosotros’, es decir de la nación y el pueblo alemán, entendida como una comunidad no tanto histórica o biológica sino como una comunidad espiritual, en ese sentido se puede interpretar su noción de *Geschlechts* como la ‘germanidad (*Deutschheit*) esencial’ (Derrida, 2011-2012, p. 370). Esta noción de comunidad la retrotrae Heidegger a la camaradería que surgió en las trincheras en la Primera Guerra Mundial y es la que de forma tramposa intenta revitalizar el nazismo, intentando basar el sentimiento nacional en las virtudes guerreras de jerarquía, orden y disciplina propias del prusianismo y del Imperio alemán. La camaradería propia de las trincheras se basa en el seguimiento y la conducción, en el seguir al líder que conduce. Esto le permite, en su disculpa de 1945 por su adhesión al nazismo, distinguir entre lo nacional, lo espiritual, y el nacionalismo biologicista y racista del nazismo. De igual forma sus reflexiones sobre la técnica son, para Derrida, una crítica velada de la profesionalización de los estudios universitarios y de la sumisión de la propia ideología nazi a los imperativos de la productividad y racionalidad de la técnica moderna. También en esta época Heidegger reflexiona sobre el lugar, el *Ort*, como espacio de reunión, de recogimiento.

Ya Plessner en su trabajo de 1931 “Poder y naturaleza humana” destacaba la importancia que para el individuo tenía su inserción en un pueblo y en una cultura determinada que se configura como *Volkstum*, como nacionalidad o etnicidad. De igual manera defendía que la filosofía tenía que actuar en el presente. El antropólogo alemán coincide con Heidegger en la politización y la nacionalización del pensamiento. En *Ser y tiempo* nuestro autor critica el individualismo y sitúa al *Dasein* en el marco de la nación. Esta relación del individuo con la comunidad, con el pueblo, está percibida como *destino*, y puede ser auténtica cuando el individuo no renuncia a su propio yo, o es inauténtica cuando se escuda en la nación como conjunto de los “ellos” que me separan de mi propio yo (Heidegger, 1997, p. 400). El destino (*Schicksal*) se presenta como destino común (*Geschick*). Safranski destaca la ambigüedad de Heidegger en esta época al oscilar entre una ontología ahistórica y el postulado de la historicidad del *Dasein* (Safranski, 1997, p. 250). La sociología del conocimiento de Mannheim intentó salvar el liberalismo basándolo en un pluralismo ontológico, fundado en distintas relaciones con el Ser (*Seinsgebundenheit*). En estos años, a través de su lectura de Platón, Heidegger quiere ir más allá de los límites de la filosofía pero con medios filosóficos y por razones filosóficas. Quiere reforzar la filosofía y hacer que tome el control de su tiempo, llega el momento de que la filosofía se haga política y, la política, filosófica (Safranski, 1997, p. 267).

Heidegger consideraba al nazismo como una fuerza de orden que podría controlar el caos de la república de Weimar y conjurar la crisis económica, aparte de ser un muro de contención contra la revolución comunista. “La rudeza solo puede ser respondida con dureza” dijo a uno de sus discípulos en 1932 (Safranski, 1997, p. 271). Estas opiniones políticas se reflejaron en su filosofía en el año siguiente al considerar la revolución nazi como un acontecimiento del ser, como un hito en la *historia del ser*, como el inicio de una nueva era que había previsto en su curso sobre Platón del año anterior. En febrero

de 1933, según Safranski, le llegó el momento de la acción que le llevó a forzar a la filosofía más allá de sus fronteras en dirección a la acción. Consideraba, como confesó en una carta a un discípulo en 1960, que el nazismo sería capaz de “conocer y absorber en su seno todas las fuerzas constructivas y productivas” (Safranski, 1997, p. 272). La incapacidad de la República de Weimar para resolver la crisis económica e institucional de la época produjo una efervescencia casi generalizada y la búsqueda de una salida de la situación que devolviera a Alemania su orgullo y su poder. Heidegger no fue inmune a ese entusiasmo que veía en la Revolución Nacional del nazismo la consecución del sueño de Hölderlin y, en Hitler, un nuevo Augusto. La filosofía vuelve a lo primitivo, decía Heidegger en una conferencia el 30 de noviembre de 1933. Él pensaba estar “bajo las órdenes de una nueva realidad”, hasta el punto de pensar que el Ser había llegado por fin (Safranski, 1997, p. 275). Se trataba de un acontecimiento metafísico, de una revolución metafísica, de un verdadero giro “en nuestro Dasein alemán” (Tubinga 30.11.1933). Giro que no solo afectaba a Alemania, sino que abría una nueva época en la historia de occidente. En marzo de 1933 nuestro autor ingresó en la Comunidad de Profesores de la Universidad alemana de corte nazi donde se enfrentó a su líder Ernst Krieck, defensor de una línea antiintelectualista basada en los valores de la sangre y el suelo y centrada en la acción en detrimento de la erudición. Para Heidegger este despertar era el despertar de la multitud, pero se requería un segundo despertar que buscara un “nuevo fundamento” sobre el que se pudiera establecer una nueva apropiación del Ser mismo. Se valora la acción por encima de la teoría y se cae en un decisionismo dirigido por el destino, posición que Heidegger comparte en estos años con Beumler, uno de los filósofos que pugnaba por convertirse en el filósofo oficial del nazismo. Desde el rectorado Heidegger desarrolló una lucha contra el poder de los profesores titulares en el marco de su crítica del idealismo burgués, la modernidad y el positivismo (Safranski, 1997, p. 304).

La separación respecto del nazismo es gradual. Es clara en sus textos sobre Nietzsche y es manifiesta en *Besinnung*, donde rechaza la frase de Hitler que justifica toda actitud humana si se basa en el provecho para la totalidad que nace de ella (Heidegger, 2006, p. 110). En esta época el nazismo no es ya visto como una luz de esperanza sino como una versión más del pensamiento calculante. El nazismo pasa a los ojos de Heidegger, de ser considerado como un movimiento antimoderno que reacciona a la universalidad de la ilustración reforzando el arraigo en la tierra y en la sangre, a ser visto como la consumación de la modernidad en tanto que despliegue incontrolado de la técnica, como un caso más del nihilismo consumado basado en el antropocentrismo y el antropomorfismo propios de la modernidad. En *La carta sobre el humanismo* Heidegger retoma la idea del *Dasein* como *ek-sistencia* rechazando las concepciones dualistas del ser humano y, por tanto, el biologicismo nazi. En sus trabajos de los años 40 sobre Parménides y Heráclito mantiene la idea de la centralidad alemana como el único país capaz de salvar a Europa de la catástrofe si mantiene su germanidad, su esencia de país de pensadores y poetas. En los años de la guerra se dedica a Nietzsche, especialmente a la idea de nihilismo como el proceso que caracteriza la época moderna. Nietzsche es el último metafísico y su filosofía, en tanto que platonismo invertido, pone en primer plano lo que la tradición occidental había negado: los sentidos, la vida y el arte como ilusión y ficción.

En los *Beiträge* se propone “un segundo comienzo” en el que la verdad es reconocida como verdad del ser y el ser mismo como ser de la verdad (Heidegger, 2003b, p. 135). Este segundo comienzo sería la salida de la época del hundimiento que para Heidegger era su época, y la apertura a la concepción del ser como *acontecimiento* (*Ereignis*). Este segundo comienzo viene a cuestionarse por el abandono del ser que ha

caracterizado la historia de occidente desde su primer comienzo con la filosofía platónica, primer comienzo que se ha mantenido hasta nuestros días. En esta *historia del ser* los dos pueblos fundamentales son Grecia y Alemania en tanto que los pueblos más espirituales (Aurenque, 2016, pp. 242-243).

3. Críticas al liberalismo, americanismo y bolchevismo

La crítica al liberalismo de Heidegger se basaba fundamentalmente en su individualismo, en el desarraigo respecto de la comunidad y las costumbres que produce dispersión. Frente a este liberalismo de cuño francés Heidegger resaltó el sentido de unidad y de arraigo propio del espíritu alemán. Heidegger afirma el pueblo en tanto que comunidad cultural frente a la sociedad formada de individuos basada en el contrato. La fuerza de la sangre, del suelo y de la tradición frente a la racionalidad basada en el interés del contrato. En ese sentido Alemania sería más un pueblo que una sociedad (Heidegger, 2000a, p. 290). Resuena aquí la distinción de Tönnies entre comunidad y sociedad, una natural y obligatoria y la otra artificial y libre. La contraposición al liberalismo también se basa en una idea distinta de libertad que para Heidegger es en estos años “responsabilidad para con el destino de un pueblo” y “ligazón con la ley del todo”¹². El liberalismo basado en la deliberación y discusión libre le parecía a Heidegger un principio corrosivo y disgregador de la comunidad por situar en el centro los intereses y opiniones de los distintos individuos. El liberalismo para nuestro autor es una de las fuerzas dominantes en el siglo XIX con la industrialización y la técnica que, junto a la imposibilidad para desarrollar un pensar metafísico, han conducido al positivismo (Heidegger, 2003b, p. 132). El individualismo es la base del liberalismo cuya esencia interna es “la seguridad de sí” y la autocerteza de un hombre al que ninguna experiencia puede sacar de sí mismo hacia un ámbito en el que la propia idea de hombre pueda ser cuestionada (Heidegger, 2003b, pp. 51-52). El liberalismo es una posición aparentemente anticristiana en la que el pueblo ocupa el lugar trascendente que Dios ocupa en el cristianismo y es puesto “como meta y finalidad de toda la historia” (Heidegger, 2003b, p. 34). La concepción liberal del mundo se basa en lo arbitrario y por ello es esclava del azar ya que, en oposición a la verdadera filosofía, defiende la arbitrariedad del opinar y deja al individuo abandonado a su propia opinión (Heidegger, 2003b, p. 42). La crítica al liberalismo se enmarca en su rechazo de una modernidad sometida a la rutina en nombre de la búsqueda de una autenticidad que se configura sobre el modelo del héroe y conduce a soluciones carismáticas (Wollin, 1990, p. 66). Heidegger critica la idea del intelectual *freischwebend* de Mannheim y la filosofía de los valores con su idea del *punto de vista*, como dos polos complementarios basados en la metafísica de la subjetividad, por ser ambas pluralistas y liberales, y por remitir a un ámbito científico objetivo e imparcial. En su *Nietzsche* Heidegger interpreta el liberalismo como el desarrollo degenerativo de la libertad humana en tanto que absoluta autoleislación del hombre que es la base de la modernidad (Heidegger, 2000c, pp. 123, 241, 259). También se critica la idea universal de humanidad y los derechos humanos como propios del ‘individualismo liberal’ cosmopolita que no tiene en cuenta las peculiaridades histórico-culturales. Precisamente el *Da, ahí*, del *Dasein* recalca su carácter situado y concreto frente a cualquier universalismo. En *El Discurso del Rectorado* Heidegger opone una concepción trágica de la libertad como ‘voluntad de necesidad’, como autoafirmación colectiva de lo que es necesario, frente a la idea liberal de libertad individual como autodeterminación. La crítica más curiosa de Heidegger al liberalismo consiste en considerarlo como un bolchevismo ya que el Estado inglés, igual que el bolchevique, se sitúa en el cumplimiento de la modernidad y, como él, pone su

esencia en el poder (*Macht*). Este Estado es la misma cosa (*dasselbe*) que el Estado bolchevique, con la diferencia de que al hacer hincapié en la moralidad y educación del pueblo no necesita desplegar su fuerza, de tal manera que: “La forma cristiano-burguesa del «Bolchevismo» inglés (*bürgerlichchristliche Form des englischen «Bolschewismus»*) es la más peligrosa. Sin su aniquilación (*Vernichtung*) la Modernidad continuará manteniéndose. (N.B.: o por lo menos se retrasa su finalización)”¹³.

La crítica del bolchevismo se sitúa en la línea de la crítica al judaísmo, al vincularlos expresamente. Heidegger resalta que el bolchevismo y el mundo angloamericano “van juntos”, a pesar de la aparente oposición entre capitalismo y anticapitalismo, debido a que “en su esencia ambos son los mismo: el despliegue a toda costa de la subjetividad hasta la *racionalidad* pura”, (Heidegger, 2019, p. 203)¹⁴. Nuestro autor, que desde su juventud se interesó mucho por la espiritualidad rusa, considera que el bolchevismo en Rusia es “algo impuesto y no es nada arraigado” (Heidegger, 2017, p. 338). El bolchevismo “no es nada ‘asiático’, “no es más que la conformación de un pensar occidental y moderno en el nivel de las postrimerías del siglo XIX: la primera anticipación decisiva del poder irrestricto de las maquinaciones” (Heidegger, 2019, pp. 55, 56). El bolchevismo no es ni ‘asiático’ ni ruso, sino “que se encuadra en la consumación de una modernidad que, en su comienzo, estuvo definida *occidentalmente*” (Heidegger, 2019, p. 96)¹⁵ y, por ello, es “un tránsito histórico” (Heidegger, 2019: 109). Tanto el comunismo y el marxismo como la técnica moderna son europeos y occidentales: “Ambos no son más que instrumentos del mundo ruso, pero *no el mundo ruso mismo*” (Heidegger, 2019, p. 238)¹⁶. El bolchevismo al igual que el ‘socialismo autoritario’ (fascismo y nacionalsocialismo) es “una forma análoga (no igual) de consumación de la modernidad (...) son metafísicamente lo mismo, y se fundamentan en la supremacía de la entidad de lo ente” (Heidegger, 2019, p. 96). No son lo mismo políticamente, pero sí metafísicamente. “El nacionalsocialismo no es bolchevismo, ni el bolchevismo es fascismo, pero ambos son triunfos maquinadores de las maquinaciones, gigantescas formas de consumación de la modernidad, un consumo calculado de las idiosincrasias nacionales” (Heidegger, 2019, p. 111). Pues “el bolchevismo es la conclusión orgánica, esto es, organizada, calculadora del poder incondicional del partido con la completa tecnificación” (Heidegger, 2005, p. 112).

Tras la derrota de Alemania, Heidegger afirma que la ideología del marxismo y el comunismo sostenía una idea política de la ciencia basada en una idea de verdad como medio de la voluntad de potencia. En ello coincide con el nazismo. En este momento, para nuestro autor, nazismo y comunismo coincidían en esta glorificación de la voluntad de poder que no dejaba espacio para un conocimiento objetivo y que nuestro autor declara que fue lo que él denunciaba ya en El Discurso del Rectorado. En la explicación de su paso por el rectorado en 1945 afirma que Jünger vio con profundidad la dominación universal y planetaria de la voluntad de poder: “En esta realidad está hoy comprendido todo, sea que se llame comunismo, fascismo, o democracia mundial” (Heidegger, 1989a, p. 218). En la famosa entrevista al Spiegel, Heidegger, en el contexto de su frase de 1935 acerca de “la verdad interna y la magnitud del movimiento” (Heidegger, 2001, p. 179), se desentiende del nazismo, reafirma la idea de que tanto el nazismo como el comunismo están sometidos a la preponderancia de la “técnica planetaria”. En concreto el nazismo es un producto del encuentro entre “la técnica planetaria” y “el hombre moderno”. Nuestro autor plantea la cuestión de cómo podría un sistema político coordinarse con la “técnica planetaria” actual e, incluso en estos años, 1966, duda de que este sistema político pueda ser la democracia.

En 1935 Heidegger denuncia la reducción por el comunismo ruso de la espiritualidad y la cultura a mera ornamentación; ese refiere para ello al Congreso ‘Por

la defensa de la cultura' celebrado en París en junio de 1935 abogando por "una literatura de la verdad, la paz y la libertad". Nuestro autor afirma que esta reducción entiende el espíritu como mera inteligencia, como una herramienta útil que se sitúa en el ámbito de la cultura (Heidegger, 2001, p. 52). Al principio de la guerra, el comunismo, al igual que la democracia, eran expresiones del nihilismo incompleto opuestos al nihilismo completo del nazismo, único capaz de permitir augurar "un nuevo comienzo", al final de la guerra en cambio el marxismo se presenta también como nihilismo completo pero en un sentido negativo, expresión del máximo punto de la decadencia en la que el olvido del ser ha precipitado al planeta.

Respecto al americanismo de corte anglosajón Heidegger lo ve como un peligro para la patria, una autodevastación para occidente ya que supone una ruptura con el comienzo, con el inicio de Occidente, frente al que hay que buscar la entrega al "reposo sereno de lo inicial" (Heidegger, 1984, p. 68). En su *Introducción a la Metafísica* nuestro autor afirma que Europa, fundamentalmente Alemania "está encerrada en una tenaza entre Rusia de una parte y América de la otra. Rusia y América son ambas, desde un punto de vista metafísico, la misma cosa: el mismo frenesí siniestro de la técnica desencadenada y de la organización sin raíces del hombre normalizado"¹⁷. Es increíble que Heidegger no fuera consciente de que el nazismo coincidía con ellas en los dos rasgos que se destacan aquí. El americanismo es la cumbre del nihilismo ya que considera que la nada producida por la ausencia de la pregunta por el ser es una promesa de futuro, de dicha para todos (Heidegger, 2019, pp. 194-195). El americanismo se sitúa en la estela de la romanidad con la que comparte su 'monumentalidad' (Heidegger, 1984, p. 191). Estados Unidos, según Heidegger, representa la "carencia de historicidad" y la tendencia hacia la destrucción. Opinión que nuestro autor comparte con Max Weber y Spengler (Losurdo, 2001, p. 234). En los *Conceptos fundamentales* de 1941 se critica América por su pseudofilosofía sobre el hombre que empezaba a tener mucha importancia en Alemania, así como por su psicología que busca qué es el hombre y cómo puede ser utilizado de la manera más eficaz posible, lo cual tiene que ver con la forma superficial en que se relacionan con la cultura a través de 'resúmenes de prensa' y 'revistas', 'reportajes radiofónicos' y 'cines', sin ser capaz de leer en un sentido estricto (Heidegger, 1989b, pp. 124, 133 y 42).

En un escrito de 1938-1939 titulado "Koinon. El comunismo y el destino del ser"¹⁸, Heidegger habla de que la completitud (*Vollendung*) de la época moderna como la "época de la total falta de sentido" se comprueba por el hecho de que también el comunismo se ha incorporado al Ser de la época. "Sin sentido" significa estar sin verdad: "permanecer ausente de la claridad (*Lichtung*) del Ser". Este oscurecimiento del Ser implica la preponderancia total del Ente que puede ser planificado, calculado y manipulado sin trabas. La esencialidad del ente es disuelta en el puro maquinismo (*Machenschaft*)¹⁹. El sinsentido reduce el Ente al puro cálculo y supone el predominio de los valores limitados por la carencia de ser y de verdad. El maquinismo promociona los valores de lo cuantitativo y lo gigantesco. Para nuestro autor el Comunismo supone que todas las actitudes y todos los comportamientos están "bajo el poder incondicionado de unos pocos innominados". El peligro del comunismo, para Heidegger, reside en que se presenta como un "materialismo espiritual" cuya esencia espiritual no se reconoce: "el «Comunismo» (*Kommunismus*) no es una mera forma estatal (*blosse Staatsform*), ni tampoco solo un tipo de visión del mundo política (*politischen Weltanschauung*), sino la constitución metafísica (*metaphysische Verfassung*) en la cual la humanidad moderna (*Neuzeit Menschentum*) no solo culmina y cumple lo Moderno (*Neuzeit*), sino que inicia su última fase"²⁰. Esta inserción del comunismo en la modernidad como su

cumplimiento y fase final confirma que en todas partes los hombres modernos están dentro del ahora, o sea, de la época en la que el ente está determinado de una manera metafísica (*metaphysisch bestimmt Seinden*) (Heidegger, 1998, pp. 199-211). En definitiva:

“El «Comunismo» (*Kommunismus*) es la constitución metafísica del Pueblo (*metaphysische Verfassung der Völker*) en la fase última del completamiento de la Modernidad (*Neuzeit*), que se da ya en el hecho que en el comienzo mismo de la Modernidad debe poner su Esencia, pese a que lo hace de manera oculta, en el Poder (*Macht*)”²¹.

4. Conclusiones

Como ya resaltó Sartre en 1944, “Heidegger era filósofo mucho antes que nazi” (Sartre, 1944), lo que impide afirmar que porque se afilió al partido nazi su filosofía es nazi. Como nos recuerda el filósofo francés, a veces los hombres no están a la altura de sus obras, por lo que, como concluimos nosotros, no es legítimo repudiar su obra, y mucho menos en su conjunto, por algunos episodios lamentables y condenables de su biografía. Por otra parte, conviene recordar con Derrida que condenar el nazismo no es aún pensar el nazismo: la condena no nos ahorra el esfuerzo por comprenderlo. Aparte de condenarlo hay que esforzarse en pensarlo, buscar sus condiciones, su base real, definir el problema del que se pretende la solución. Y esto vale no solo para el nazismo histórico, sino para los problemas que se agazapan tras los populismos de hoy.

Ciertas reflexiones de Heidegger en torno a *Serenidad* podrían fundamentar una visión ecológica. En los *Cuadernos Negros* (Reflexiones IX, parágrafo 41) se dice que la irrupción de la diferencia del ser en tanto que acontecimiento, si se puede soportar, podría servir de “fundamento de un mundo que es propicio a la tierra y que ya no la vulnera” (Heidegger, 2017, p. 183). De todas formas hay que recordar que lo que Heidegger rechaza es la maquinización del ser humano y no el uso de sus posibilidades técnicas:

El hombre moderno ha planteado el aseguramiento de su esencia con vistas a llegar a ser alguna vez una parte de la máquina, para que, al servicio de la objetividad y la planificación de su carrera, encuentre sin esfuerzo su seguridad, sus motivaciones y su placer. Este avenirse con el carácter maquinal es algo esencialmente distinto del mero uso de posibilidades ‘técnicas’. (Heidegger, 2017, p. 304)²²

En conclusión, la única revolución que Heidegger propugnó fue la nacionalsocialista en sintonía y continuación de la revolución conservadora de las élites intelectuales antidemócratas alemanas de los años 20 cuyo influjo recibió y amplificó nuestro autor. En esta noción de revolución se articula el “giro hacia el acontecimiento” expuesto poco después en los *Beiträge*, la *epistroté* platónica como giro del alma hacia la verdad y la “inversión patriótica” de Hölderlin (Sommer, 2010, p. 273).

Esto hace muy problemático el buscar en Heidegger una inspiración para la izquierda actual. Las pocas cosas aprovechables que tendría, tales como su crítica de la modernidad, algún atisbo ecologista y la puesta de relieve de lo sagrado como algo inmanipulable, al fundamentarse en posiciones reaccionarias, ruralistas y místicas son difícilmente traducibles al lenguaje de la izquierda, una izquierda cuya crítica de la modernidad ha de ser matizada e interior a dicha modernidad —para ser postmoderno hay que haber sido moderno, los antimodernos no pueden ser postmodernos—, y cuyo ecologismo no puede dejar de tener en cuenta un cierto antropocentrismo axiológico

aunque no ontológico; del mismo modo que su apuesta por la racionalidad —una racionalidad con minúscula, abierta a los sentidos y a los sentimientos, pero racionalidad al fin y al cabo— e inmanencia es innegociable. Por ello quizás sería mejor buscar inspiración en otras tradiciones menos contaminadas por la revolución conservadora, el modernismo reaccionario y la revolución nacionalsocialista.

5. Referencias

- Adorno, T. W. (2005). “La jerga de la autenticidad. Sobre la ideología alemana”. En *Obra Completa 6*, Akal.
- Adrián Escudero, J. (2014). “Heidegger y los Cuadernos Negros. El resurgimiento de la controversia nacionalsocialista”. *Differenz*, nº 0, julio.
- _____ (2018). “Prólogo”. En Heidegger, M. *Naturaleza, Historia, Estado*. Trotta.
- Agamben, G. (2007). “Heidegger y el nazismo”. En *La potencia del pensamiento*. Adriana Hidalgo.
- Aurenque, D. (2010). “Heidegger y el “enredo” de la filosofía con la política: sobre su origen romántico-platónico”. *Revista de Filosofía*, Volumen 66, Universidad de Chile
- _____ (2016). “Martin Heidegger y los Cuadernos Negros: más que la mera reactivación de un viejo debate”. *Alpha* nº 42.
- Boada, I. (2018). “Heidegger y sus meses de rectorado a la luz de los primeros Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI”. *Pensamiento*, vol. 74, núm. 281.
- Bourdieu, P. (1991). *La ontología política de Martin Heidegger*. Paidós.
- Carrasco, E. (2012). *Heidegger y el Nacionalsocialismo. Ensayos sobre filosofía y política*. Catalonia.
- Derrida, J. (1992). “Heidegger, el infierno de los filósofos”. En *Points de Suspension*. Galilée.
- _____ (1987). *De l'Esprit. Heidegger et la question*. Galilée.
- _____ (2011-2012). “La mano de Heidegger”. *Archivos de Filosofía*, nº 6 - 7.
- de Lara F. (2014), “El gesto político de las filosofías de Heidegger. Contribución a un debate actual”, en *Veritas*, nº 31, Septiembre.
- Franzen, W. (1976). *Martin Heidegger*. J.B. Metzler.
- Gander, H. H. (ed.) (1993). *Europa und die Philosophie*. En Martin Heidegger Gesellschaft - Schriftenreihe, Band 2, V. Klostermann, Frankfurt, 1993.
- Habermas, J. (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus.
- Heidegger, M. (1962). “¿Por qué permanecemos en la provincia” (1934), publicado por G. Schneeberger en su libro *Nachlese zu Heidegger*, Selbstverlag, Berna.
- _____ (1983), *Einführung in der Metaphysik*, GA, Band 40, Vittorio Klostermann.
- _____ (1984). *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, GA, Band 53, Vittorio Klostermann.
- _____ (1989a). “El Rectorado 1933-1934. Hechos y Reflexiones” (1945). En *Areté*, vol. 1, nº 2.
- _____ (1989b). *Conceptos fundamentales* (1941). Madrid.
- _____ (1989c), “La autoafirmación de la universidad alemana”. *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-34. Entrevista de Spiegel*. (Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez).

- _____. (1991). *Lógica - Lecciones de Martin Heidegger (verano de 1934)*, Anthropos.
- _____. (1993). *Europa und die Philosophie*, en Martin Heidegger Gesellschaft - Schriftenreihe, Band 2, Hans Helmuth Gander (ed.), V. Klostermann.
- _____. (1996). "Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger". Tecnos.
- _____. (1997). *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria Santiago de Chile.
- _____. (1998). "Koinon. Aus der Geschichte des Seyns", en *Die Geschichte des Seyns*, GA, Band 69, Vittorio Klostermann.
- _____. (2000a). "Die deutsche Universität" (15. / 16. August 1934), *Rede und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA, Band 16.
- _____. (2000b). "Zu 1933-1945 (Brief an Marcuse, 20. Januar 1948)". *Rede und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA, Band 16.
- _____. (2000c). *Nietzsche II*. Destino.
- _____. (2001). *Introducción a la Metafísica*, Gedisa.
- _____. (2003a). *Martin Heidegger/ Karl Jaspers, Correspondencia (1920-1963)*. Síntesis.
- _____. (2003b). *Contribuciones a la filosofía. (Del acontecimiento)*. Biblos.
- _____. (2005). *Parménides*. Akal.
- _____. (2006). *Meditación*. Biblos.
- _____. (2007). *Conceptos fundamentales de la Metafísica*. Alianza.
- _____. (2014a) Autoafirmación de la Universidad Alemana. En GA, Band 16, editado por Hermann Heidegger, 2000.
- _____. (2014b), *Schwarze Hefte 1939-1941, Überlegungen XII-XV*, GA, Band 96.
- _____. (2015). *Cuadernos Negros 1931-1938, Reflexiones II-VI*. Trotta.
- _____. (2017). *Cuadernos Negros 1938-1939, Reflexiones VII-XI*. Trotta.
- _____. (2019). *Cuadernos Negros 1939-1941, Reflexiones XII-XV*. Trotta.
- _____. (2018) *Naturaleza, historia, Estado*, Adrián Escudero (eds). Trotta.
- Jünger, E. (2014). *Tratado del rebelde. La emboscadura*. Edición en papel: *La emboscadura*, Tusquets, 1988. Edición digital en lanuevaeditorialvirtual.blogspot.com.
- Losurdo, D. (2001). *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*. Losada.
- Marx, K. (1970). "La cuestión judía" en *Los Anales Franco-Alemanes*, Ed. Martinez Roca.
- Pöggeler, O. (1993) *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza.
- _____. (1999) *Filosofía y política en Martín Heidegger*. Ediciones Coyoacán.
- Rosi, L. A. (2007). "Heidegger en 1934: la crítica al liberalismo y los fundamentos de la comunidad". *Deus Mortalis*, n° 6.
- Safranski, R. (1997). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Tusquets.
- Sartre, J. P. (1944). "a propos de l'existentialisme: mise au point". En *Action*, 29 diciembre.
- Söllner A. (1984). "Left Students of the Conservative Revolution". *Telos*, 61.
- Sommer Ch. (2001). "Presentation. Autour de Heidegger, Discours du Rectorat (1933): Contextes, Problèmes, Débats". *Les Etudes Philosophiques* n° 2.
- _____. (2010). "Métropolitique de l'Université. Le programme platonicien de Heidegger". *Les Etudes Philosophiques*, n° 2.
- Tertulian, N. (1990). "Histoire de l'être et révolution politique: réflexions sur un ouvrage posthume de Heidegger". *Temps modernes*, n° 523.

- Trawny, P., (2014). *Heidegger und der Mhytos der jüdischen Weltverschwörung*. Klostermann.
- Tugendhat, E. (1993). *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*, FCE.
- Wolfe, J., (2014). *Heidegger and Theology*. T&T Clark.
- Wolfe, J., (2013). “Heidegger’s Eschatology”. En *Theological Horizons in Martin Heidegger’s Early Work*, Oxford University Press.
- Wolfe, J., (2017). “Religion in Heidegger’s Black Notebooks”. En M. Björk y J. Svenungsson (eds.) *Black Thoughts: Heidegger and the Future of Theology*. Palgrave.
- Wolin, R. (1990). *The politics of being: The Political Thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press.

¹ Cf. J. E. Wolfe (2008). “Hineingehalten in die Nacht: Heidegger’s Early Appropriation of Christian Eschatology”, en J.P. Manoussakis and Neal DeRoo (eds.), *Phenomenology & Eschatology*, Aldershot. Respecto a las relaciones de Heidegger con la teología se puede consultar también J. Wolfe (2014). *Heidegger and Theology*, T&T Clark; “Martin Heidegger and catholicism: the unexpected enemy in the Black Notebooks”, en *The Tablet*, 16 de Agosto de 2017 y “Religion in Heidegger’s Black Notebooks” en M. Björk y J. Svenungsson (eds.) (2017) *Black Thoughts: Heidegger and the Future of Theology*, Palgrave.

² Dice Heidegger por ejemplo en *Cuadernos Negros, Reflexiones III, 54*, que: “... la metafísica de la existencia (*Die Metaphysik des Daseins*) tiene que ahondarse y ampliarse en una metapolítica “del” pueblo histórico” (Heidegger, 2015, p. 104).

³ Sobre esta turbulenta época se puede consultar entre otros muchos los siguientes libros: P. Gay (1984) *La cultura de Weimar. La inclusión de lo excluido*, Argos Vergara; J. Herf (1990). *El Modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, FCE; S. Krakauer (1973). *De Caligari a Hitler*, Flammarion; P. Valery (1988). *Regards sur le monde actual et autres essais*, Gallimard; S. Zweig (1988). *Le monde d’hier. Souvenirs d’un européen*, Belfond.

⁴ Peter Trawny, el editor de los *Cuadernos Negros*, lo denomina “antisemitismo ontológico”, (*seinsgeschichtlicher Antisemitismus*). Al respecto, P. Trawny (2017). *Martin Heidegger: Una introducción crítica*, Herder y (2015) *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Herder.

⁵ Por ejemplo, en la carta de repuesta a Marcuse del 20 de enero de 1948 leemos que “yo esperaba del nacionalsocialismo una renovación espiritual [*geistige Erneuerung*] de la vida en general, una reconciliación de las contradicciones sociales y una salvación de la existencia occidental frente a los peligros del comunismo (...). En 1934, reconocí mi error político y renuncié al rectorado, como protesta contra el Estado y el Partido.”. Texto original alemán en: (Heidegger, 2000b: 430). La traducción al castellano mentada por nosotros se puede encontrar en: <https://jeasacademia.wordpress.com/2008/12/20/herbert-marcuse-dos-cartas-a-martin-heidegger/> [consultado, diciembre 2020].

⁶ Al respecto véase: M. Heidegger (1996). *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-34*. (2018) *Entrevista de Spiegel*. (Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez.), Tecnos. “Heidegger y sus meses de rectorado a la luz de los primeros Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI”, en *Pensamiento*, nº 281, vol. 74, pp. 567-584. L. A. Rossi (2004). “La autoafirmación de la nación alemana: el Discurso Rectoral de Martin Heidegger como respuesta a El trabajador, de Ernst Jünger”, en *Revista internacional de filosofía política*, nº 23, pp. 138-159.

⁷ Apuntamos traducción de Ramón Rodríguez con variaciones. Donde el texto original dice “...erd- und bluthaften Kräfte...”, Ramón Rodríguez traduce por “raza” (“...las fuerzas de su raza y de su tierra...”), mientras que Nicole Blondel Parfait [*Areté*, vol. 1, 2, 1989] traduce por “sangre” (“...las fuerzas de su tierra y de su sangre...”). Si la segunda traducción es la correcta por su literalidad, asumimos que ambas traducciones apuntan al carácter no biologicista de la noción de “raza” en Heidegger y su relación con la “sangre” (en pugna con “tierra”).

⁸ Conferencia pronunciada por Heidegger el 20 de junio de 1933 y traducida al castellano por Nicolás González Varela del original editado por Guido Schneeberger en Suiza en los años ’60, puede encontrarse en: <https://rebellion.org/la-nazificacion-del-trabajo-segun-heidegger/> [consultado, diciembre 2020].

⁹ Tomamos la traducción de Breno Onetto, M. del texto original de GA, Band 16: (Heidegger, 2014: 338). La traducción al castellano se puede encontrar en el siguiente enlace web: https://www.academia.edu/6723762/Traducci%C3%B3n_del_texto_de_Martin_Heidegger_La_situaci%C3%B3n_del_presente_y_la_tarea_futura_de_la_filosof%C3%ADa_alemana_noviembre_1934_Playa_Ancha_24_01_2001 [Consultado, diciembre 2020].

¹⁰ Nos referimos a *Naturaleza, historia, Estado*, Trotta, Madrid, 2018, edición preparada por J. Adrián Escudero. (Agradezco a José Luis Díaz Arroyo, autor de una espléndida tesis sobre Parménides y Heidegger, que me facilitara este texto esencial).

¹¹ Respectivamente, el curso del semestre de verano de 1934 (*Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA, Band 38) y el curso del semestre de invierno de 1934/1935 (*Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, GA, Band 39). Por otro lado, el curso del semestre de invierno de 1933-1934 se dedica a "Vom Wesen der Wahrheit", incluido en el mismo tomo que el curso del semestre de verano de 1933 que se pregunta por "Die Grundfrage der Philosophie" (ambos en *Sein und Wahrheit*, GA, Band 36-37).

¹² Dice Heidegger "Freiheit: Verantwortung für das Schicksal des Volkes", así como "Freiheit heißt: Bindung an das Gesetz des Ganzen", (Heidegger, 2000a, p. 291).

¹³ Citamos traducción de Nicolás Alberto González Varela [accesible en el enlace web: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=86465> (Consultado, diciembre 2020)], del texto original: (Heidegger, 1998, pp. 208-209).

¹⁴ El subrayado en cursiva es de Heidegger.

¹⁵ El marcado en cursiva es de Heidegger.

¹⁶ Las cursivas son de Heidegger.

¹⁷ Traducción nuestra de *Einführung in der Metaphysik* en GA, Band 40: (Heidegger, 1983, pp. 40-41).

¹⁸ Así traduce González Varela la sección "Das Ende der Neuzeit in der Geschichte des Seyns", perteneciente al tomo 69 de la *Gesamtausgabe, Die Geschichte des Seyns*, sección traducida literalmente por Dina Picotti como "El fin de la modernidad en la historia del ser [Seyn]" [en *La historia del ser*, El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011]. La traducción al castellano de González Varela es la citada por nosotros y puede encontrarse en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=86465> [Consultado, diciembre 2020].

¹⁹ Nos inclinamos a traducir *Machenschaft* por *maquinismo* y no, como suele ser habitual entre los traductores de Heidegger, por *maquinación*.

²⁰ Traducción de Nicolás Alberto González Varela del texto original de la *Gesamtausgabe*: "Der »Kommunismus« ist jedoch keine bloße Staatsform, auch nicht nur eine Art der politischen Weltanschauung, sondern die *metaphysische* Verfassung, in der sich das neuzeitliche Menschentum befindet, sobald die Vollendung der Neuzeit ihren letzten Abschnitt beginnt." (Heidegger, 1998, p. 206).

²¹ Traducción de González Varela del original perteneciente a "Koinon. Aus der Geschichte des Seyns", *Die Geschichte des Seyns*, GA, Band 69: "Ist der »Kommunismus« die metaphysische Verfassung der Völker im letzten Abschnitt der Vollendung der Neuzeit, dann liegt darin, daß er bereits im Beginn der Neuzeit sein Wesen, wengleich noch verdeckt, in die Macht setzen muß." (Heidegger, 1998, p. 208).

²² Citamos *Cuadernos Negros, Reflexiones VII-XI*, XI, parágrafo 1.

El populismo visto desde una perspectiva democrática de carácter ontológico (De la democracia radical a la democracia ontológica como condición de posibilidad)

José Ordóñez García*
Universidad de Sevilla (US)

Recibido: 12/09/2020
Aceptado: 30/12/2020

Resumen: El presente trabajo es una investigación que trata de poner en relación la fenomenología existencial de Martin Heidegger, a raíz de la hermenéutica de la facticidad y la diferencia ontológica, en su obra *Ser y Tiempo*, y algunos conceptos básicos de la teoría sobre el populismo desarrollada por Ernesto Laclau en su obra *La razón populista*. Para ello vamos a tener en cuenta un nexo común: la perspectiva antiesencialista de ambos, así como el realismo implícito que comparten en tanto que se fundan, more aristotélico, en el *cómo* y no en el *qué*.

Palabras clave: Laclau, Heidegger, populismo, democracia, ontología.

Populism seen from an ontological democratic perspective (From radical democracy to ontological democracy as a condition of possibility)

Abstract: The present work is an investigation that tries to put in relation Martin Heidegger's existential phenomenology, as a result of the hermeneutics of factuality and ontological difference, in his work *Being and Time*, and some basic concepts of the theory on populism developed by Ernesto Laclau in his work *The Populist Reason*. In order to do so, we will take into account a common nexus: the antiessentialist perspective of both, as well as the implicit realism they share insofar as they are based, more Aristotelian, on the *how* and not on the *what*.

Key words: Laclau, Heidegger, populism, democracy, ontology.

Sumario: 1. A modo de contextualización. 2. Acotaciones terminológicas. 3. Aspectos del populismo de E. Laclau desde la ontología fenomenológica. 4. Democracia ontológica. 5. Referencias.

* ordogar@us.es

1. A modo de contextualización

Que Heidegger pueda ser considerado como un revolucionario –o “deba” serlo– es una cuestión tan peliaguda como retadora. Con la que ha caído en torno a los *Cuadernos negros*, así como la “forclusión” de su obra en la Universidad alemana, y con más saña en la de Freiburg, pues, la verdad, poner juntos a Heidegger y lo revolucionario, en este atrevido número de *Pensamiento al margen*, se me antoja, por lo menos, inquietante. Pero el miedo, a veces, no es buen consejero, y la osadía como la disensión aportan no solo vivacidad a la vida académica, sino que también activa nuestro lado crítico, así como no dar por bueno o definitivo todo aquello que “se dice”. Se nos podrá decir que a qué se puede referir uno para tener a Heidegger por tal; si por revolucionario aludimos a la política o a la filosofía. Sin duda, como filósofo, que se instaló en el fin de la filosofía y el regreso al pensar, fue un revolucionario. Su *Ser y Tiempo* constituyó un hito en esa línea, por cuanto supuso una renovación y un vuelco a la situación de la filosofía académica alemana, dominada en ese momento por una fuerte escolástica neokantiana. Así pues, y en primer lugar, si Heidegger ha de ser tenido por revolucionario ha de serlo como filósofo (Berciano Villalibre, 2001). Su asiento en la facticidad es más que suficiente para asumir esa deriva. No se trataba solo de ir a las cosas mismas –donde la mismidad, aquí, tiene poco que ver con esencias metafísicas o teológicas–, sino a la vida misma, a la vida humana, que no es biológica sino existencial (no solo es *Körper*, sino *Leib*). De este modo, la existencia, tomada desde el existente en su facticidad, pudo ir de lo óntico (Heidegger) a lo ontológico y lo preontológico (los existenciaristas). No hay que alargarse mucho más para, en este punto, constatar ese ascendente revolucionario en “su” filosofía. Por tanto, llevamos a cabo este trabajo teniendo como horizonte conceptual a ambos.

2. Acotaciones terminológicas

En principio hay que aclarar el sentido significativo del título como tal, para tener una idea más o menos precisa de qué se quiere decir y cuál ha de ser el contexto de un enunciado temático tan largo.

2.1 Populismo

Entre nosotros los españoles, en un sentido, y entre la cultura latinoamericana, en otro, nos encontramos con un término realmente problemático en tanto en cuanto se trata de una palabra que aparece en diversos medios de información de nuestro país, así como en los discursos de determinadas personalidades del mundo de la política, nacional y europea. Es como aquella “falsa monea, que de mano en mano va y ninguno se la quea”, que cantaba la popular coplera Imperio Argentina en aquella inolvidable *Morena clara*¹. De manera que escuchamos, casi a diario, la palabra populismo como un mantra, pero casi nadie explica *qué* quiere decir con ella; sabemos su valor de uso, exclusivamente de uso, pero no su sentido preciso, su significado explícito. Según sea el horizonte ideológico desde el que se espeta “populismo” o “populista”, así será el significado que adopte, es decir: populismo será la posición contraria a la que pertenece el discurso que lo nombra como una amenaza. Por tanto, tiene un sentido negativo respecto al que lo esgrime, quien, por otro lado y en consecuencia, se sitúa en el punto de vista de lo positivo. Al menos, así es como sucede en España de una forma un tanto generalizada.

No *se dice* claramente a qué se refieren cuando afirman que tal partido, grupo o discurso, es populista, pero *lo dicen* a la vez que engrosan el término con todos aquellos adjetivos que tienen que ver con su posición ideológica. Y así podemos establecer la siguiente definición: se dice populista de aquel o aquellos que se apartan del discurso hegemónico, entendiendo por hegemónico, en este caso, el denominado “liberalismo capitalista”². ¿Son cínicos esos que *lo dicen*? O no lo saben, pero *lo dicen*, lo cual no altera en absoluto el resultado, esto es, que aseguran el carácter positivo de la propia posición ideológica, gracias al carácter negativo con el que invisten al que, o a los que, *le dicen* populistas; o lo saben, pero no se atreven a decirlo porque, tal vez, temen así perder su posición hegemónica y dejar abierta la positividad del lado del populismo. En cualquiera de los casos nos quedamos sin saber a *qué* se refieren cuando *lo dicen*. Son cínicos. A esto se añade precisamente la falta de una esencia del populismo, pues en los casos remotos en los que el discurso hegemónico se atreve a enumerar una serie de características del populismo no hace otra cosa que mezclar posiciones ideológicas tan variadas como opuestas. En esto de la esencia (el *qué*) tenemos una clave fundamental para saber por dónde van los tiros en cuanto a la relación populismo-democracia, puesto que la realidad política no ha de partir de un a priori abstracto, ideal, sino de lo que hay (el *cómo*).

De la documentación que se ha escrito sobre populismo por politólogos, sociólogos y filósofos, en los que, de una manera u otra, se expone con mayor o menor claridad y rigor en qué consiste el populismo, según sean los fenómenos que tienen en consideración, hemos optado por el desarrollo teórico que hace Ernesto Laclau, y la posición que mantiene, en su obra *La razón populista* (Laclau, 2005). ¿Por qué? A mi modo de ver, y en mi opinión, porque ha sido la más rigurosa, completa, fundada y bien argumentada, y porque toma como referentes, entre otros, a Heidegger y Lacan, dos pensadores que me son cercanos. De la teoría laclausiana sobre populismo vamos a tomar algunos de sus conceptos fundamentales: demandas democráticas, lazo afectivo, diferencia, hegemonía, *lo* político, como lo ontológico a-ideológico, y *la* política, como lo óntico en la dirección de un determinado régimen. De Heidegger vamos a tomar las categorías existenciales: arrojado (Geworfenheit) y abierto (Erschlossenheit), en calidad de fenómenos correspondientes, disposición afectiva (Befindlichkeit), posibilidad (Möglichkeit) y ser-con (Mit-sein). De Lacan veremos si nos será necesario acudir al concepto de “goce” o, por el contrario, no hará falta echar mano de él, en esta ocasión, aunque la tentación es fuerte y la carne débil.

2.2 Perspectiva democrática

Quiere decir que este trabajo es un punto de vista, entre otros posibles. Una demanda, more laclausiano, de carácter hermenéutico con vistas a la práctica política. Con esto pretendemos algo tan simple como evidente y, por ello mismo, olvidado con demasiada frecuencia. Nos referimos al hecho de que no puede haber postura alguna que reclame para sí la calificación de democrática, si cualquier otro punto de vista queda fuera. Desde el momento en que se establece una consideración reduccionista, moralista, en cuanto a lo que se considera democracia o no, fácilmente nos deslizamos hacia el esencialismo. Antes que “democracia”, que es una mera sustantivación ajena a cualquier intencionalidad ideológica y, por tanto, fijada a un “qué”, pero que termina siendo desviada e identificada a un determinado “cómo” de carácter ideológico, por determinado grupo de poder, nos encontramos con lo “democrático”, que es una acción, un modo de actuar y, en consecuencia, un “cómo”, algo fáctico. Lo democrático no viene de arriba, no es anterior, no es una metafísica o una teología –a pesar de que

algunos quieran considerarla así. Democrático es el modo como observamos que alguien actúa dentro de la comunidad en su relación con los otros, es una singularidad diversa. Y ¿en base a qué o en función de qué definimos un modo de actuar como democrático? Por lo pronto, hay que dejar de lado el qué y “observar” el cómo, un cómo que ha de ser de tal manera que manifieste un modo singular de comportarse, entre otros posibles, dando lugar a la calificación de “democrático”. De entrada, se nos revela algo que es fundamental: puede que el que actúa de una determinada manera lo haga a raíz de una idea previa de cómo tiene que actuar en alguna circunstancia y con relación al otro, puesto que aquí el referente es la vida en común. Si hay una idea previa de cómo ha de llevarse a cabo la vida en común, una de dos: o partimos de una ideología fundada en un “como debería ser”, o partimos de las características de la situación concreta en la que nos encontramos. Algunos dirán que aquí se trata de ética y no de política. Sin embargo, Aristóteles nos enseñó que la ética no es más que un paso previo necesario para la política, es decir, que la problemática individual ha de tener como finalidad la vida en común: no sólo vivimos, algo necesario pero insuficiente, sino que con-vivimos, y esto es un fenómeno de la facticidad (hasta la explotación y la perversidad con-viven). En el convivir se trata de deliberar, puesto que las pautas no están dadas, sino que, a lo sumo, nos incorporamos a una suerte de protocolo establecido, unas determinadas formas de considerar las cosas que adquieren el aspecto de leyes tan fiables como evidentes de suyo, confundiendo así lo teórico con lo práctico, lo cerrado con lo abierto. Confundir la política con la moral es de lo más insensato por cuanto se confunde a *la* política con *lo* político, y es en este último donde acontece de manera originaria *lo* democrático, que no *la* democracia³. ¿Cómo es lo democrático? Glosando en cierto sentido a Laclau, quien considera a las demandas como las unidades básicas del grupo, diremos que lo democrático es el hecho de encontrarnos con una diversidad de demandas frente a un orden determinado, que no las satisface porque se ha plegado a la satisfacción de su propia demanda a costa, y en contra, de otras. Por eso, desde este punto de vista es absurdo hablar de un gobierno o un Estado democrático, por cuanto en ese punto nos encontramos en el ámbito de *la* política y no de *lo* político. ¡Arriba *la* política! ¡Abajo *lo* político! Así gritan y actúan los que ejercen la política.

Si tomamos a las demandas como el fundamento originario de toda práctica política, a la vez que tenemos en cuenta la categoría heideggeriana de la temporalidad, llegamos a la conclusión obvia de que aquellos que ejercen *la* política se alejan de *lo* democrático en la medida en que dan la espalda a las demandas, diferentes a las suyas, y se instalan al margen de la temporalidad en el ejercicio de su práctica política, que, por otro lado, no consiste en otra cosa que permanecer en el poder todo el tiempo que sea posible, aún a costa del derecho de otras demandas a ser satisfechas. Es esta una situación un tanto perpleja: por un lado, el poder establecido procura mantenerse al margen de la temporalidad, resistiéndose contra lo histórico; y, por otro, actuando así, obliga a las demandas democráticas a mantenerse también al margen de la temporalidad por cuanto perduran como demandas insatisfechas. Al final, el dominio del poder establecido, por su situación hegemónica, deja sin efecto el cariz democrático de las demandas al sostenerlas en un constante presente o, lo que es lo mismo, en un permanente deseo de satisfacción. La lógica del dominio, aquí, consiste en mantener al otro en el deseo, y no dar paso a la satisfacción. Si la conquista del objeto depende de la voluntad del otro y no de la propia, difícilmente se alcanza si ese otro actúa más allá de la temporalidad, al margen precisamente de lo que somos todos, nos guste o no: temporales, finitos y contingentes.

2.3 Carácter ontológico

A lo largo de *La razón populista* Laclau, en más de una ocasión, afirma, aunque de una manera a mi ver poco contundente, que no pretende hacer una ontología política, sin embargo, en la medida en que establece la categoría de “demanda” como la unidad constitutiva de *lo* político, se inscribe, desde el punto de vista filosófico, en una ontología regional. ¿Por qué regional? Porque, aunque tiene en cuenta los afectos, lo hace de una manera reduccionista al ligarlos a la instauración de la adhesión política, a pesar de que, en la fenomenología existencial de Heidegger, éstos forman parte de la estructura del existente (la *Befindlichkeit*) sea el caso que sea, la circunstancia o la situación en la que uno se encuentre: política, laboral, económica, familiar, etc. Así pues, con la expresión “carácter ontológico” pretendemos hacer hincapié en la diversidad óptica, en el orden de *lo* político, como resultado de lo que venimos denominando desde hace algún tiempo “democracia ontológica”, donde la palabra democracia no alude, en primera instancia, a un orden político, es decir a *la* política, sino más bien a lo que dice Heidegger refiriéndose a la posibilidad (*Möglichkeit*), y que no es otra cosa que el despliegue del ser en todas sus dimensiones concretas. Si bien es cierto que la “demanda” de Laclau alude a un grupo de existentes unidos por un interés común, es decir, no se trata del caso por caso, del uno a uno, como reivindica J. Lacan desde la práctica analítica, o el propio Heidegger, para quien “El Dasein *es* cada vez su posibilidad” [*Dasein ist je seine Möglichkeit*] (Heidegger, 2006, p. 42), sin embargo, tomando un “interés común” como el contenido específico de una determinada demanda, que es singular frente a otras, podríamos redefinir a la demanda laclausana, desde una perspectiva ontológica, como la manifestación de la posibilidad en una determinada dirección, o lo que es lo mismo, que toda demanda, sin restricciones, lo *son* en un sentido estricto. No hay primacía ontológica de una demanda sobre otra, ya que esa primacía se pone en juego en la dimensión óptica, donde se resuelve en la confrontación a raíz de una voluntad de poder que no tiene más legitimidad que la de lograr una imposición de carácter moral cuyo fundamento no es otro que el arbitrio de su deseo.

En consecuencia, nos encontramos con una suerte de democracia que no consiste precisamente en el gobierno del “pueblo”, en el sentido clásico, sino en el de la *plebs* “ontológica”⁴ –más cercana al *Volk* heideggeriano–, o dicho de otro modo: en lo radicalmente abierto que garantiza y sostiene a la pura posibilidad en términos de deseo, como singularidad subjetiva, y de demanda, en cuanto constitución colectiva, política. Es a nivel ontológico donde acontece, de hecho, la pluralidad, donde lo que *es* se muestra con una diversidad que no admite dudas ni coerciones, porque es en lo óptico donde tiene lugar la represión en el modo de la cualificación que, sea como sea, se sustenta inevitablemente en una voluntad de carácter moral y, así, ideológica o, dicho al modo laclausiano, hegemónica, puesto que esta hegemonía viene a mostrar, a su pesar, la realidad plural que la origina y le da sentido. A raíz de este modo de introducir la reflexión ontológica en *lo* político nos encontramos con que, tal vez, el fenómeno que de manera más fiel represente a *la* política, en correspondencia con el sustrato ontológico, sea una suerte de anarco-existencialismo por cuanto daría cuenta de la diferencia ontológica, en términos de vida en común, evitando toda hegemonía –la cual elimina la diferencia en sentido real para someterla al dominio de la supremacía excluyente– manteniéndose en la comprensión, la asunción y el respeto, que no en la tolerancia, de la posibilidad “otra” tan legítima como la propia. Así creemos que *es* el ex–istente, considerado al aire de *lo* político, y cuando *la* política olvida esto, cuando olvida la diferencia al modo de la pluralidad fenoménica, cae inevitablemente en el

esencialismo: la ideología. Un *como si*, que deja fuera la auténtica realidad ontológica, trasmutando el *es* en un *como debería ser*.

Por lo común, al menos a raíz del S. XVIII, el término revolución suele identificarse con el entorno sociopolítico, y son tenidos por revolucionarios todas y todos aquellos que tuvieron una fuerte implicación e influencia en aquél. Cuando se trata a Heidegger en este ámbito ya hemos visto la problematicidad que supone, de hecho, hay bastante literatura relacionada con un Heidegger de derechas, no con una derecha heideggeriana (al menos no entre sus discípulos más reconocidos), aunque hay quienes sostienen que hay una derecha, en la órbita del pensador, “no alineada” y otra derecha “indefinida”.⁵ Su militancia en el NSDAP ha dado y sigue dando cuerda para denostar tanto su compromiso político como su obra, sin embargo, a mi modo de ver, pone en práctica un compromiso derivado de los indicadores formales de *Ser y Tiempo*, pero ese compromiso “suyo” no agota el carácter orientativo de aquéllos, puesto que la interpretación y decisión es de cada existente, es decir, de su incardinación en lo abierto de su mundo circundante. Del mismo modo, desde hace tiempo, hay una corriente que puede ser considerada como una izquierda heideggeriana, que no es que represente una respuesta a esas derivas de derechas, sino más bien el resultado de una interpretación más abierta y más “democrática” –si se me permite la expresión de modo tan poco preciso– de los indicadores formales de *Ser y Tiempo* ya mencionados y que son aquellos que más nítidamente permiten, a nuestro parecer, esa lectura. ¿Por qué? Basándonos en ellos, y sin perder de vista su horizonte fundamental, la temporalidad, éstos son ofrecen una lectura de “lo político” que de ningún modo es reduccionista, dogmática o ideológica. Tomados desde “lo político”, esos indicadores son meramente universales orientativos, esto significa que no tienen un asiento doctrinal concreto, puesto que son posibilitadores proyectivos. Se trata del fundamento ontológico, incluso pre-ontológico para ser más exactos, de toda “realidad” óptica, es decir, una suerte de “significantes vacíos” –por utilizar la terminología de Lacan, que sigue Laclau– que habrán de tomar cuerpo, realizarse y, en consecuencia, temporalizarse en “la política”: los diversos regímenes o modos de articular la organización y gestión de la vida en común. Es en este preciso sentido donde puede hablarse de una “izquierda heideggeriana”, a pesar de que tal denominación pueda resultar todavía bastante imprecisa. El término “izquierda”, tal como nos lo encontramos en la vida cotidiana, se encuentra ligado normalmente a algún tipo de ideología de base fundamentalmente marxista, filomarxista o postmarxista.⁶ Nosotros vamos a identificar el término con una convicción no esencialista y con una actitud práctica de ascendencia fenomenológica, cuyo horizonte comprensivo lo constituye la pluralidad.⁷ Esta pluralidad tiene que ver con la realidad fáctica, realidad que no consiste en otra cosa que en la existencia, es decir, en la temporalidad y, así, en las apariciones y desapariciones de los fenómenos sociales de toda índole (régimen, arte, educación, sexualidad, familia, ciencia...). De estas consideraciones –que pueden ser tenidas por precarias, debido a las limitaciones de una publicación de este tipo– es desde donde se puede establecer el suelo para sostener una propuesta “política”, a raíz de la aportación de Heidegger, que no olvide la contingencia, finitud y temporalidad que la determinan y constituyen. Con esto simplemente queremos decir que todo lo que se refiere a “la política” está condenada a la duración⁸, a un fracaso que solo consigue una sobreproducción de sufrimiento, si olvida “lo político”, que es el origen y no el resultado, lo general y no lo concreto derivado de éste. La política común y corriente está hecha por existentes y, como dice Hegel, todo lo que existe merece perecer, porque es su genuino mérito. ¿Se justifica así un comportamiento camaleónico? ¿El transfuga, incluso? En lo que se le muestra a uno, en los límites y condiciones en los que se le muestra, juega un papel fundamental el

estado anímico, así como los prejuicios, es decir, la recepción de lo dado, bajo el filtro de esa hermenéutica, puede ser narrado (descrito) de formas muy diversas, de aquí que esta hermenéutica existencial esté del lado de la pluralidad desde el punto de vista de la comunidad, aunque también de la singularidad de cada existente; esta singularidad es lo que hace posible una pluralidad. Así pues, pluralidad ontológica y, al mismo tiempo, singularidad óntica. Dicho en otros términos: democracia social y anarquismo existencial (deriva este último de una libre interpretación de la autogestión y emancipación kantianas).

¿Qué tiene esto que ver con el populismo? ¿en qué se parecen el antiesencialismo de Laclau y el de Heidegger? ¿“lo político” y “la política”? ¿se trata de una relación que puede ser expresada en clave pre-ontológica, ontológica y óntica? Es decir, ¿vida en común, ideología y régimen? Heidegger pudo entender que el nacionalsocialismo se constituyó como la realidad ontológica y óntica, a resultas de ser una posibilidad (*sein-können*) “legítima” dentro del arco ideológico y fáctico del momento, y esto al igual que el derecho de otras posibilidades, igual de legítimas, a raíz del fenómeno existencial de “lo político”. El carácter abierto y proyectivo de la existencia supone el punto de origen para que sea posible cualquier “encierro” de la vida en común en un determinado modo de concebir la organización del “ser unos con otros” en la polis. Cuestión distinta es establecer las relaciones que se van a tener en cuenta para una mejor convivencia, dejando a la privacidad la decisión sobre las relaciones domésticas. Y este puede ser el punto más afín entre Heidegger (la *existencia*) y Laclau (la *co-existencia*). Hay quienes podrán decirnos que la presencia del psicoanálisis en Laclau, sobre todo la de Lacan, es fundamental porque se nutre de alguno de sus conceptos fundamentales, sobre todo los de “sujeto” y “significante vacío”. Sin embargo, la cuestión de la libertad y la igualdad, que es la apuesta de Laclau para “la política”, es la que aquí nos interesa para tratar de sostener una relación entre su posición y el pensamiento del joven Heidegger. Como sabemos, Laclau defiende un equilibrio entre libertad e igualdad, entre liberalismo (cuyo extremo es el “síndrome del Tío Gilito”, la avaricia sin límite en la que el otro es solo un medio, la cosa entre el goce y su satisfacción, que es intercambiable) y socialismo (cuyo extremo es el estalinismo, en el que el partido es todo y el individuo nada; algo parecido al “Du bist nichts; Dein Volk ist alles”, del hitlerismo), que es una manera de reconocer dos existenciales básicos: ser en el mundo con los otros y, a la vez, ser para la muerte (ésta es la que hace posible el proyecto mediante el cuidado que ha de ocuparse, haciendo algo con el “haber sido”). Por esto, “la política” nunca está, ni estará, más allá de la temporalidad, porque, entonces, sería metafísica y, así, justificaría el paso hacia la “teología política”, algo que, visto desde la fenomenología existencial, sería un oxímoron. Por eso, hoy, aquí en España, no vivimos en un régimen fundado en procedimientos democráticos (que es lo que, en nuestra opinión, es la democracia; no un régimen, sino un procedimiento ligado a “lo político”), sino en un oxímoron de corte esencialista, es decir, vivimos en un delirio.

3. Aspectos del populismo de E. Laclau desde la ontología fenomenológica

Las categorías existenciales “abierto” y “posibilidad” son interpretaciones de la facticidad, es decir, de *cómo* se dan las cosas tal *como* se dan, tal como están ahí sin más, al margen de cualquier prejuicio, interpretación previa o ideología, por tanto, nuda actitud fenomenológica: describo lo que se muestra tal como se muestra. No hay, por tanto, ningún alegato de carácter moral sino que, a lo sumo, se trata de una posición ética en su sentido más elemental, puesto que la descripción no valora ni evalúa sino que se limita a constatar. Así, no hay ente privilegiado entre otros –mas que el

existente–, puesto que todos los entes tienen la misma condición ontológica: *son*. Ningún ente “tiene más” ser que otro, esto es lo absurdo y lo que distingue a la posición fenomenológica de Heidegger de postulados morales, ideológicos o afectivos. Es desde estos elementos que, en mi opinión, se da una correlación entre Heidegger y las categorías laclausianas de demandas democráticas, diferencia, equivalencia y hegemonía. Si con Heidegger el existente se caracteriza por la posibilidad, por su ser posible, esto supone que tiene una condición de abierto, de que puede desenvolverse fácticamente de muchas maneras (digamos demandas en el terreno político) y, así, podríamos establecer una relación entro “lo político”, tal como lo entiende Laclau, y una comprensión del concepto de democracia inserto ya en lo ontológico, de modo que la comprensión de la posibilidad, en términos heideggerianos, daría lugar en *lo* político, more Laclau, a una “democracia ontológica” que, en *la* política, es decir, en la dimensión óptica, se manifestaría como una suerte de “anarco-existencialismo (demandas democráticas)”, lo cual nos obligaría a pensar hasta qué punto tendría sentido hablar aquí de hegemonía: reduccionismo óptico de lo ontológico, como una suerte de esencialismo larvado. No obstante, habrá de comprobarse si, por otro lado, en lo político no queda otra salida –destino– que ese reduccionismo o, lo que es igual, el Estado como subrogado de un fascismo inevitable, del goce al que todo existente, en cuanto determinado por la afectividad, no puede escapar.

3.1 Demandas democráticas / demandas populistas

En la primera línea del “Prefacio” a su obra, *La razón populista*, Laclau afirma con claridad cuál es el tema del libro: “la lógica de formación de las identidades colectivas” (Laclau, 2015: 9). Por tanto, de la relación o, en términos heideggerianos, del “ser-con” (Miteinander: estar-con, y Miteinandersein: estar-uno-con-otro, convivencia, convivir). Esto quiere decir que, para que se dé una relación que se identifique a raíz de una demanda concreta (p. ej.: el movimiento anti-desahucios) es necesario que, como condición previa, se dé la posibilidad de la relación como tal, el estar-con, el convivir, de lo contrario no habría posibilidad alguna de relación. De hecho, esta categoría existencial, en cuanto incondicionada, forma parte de la apertura constitutiva del existente, y tan es así que, como podemos observar en la vida diaria, las formas de relacionarse, la diversidad de demandas, muestran precisamente, en lo óptico, la indeterminación fáctica de lo ontológico. Sin esa posibilidad de lo abierto no puede acontecer la necesidad fáctica de las identidades concretas. De ahí que *lo* político, en Laclau, fenómeno genuino del populismo, como segunda fase de la evolución de la demanda democrática, represente, para la ontología fenomenológica, una ontificación específica del ser-con. Así pues, no son posibles las demandas populistas sin la anterioridad de las demandas democráticas y, a su vez, éstas, no son posibles sin la relación, sin la convivencia, sin la dimensión social que nos caracteriza como existentes. El problema va a consistir precisamente en la contingencia de esa misma condición de abierto, puesto que, como tal condición, es una suerte de esencia neutra, indiferenciada, indeterminada, lo cual indica la imprevisibilidad de las posibilidades que pueden realizarse, materializarse, en una determinada demanda. A lo sumo, la constitución de una determinada demanda nunca agotará el carácter de abierto del “convivir”; las demandas se suceden y se transforman debido al devenir fluctuante de nuestra condición de abiertos. Por ello, desde la perspectiva ontológica, pueden surgir tantas demandas como sean posibles, puesto que la esencia de la demanda, como tal, no se reduce a alguna de ellas, sino que su diversidad se debe a la apertura constitutiva del existente. La convivencia es algo que hay que hacer, que se hace, y en la medida en que es un

fenómeno de carácter deliberativo muestra su verdadero ámbito en *la* política, que es dónde se pone en juego el populismo, según Laclau. ¿Qué supone esto? Que *la* política tomará una determinada dirección a raíz de la supremacía de una demanda concreta, lo cual significa que algunas demandas, algunas posibilidades, legítimas ontológicamente, sin embargo, se hacen inviables ópticamente al no representa de manera suficiente a una mayoría. De ahí que la democracia radical sea posible sólo a nivel ontológico, que es el ámbito de *lo que es*, pero imposible ópticamente por cuanto se trata del territorio del *cómo*, de la deliberación y, así, de lo conveniente e inconveniente según las circunstancias. Topamos ahora con el fenómeno de la diferencia.

3.2. Diferencia

En Heidegger la diferencia se presenta como “diferencia ontológica” (Ontologische Differenz): aquella que hay entre el ser y el ente⁹. El ser no es *un* ente, puesto que todos los entes son, sin privilegio alguno en el orden ontológico, es decir: sin que alguno de ellos agote para sí el ser como tal. Digamos que hay igualdad lingüística, ética y mental en ese orden, mientras que hay diferencia perceptible y moral en lo que se nos presenta ahí delante: hay igualdad en la realidad ontológica y diferencia en la realidad óptica. En Laclau, el término diferencia aparece como “lógica de la diferencia”. Con ella alude a lo que él mismo denomina “demandas democráticas”. ¿Qué son? Sencillamente las distintas demandas que distintos grupos, aglutinados cada uno en torno a la suya, presentan ante el poder establecido de manera independiente. Digamos que en las demandas democráticas cada una va a lo suyo, y en la medida en que alguna de esas demandas es satisfecha se acaba el problema, pasa al lado de la realización. Así pues, aquí nos encontramos con una situación singular. Las demandas surgen directamente con relación a las necesidades surgidas en determinados grupos, y estas necesidades, a su vez, están ligadas a las faltas concretas en cada uno de ellos. ¿Y las faltas? Tienen que ver con lo que se considera necesario en cada caso, por ejemplo: los homosexuales con tener derecho a la adopción, los trabajadores explotados con horarios y salarios dignos, los parados a un trabajo o a una ayuda que les permita vivir dignamente. Son diferentes situaciones, con demandas distintas, pero todas son demandas “democráticas” por el simple hecho de “ser”, es decir: al margen de sus diferencias específicas, todas son, sin embargo, igualmente demandas. La diferencia, aquí, se limita a cumplir una función que constata y garantiza la pluralidad, es decir: la condición de abierto del existente, su estar inscrito en un determinado proyecto, pero que en ningún caso es excluyente. Una demanda que sea excluyente, en vez de diferente, no puede ser democrática de ninguna manera por cuanto se instala en una posición esencialista, lo cual indica un desvío hacia la verticalidad que es ajena a la horizontalidad del orden ontológico: el derecho existencial a ser lo que la posibilidad, en cada ocasión, aspira a ser aquello por lo que quiere ser reconocida. Pero todo esto que decimos sólo puede entenderse por la incidencia que el orden óptico tiene en lo ontológico. La realidad óptica es antidemocrática, reduccionista y esencialista. ¿Por qué? Entre otras cosas, por algo que resulta evidente: la ostentación del poder para gobernar por parte de un grupo con una determinada ideología, con un determinado modo de concebir la estructuración comunitaria que deja fuera de sí, inevitablemente, no sólo otras formas de entender esa configuración, sino también la posibilidad misma por cuanto se presenta como necesaria, verdadera, arrogándose la exclusividad de la posibilidad misma. Así, las demandas democráticas, al ser reales, al estar ahí, mostrando fácticamente la posibilidad, sin embargo, son desplazadas hacia la imposibilidad por la fuerza de voluntad de una posición que, por mucho que lo niegue, está obligada actuar

antidemocráticamente. Porque la democracia, en los términos en los que nos estamos moviendo, sólo puede ser real si no deja fuera de la vida en común aquellas demandas que, aun siendo diferentes, sin embargo, no entran en conflicto con otras por cuanto cada una puede llevar a cabo su proyecto sin impedimento alguno. En el fondo se trata de una cuestión muy simple: hay que evitar introducir la moral en la política, que es el terreno de la convivencia entre personas diferentes, y atenerse a los derechos, deberes y leyes, que es lo que nos afecta a todos por igual. No se debería confundir el bien común con el bien propio. Que yo viva de *una* forma determinada no significa que *se deba* de convertir en *la* forma correcta de vivir. Comprobamos una y otra vez cómo, cuando se gobierna a raíz de lo que “se” *debe* ser (posición óptica presentándose como ontológica) y no de lo que somos (posición óptica a raíz de lo ontológico), damos con el fracaso, los enfrentamientos en la convivencia, transformando el “estar-con” lo diferente en “estar-contra” lo diferente. Así pues, en el orden óptico nos encontramos con un idealismo político y no con un realismo político¹⁰, cuyo resultado es doblar “lo” político a “la” política.

3.3 Equivalencia

No obstante, Laclau diferencia entre “demandas democráticas” y “demandas populares”. De estas últimas nos dice que: “ellas presuponen, para su constitución, la equivalencia de una pluralidad de demandas” (Laclau, 2015, p.103). ¿En qué consiste esa equivalencia? En que las demandas democráticas, aunque diferentes, sin embargo, tienen algo en común: la oposición del gobierno establecido a su satisfacción. Por tanto, les une aquello que les niega su satisfacción particular. Gracias a ese afuera se constituyen en aliadas. Pero es necesario, en la propuesta de Laclau, que esa unidad quede representada de una manera concreta, real. ¿Cómo se logra? Una de esas demandas democráticas ha de alzarse como la representante de todas asumiendo, de este modo –y a costa de renunciar en parte a su singularidad–, la función unificadora que la convierta en antagonista al orden establecido. Las diferencias han de ser superadas por la equivalencia, en una suerte de movimiento dialéctico pero que es del todo contingente, puesto que no hay seguridad ni garantías respecto a la demanda democrática que se alzaría como demanda populista. ¿Cómo interpreta esto la ontología fenomenológica existencial? En *lo* político, que sería el camino hacia lo óptico, o lo óptico representando a la posibilidad, lo abierto, en el suelo fáctico, tenemos que el fenómeno de la equivalencia tiene un significado perfectamente definido en su función de cara al populismo. Sin embargo, en el terreno ontológico la equivalencia nos muestra otros derroteros, pues aquí el ente todo ente se encuentra en una relación equivalencial con respecto al ser. Cada ente supone al ser en la misma medida y, en este sentido, es como podemos hablar en términos de una “equivalencia ontológica”, que se convierte en la condición de posibilidad de toda demanda democrática, y ésta, a su vez, en condición de posibilidad de las demandas populistas. De algún modo, la lucha política olvida este sustrato ontológico, que alude a una comunidad amplísima por cuanto es genérica, constitutiva de todo existente, trasladándolo, a sabiendas o no, no sólo al orden de *lo* político sino, lo que es más radical, al de *la* política. Así pues, para nosotros, desde nuestra posición, la equivalencia es de carácter interno, no externo. No se encuentra en un afuera antagónico cuya inclusión, para su legitimidad, es la exclusión, sino que, por tratarse de algo intersubjetivo e intrasubjetivo, desde el punto de vista existencial, es lo común a todo ente, aquello que lo recorre a través de todas las diferencias. Lo que está unido por el ser resulta separado por el olvido de la diferencia ontológica que aniquila esa unidad, esa equivalencia profunda, a raíz de una investidura

moral en el ámbito de la política. En este punto no puede haber democracia real, óptica, sino oligarquía excluyente¹¹.

3.4. Hegemonía

Supremacía¹². Es el fenómeno de la aniquilación del orden ontológico, de su reduccionismo más radical, pero está destinado a mostrar la temporalidad a pesar suyo; no puede haber hegemonía sin diferencia, sin la ocupación limitada, en este caso, del espacio de *la* política. No puede haber hegemonía sin violencia. Sin un apoderamiento del lenguaje de carácter selectivo, ideológico. El hecho mismo de la hegemonía es ya un desacierto desde la perspectiva fenomenológica. Supone, implícita o explícitamente, la identificación del ser con un determinado ente, con una ontificación, con un significante “pleno”, en términos de Lacan. Otra cosa es que ese desacierto sea necesario, por cuanto de ese modo es como se manifiesta la contingencia genuina del existente a través de todo lo que hace. No puede haber hegemonía sin duración, sin temporalidad. Ella misma es paradójica, pues muestra lo que somos existencialmente en el terreno político de la vida en común: la tendencia de toda forma de gobierno a ir más allá de la temporalidad, como si el existente pudiese quedar fuera del ejercicio de la política. Cuando esto ocurre, y es lo común y corriente, la actividad política no se funda en la racionalidad práctica, que no pierde de vista al otro que está ahí antes sus ojos, sino que se ampara en el deseo, en un deseo, por otro lado, insensato. Y el deseo, como sabemos, no tiene fundamento, al menos consciente. Pero Laclau desarrolla una noción de “hegemonía” que es de carácter óptico, por cuanto se ubica en una ontología regional que, debido a ello, olvida las características existenciales de todo existente al margen de su posicionamiento político, ya que el horizonte desde el que delimita el significado de la hegemonía se funda en la finalidad, que no es otra que la constitución de la demanda populista, algo que exige la asunción de parte del deseo del otro, en cada caso, y que preciso para lograr una salida real a las demandas democráticas, es decir hacerlas viables. El siguiente texto de Laclau y Mouffe nos permite sostener esto que decimos:

El campo general en el que surge la hegemonía es el de las prácticas articuladoras, es decir, un campo en el que los elementos no han cristalizado en momentos. En un sistema cerrado de identidades relacionales, en el que el sentido de cada momento resulta fijado, no hay lugar alguno para una práctica hegemónica... La hegemonía sólo puede constituirse en un campo dominado por las prácticas articuladoras porque requiere un carácter incompleto y abierto de lo social (Laclau & Mouffe, 2001) (Laclau, *La razón populista*, 2015).

Sin articulación de las demandas democráticas en una demanda populista no puede haber hegemonía y, por tanto, la lógica de la diferencia, que supondría el cerramiento sobre sí misma de las demandas democráticas, impediría el establecimiento de la lógica de la equivalencia sin la cual no es posible la hegemonía y, por ende, la aparición del pueblo. El pueblo se convierte así en un fenómeno de lo abierto como posibilidad de lo social, pero como pueblo que sólo puede serlo, en cuanto tal, renunciando a la exclusividad de su deseo e incorporando el deseo del otro como propio. De este modo, la equivalencia, en los términos como la expresa Laclau, se da no como un fenómeno referido al enemigo común, sino como parte del deseo general de satisfacción de cada demanda, a raíz del afecto generado por la identificación con la falta del otro. Sin esa equivalencia afectiva, surgida por empatía, no es posible la unión que haga ahora posible la lógica de la equivalencia. Aquí seguimos la premisa metodológica de Heidegger, según la cual la esencia de una cosa no se encuentra en la cosa.

En el sentido de supremacía, podemos acercarnos a la analítica existencial de Heidegger, en cuanto crítica a la metafísica occidental, el concepto de “hegemonía” y ver sus resultados. El término “epojé”¹³, característico de la fenomenología¹⁴, tiene en Heidegger el sentido de “reducción” mediante la cual se constituyen las épocas históricas a raíz de una determinada interpretación óntica del ser, de carácter metafísico, y que es predominante en el horizonte de comprensión e interpretación de un período de la civilización occidental. Así, podemos establecer la siguiente relación óntico-ontológica: la hegemonía es al populismo lo que la epocalidad del ser a la historia de la metafísica. En ambos casos se da el fenómeno de la supremacía: una en lo político y otra en lo ontológico. Sin embargo, la supremacía ontológica es superior a la populista, en la medida en que esta última es *un* modo de lo ontológico, es decir, en este caso: una “óntica política”. Si un determinado ente viene a representar la pluralidad del ser en diversos momentos históricos, dando lugar a las diversas épocas del ser, su carácter epocal desde un punto de vista metafísico, no es difícil observar el mismo movimiento en las “demandas populistas”, ya que éstas se caracterizan por la contingencia derivada de la peculiaridad relacionada con la situación social, a raíz de la cual surgirán unas determinadas demandas democráticas. La apertura ontológica se constata por el cierre temporal en lo óntico. La única diferencia que hay entre la “hegemonía” de Laclau y la “época” de Heidegger, es que en la primera la supremacía es del orden de lo óntico-político, mientras que en la segunda lo es del ontológico-existencial, que es donde reside, a nuestro entender, la posibilidad fáctica de aquel. La contingencia que reconoce Laclau en la hegemonía populista se debe, no a una decisión de la voluntad, ni a la mejor posición de una determinada demanda democrática, sino que ella pertenece a la clave fundacional la estructura ontológica del existente: la temporalidad.

4. Democracia ontológica

Con estos términos queremos aludir a la noción heideggeriana de “diferencia ontológica”, pero trasladándola del plano teórico filosófico al plano fáctico político. Y lo hacemos, además, en el sentido de la misma imposibilidad que sostiene Heidegger, es decir: que si el ser no es un ente a pesar de que el ente sea y el existente se empecine en ontificarlo como tal, la democracia nunca es lo que hay sino que lo que hay es su imposibilidad, un número limitado y excluyente de entender el ejercicio del gobierno de los ciudadanos. Se trata de la diferencia entre las posibilidades que representarían a los distintos grupos de existentes relacionados en torno a un interés común y las realidades concretas de determinados grupos de intereses agrupados en partidos –ontificaciones ideológicas, oligarquías– y en desacuerdo en cuanto al modo de poner en práctica ciertos objetivos sociales. En términos más simples, es decir, según observamos nuestra realidad política diaria, el gobierno lo ejerce un determinado grupo ideológico cuya finalidad consiste precisamente en poner en marcha los medios necesarios para alcanzar sus fines obviando los intereses de otros grupos. De este modo, el sentido que adquiere la palabra “democracia” es de carácter abstracto, pues se trata de un término que viene a indicar, en nuestro caso, la alternancia en el gobierno de un determinado grupo de interés cuyo objetivo consiste precisamente en lograr una determinada ontificación que es, de por sí, excluyente. Se nos dirá, como escuchamos una y otra vez, que esto es por lo demás la democracia. Paradoja donde las haya, puesto que ese modo de entender la democracia es del todo antidemocrático, porque en tanto excluyente se sitúa lo más lejos de la pluralidad real y, por tanto, de la sociedad real. Así, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que la partidocracia, la realidad política, no sólo elude la pluralidad, sino que aspira a la ontificación radical, o lo que es lo mismo: a la dictadura. De este modo,

gobernar consiste en impedir la pluralidad, solventarla, imposibilitar el hecho de las posibilidades como manifestación coherente y “real” de nuestra condición descentrada como ec-sistentes que somos. Sólo los seres planificados están libres de todo gobierno político, pero el ec-sistente, por ser como es, está destinado al gobierno, a establecer un cierto plan, pero ese plan no puede pretender actuar como si precisamente estuviésemos planificados. Hablar de naturaleza en política es una falacia, porque en nosotros los existentes dominan más las pulsiones que los instintos.

Así pues, con “democracia ontológica” quiero expresar una idea muy simple: en el orden ontológico, al que se liga la ética del sujeto, todo existente es posibilidad y con el mismo derecho en eso que es, de ahí que no pueda haber ente alguno que tenga más o menos ser ni sea mejor o peor que otro, estas cuestiones sólo tienen sentido en el ámbito de lo óntico, que es siempre, y más o menos originariamente, presentación/actuación (moral o política, pero siempre y en todos los casos decidida por el sujeto, al margen de que esa decisión sea conciente o inconciente). Sólo en este contexto se da el juicio moral y de manera legítima siguiendo patrones o modelos referenciales que, por lo demás, no escapan a inclinaciones ideológicas sean del tipo que sean y, por tanto, ligadas a posiciones subjetivas en tanto que intersubjetivas. Tras cualquier evaluación hay un interés concreto y un grupo de interesados que lo legitiman para convencernos de su objetividad. Pero, en realidad, no hay más que eso. Por ello, y a mi entender, un verdadero espíritu democrático activo no puede originarse en lo político sino en lo filosófico, es decir: en el orden ontológico de la posibilidad fundada en el querer, un deseo consciente¹⁵ (y así en la ética), y no en la facticidad de una determinada fenomenización óntica inevitablemente ligada ya a una reducción específica del ser. La verdadera ponderación siempre tendría que originarse a posteriori, a partir de la *realización* de una posibilidad, y en este sentido viene la historia a tener algún sentido práctico y no quedar reducida a un papel de mera erudición, comparativismo historiográfico o constatación de datos. Si creemos, por ejemplo, que el comunismo agotó su posibilidad en la realización del estalinismo como manifestación de su fracaso óntico, por la misma cuenta la realización del cristianismo se agotó en el catolicismo y la institución vaticana, sin embargo, no todo el mundo lo cree así¹⁶.

Nuestro problema reside precisamente en que sólo podemos enunciar el “hecho” del ser: que allí donde miramos, oímos o pensamos nos damos con el “es”. El existente tiene cierto poder sobre las manifestaciones, y ese poder no es otro que el de su negación mediante el acto: la destrucción óntica de una de esas manifestaciones o posibilidades, pero jamás tendrá el poder absoluto sobre lo que es (aquí reside la arrogancia y el fracaso de la técnica). La negación se limita a manifestar otro “es”, jamás un no-ser del que, por otro lado, no tenemos constancia empírica. En este sentido lo que se podría denominar “democracia ontológica”, o al menos así me gustaría expresarlo, representa la imposibilidad del existente para aniquilar lo que es (sólo elimina lo que está, la representación, pero no el aparecer). Por eso puede reaparecer el comunismo, el marxismo o el cristianismo o cualquier otra manera de cifrar el *cómo* de la existencia. Las posibilidades ontológicas en los universos afectivos o ideológicos son más de los que sujetan al sujeto; precisamente éste representa el límite propio y ejemplar de la diversidad de manifestaciones, puesto que la existencia se singulariza en cada uno de nosotros en consonancia y correspondencia con su contingencia y finitud constitutivas. Actualizar un modo de ser cuyo resultado es la asimetría entre el sujeto y los otros supone, en muchos casos, soportar un gran sufrimiento.

Se trata, pues, de devolver al sujeto a la posibilidad, de experimentar y no de repetir. Con ello puede acontecer una democratización subjetiva capaz de dar paso a la constitución de una comunidad profundamente democrática en tanto en cuanto no se

perda de vista la diferencia y, así, la pluralidad genuina que va de suyo con cada ser humano. No puede haber democracia real si no se da, como condición previa, una democracia subjetiva, esto es: asumir la diferencia como el derecho de cada uno. En esa diferencia común es donde encontramos la “equivalencia ontológica”, en el orden de *lo* político, que Laclau observa en la “equivalencia óptica”, en el orden de *la* política. El régimen es la concreción fáctica de *lo* político.

Nos enfrentamos a una pluralidad cuando debemos tomar una decisión. Sabemos que la decisión es un fenómeno que sólo tiene lugar ante una pluralidad o diversidad ontológica. No obstante, en esta experiencia tiene lugar un aprendizaje en el orden ético que es de carácter ontológico: la pluralidad es lo realmente originario para todo ec-sistente. Aquí tiene lugar la experiencia ontológica fáctica radical. Por tanto, es ante las distintas opciones que puede tomar la decisión como aprendemos vivencialmente el derecho del otro a actuar del mismo modo que actuó yo, esto es, tomando la decisión más acertada para él según su propia situación determinante. El problema estriba en que, en el terreno político, como en otros, se procura eliminar la experiencia ética existencial sustituyéndola por la moral; en el terreno político la ideología asume la función de la moral. En cualquier caso, esta supeditación de la ética a la moral o a la ideología viene a cumplir con un objetivo: transformar lo óptico en ontológico, la moral en ética, la posibilidad en decisión, la existencia en esencia (y a esto es a lo que se empeñan en llamar democracia). La enseñanza ontológico-existencial que se deriva de esto en términos problemáticos es ésta: si un ec-sistente ha experimentado ese fenómeno al completo –posibilidad, pluralidad, decisión y determinación óptica–, ¿cómo no puede entender esa misma situación en otro y con distinta determinación óptica? ¿A qué esa tendencia, tan habitual como irresponsable y perversa, que intenta someter al otro a nuestra propia determinación? ¿Por qué escatimarle su experiencia ética? Una auténtica moral, que es lo propio para lo colectivo, será lo más eficaz posible sólo si deriva de una experiencia ética original y puesta en juego al encuentro con la pluralidad. En este sentido vemos que hay una relación directa entre experiencia ontológica y experiencia ética. Si entiendo que mi decisión tiene que ver con mis características subjetivas, es decir, con la incidencia que puede tener en mí la vivencia de la ec-sistencia, del mismo modo, y por mera empatía, puedo entender la del otro. Ésta es la pluralidad visible –la realidad óptica– de la diversidad ontológica, pues sólo desde esta perspectiva es pensable pero no realizable. Ópticamente es invisible porque en lo óptico las cosas no son, sino que están, no son espacio, sino tiempo, en tanto en cuanto se deben al ec-sistente, no están más allá de él. Así, una democracia real sólo puede serlo aquella que ni olvida ni actúa al margen de la temporalidad, de la libre circulación, no de capitales sino de la pluralidad óptica. Aquí también se puede hablar, como en Marx, de un platonismo al revés.

Otra cuestión derivada de lo que venimos planteando tiene que ver con la historia. Desde un determinado punto de vista la historia no es otra cosa que repetición, “eterno retorno de lo mismo”, pulsión. En este sentido ni Hegel ni Marx estuvieron del todo acertados al considerar el devenir histórico dialécticamente. Hay dialéctica al uso en el ámbito técnico, o sea, que en el sentido de Hegel y Marx sólo hay, a nuestro entender, dialéctica tecnológica (y al servicio del goce pulsional) pero una muy escasa, como poco firme, dialéctica social; todavía se continúa exigiendo la aplicación de los Derechos Humanos, declarados en el S. XVIII, con lo que las obligaciones quedan aún más lejos. Este asunto nos muestra a las claras cómo el existente no se encuentra más allá de sí mismo: que si toda existencia es histórica, sin embargo, su despliegue, no está fuera de la Historia. El fenómeno pulsional, que es de carácter repetitivo y, por ello, sintomático, resulta ciego para la dialéctica, a pesar de esa burla del goce que es la

tecnología, jartible tintinela de la invocación al crecimiento sin límite como si esto fuese un logro en lugar de una forma del deseo incolmable. De este modo, la pulsión, reina y señora de la Historia, viene a desvelarnos una y otra vez la vuelta constante que se presentiza, que se fija cansinamente en un topos irreductible a la razón.

“El ser se dice de muchos modos”, nos dice Aristóteles¹⁷. Desde el punto de vista ontológico todo ente es legítimo, por el mero hecho de ser: toda demanda es legítima porque sencillamente es. Y no se trata de que haya demandas que valen y otras que no valen, sino de demandas posibles en cuanto están directamente relacionadas con las posibilidades existenciales de todo sujeto de cara a la vida en común y no reducidas a la exclusividad de un determinado grupo sustentado por una concepción perversa de la comunidad fundada en una suerte de autismo frente al otro. Sólo en el sostenimiento del otro, como garante de mi diferencia, que no de mi supremacía, en una relación de correspondencia, es posible la convivencia buena, pacífica. Si el otro formase parte inexcusable del principio de placer, en *lo* ontológico-político, el principio de realidad, en *la* óptica-política, podría dar lugar a determinadas satisfacciones. Pero, para ello, la demanda hegemónica tendría que estar sometida al liderazgo del existente más virtuoso, como quería Aristóteles: un líder caracterizado por la medida no del vacío sino del límite. Dicho ontológicamente: capaz de velar por la temporalidad, impedir el olvido de la contingencia. Un líder, por tanto, asentado en la abierto gracias a la correspondencia con *su* condición de arrojado.

Si el ser se dice de muchos modos, entonces cada ente hay que considerarlo como un dicho del ser. Es cierto que, a cada ente, a cada cosa que es, le puedo preguntar por *su* ser, el ser que en él *está*, puesto que si el ser *fuese* eso y no *estuviera en* eso no habría dichos, no habría diferencia ontológica, ni si quiera diferencia. Los dichos del ser son los existentes que lo dicen, lo dictan, y estos existentes, nosotros, somos los que *estamos*: estamos diciendo esto o aquello y haciendo eso que decimos. Desde una perspectiva ontológica todo ente *es* legítimo, en tanto en cuanto no hay ente al que le falte el *es*. ¿Qué entendemos por legítimo? Que el *es*, en tanto *eseidad*, y en su diversidad, constituye lo común, la comunidad en lo ontológico.

¿Podemos decir que el ser es al espacio lo que el ente al tiempo? Si fuese así encontraríamos un espacio infinito en el que tiene lugar la limitación, el ente, la ontificación como tal. ¿Cómo pensar esto en términos políticos? ¿Diremos que la democracia es el espacio público, abierto, que resulta privado por el ente, en este caso, por los modos concretos en que actúa un determinado gobierno?

El existente, amarrado a este pensamiento, se encuentra con que la ontificación viene determinada por el carácter de aquellos que actúan. Esto supone “un” modo de ser concreto y singular de cada existente. Entonces la democracia es un “hecho” que se constata empíricamente al comprobar la diversidad de caracteres y éstos, a su vez, determinados por alguna de las pasiones o pulsiones. Así, en el seno de la realidad común y corriente se da un fenómeno democrático, en tanto existencial, anterior a toda política, a todo acuerdo que posibilite una convivencia más o menos viable. No hay política al margen del carácter.

¿Cómo hacer una política correcta, es decir, que no pierda de vista el fundamento existencial de todo sujeto procurando, además, no sucumbir a él? ¿Y quiénes están capacitados para llevar a cabo dicha tarea? Sabemos, o al menos así lo creo, que desde el punto de vista existencial, sostenido por el carácter, todo existente se comporta de una manera apolítica en tanto en cuanto sigue la pauta de sus pasiones. De ahí que la situación política actual, en España y en gran parte de Europa, sea en realidad de carácter apolítico, anárquico, y no se trata precisamente de anarco-capitalismo, como se pretende, sino de puro y simple anarquismo “existencial”, puesto que el existente no

actúa sino que es movido, sujetado, por las pasiones: ahora la avaricia, fenómeno éste que va ligado directamente al dogma del crecimiento y sus distintos apóstoles (desarrollo, progreso, avance, excelencia...).

5. Referencias

- Jesús Adrián Escudero, J. (2009): *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder.
- Heidegger, M. (2011^{5a}): *El concepto de tiempo*. Trad. Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. Trotta.
- Heidegger, M. (1998): *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Editorial Universitaria.
- Husserl, E. (1993): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE.
- Laclau, E. – Mouffe, Ch. (2001^{2a}): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI.
- Laclau, E. (2015^{9a}): *La razón populista*. FCE.
- Mouffe, Ch. (2011^{2a}): *En torno a lo político*. FCE.

¹ Es una película española de 1936 dirigida por Florián Rey y protagonizada por Imperio Argentina, Miguel Ligeró y Manuel Luna.

² Dejemos para otro momento el detenernos a comprender tal expresión, pues resultaría interesante comprobar si “capitalista” pudiera ser la deriva perversa, el más allá del límite por el cual el liberalismo deja de ser lo que pretende ser. Aunque todo a punta a que parecer ser que sí.

³ Lo político se refiere al modo en que se instituye la sociedad, mientras que la política son las prácticas correspondientes a la actividad política tradicional (Laclau, 2015^{9a}, p. 11) y (Mouffe, 2011^{2a}, pp. 15-40).

⁴ Para conocer la diferencia entre *pueblo* y *plebs*, que es fundamental para la demarcación del populismo (Laclau, 2005, pp. 107-108).

⁵ (Carvallo Robledo, 2010).

⁶ Hay quienes hablan incluso de “popmarxismo” al referirse, de manera un tanto sarcástica, a E. Zizek.

⁷ Esta larga descripción puede resumirse en nuestra propuesta político-existencial a la que hemos denominado “anarco-existencialismo”, y cuyo desarrollo se encuentra en otro trabajo aún no finalizado.

⁸ La insistencia en la duración de un régimen que ya no es capaz de dar satisfacción a la mayoría de las demandas reales es propia de posturas esencialistas, que se empeñan en ir más allá de la temporalidad, de la duración. Son estas posturas las que acaban por llevar a la comunidad a su máximo deterioro en lo que podemos expresar, de una manera descriptiva, como una suerte de sociedad zombi.

⁹ Una explicación más detallada de este tema en (Escudero, 2009, p. 135-137).

¹⁰ Aquí podemos introducir la noción lacaniana de “significante vacío”, que toma Laclau para referirse al líder populista y que nosotros ponemos del lado del realismo político, por cuanto se constituye en el ente que representa esa suerte de realismo ontológico en el que se funda la diversidad cualitativa, en tanto que corresponde a la posibilidad intrínseca del existente, su carácter de abierto. Ese significante vacío expulsa de sí todo idealismo en la medida en que se limita a cumplir una función meramente unificadora: es el lazo que transforma las demandas democráticas en populistas, activando de esta forma “lo” político.

¹¹ Dejemos para otro momento la posible deriva de esta situación hacia una comunidad de carácter anarquista en un sentido específico.

¹² RAE. Del gr. ἡγεμονία *hēgemonía* 'dirección, jefatura'.

¹³ RAE. Del lat. mediev. *epocha*, y este del gr. ἐποχή *epochē*.

¹⁴ En la de E. Husserl se refiere al descubrimiento de “un nuevo dominio científico... que se conquiste justo por medio del método del colocar entre paréntesis... que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo.” (Husserl, 1993, p. 73).

¹⁵ Podemos decir que el *Deseo* como tal vendría a representar lo ontológico intersubjetivo mientras que el *querer*, en calidad de deseo consciente, lo sería de lo óntico subjetivo, de manera análoga al ser y al ente.

¹⁶ A no ser que se adopte la visión dialéctica de Hegel, en cuyo caso, efectivamente, estalinismo y catolicismo serían momentos dialécticos del espíritu en su marcha evolutiva.

¹⁷ *Metafísica*, 4, 2.

Escuchar a Heidegger hoy: la cuestión judía, la cuestión griega y la revolución espiritual del futuro anterior

Teresa Oñate y Zubía*

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
Cátedra Internacional de Hermenéutica Crítica (HERCRITIA)

Recibido: 01/11/2020

Aceptado: 05/12/2020

Resumen: El presente escrito pretende pensar críticamente la sobredeterminación de nuestra epocalidad que podríamos nombrar inicialmente como capitalismo ilimitado de consumo de base financiera y belicista. Interpretaremos para ello algunos textos especialmente difíciles de Martin Heidegger, Aristóteles y los pensadores “presocráticos”. Voy a dividir esta contribución en tres secciones que recogen ámbitos de investigación diversos. En primer lugar la “Cuestión Judía” en el pensamiento de Martin Heidegger, repropuesta críticamente ahora por la publicación de sus Cuadernos Negros. El segundo asunto será la “Cuestión Griega”, una dimensión a la cual me parece necesario todavía volver. A la tercera cuestión la he llamado “el Retorno al Futuro Anterior” —de otro modo no sería un retorno—, allí donde interpreto (en ese tránsito) que justamente nos hallamos nosotras y nosotros, los filósofos/as críticos del siglo XXI, en un ahí en devenir sincrónico del ser donde se abren espacios de articulación de los posibles no dados (o no recibidos).

Palabras clave: Futuro anterior, judaísmo, ontología del límite, espiritualidad griega originaria, Cuadernos Negros.

Listening to Heidegger Today: The Jewish Question, the Greek Question, and the Spiritual Revolution of the Future Previous

Abstract: This writing intends to think critically about the overdetermination of our epochal period, that we could initially name as un-limited consumer capitalism with a financial and belicist base. For this purpose, we will interpret some especially difficult texts by Martin Heidegger, Aristotle and the "pre-Socratic" thinkers. I am going to divide this contribution into three sections that collect different areas of research. In the first place the "Jewish Question" in Martin Heidegger's thought, critically reproposed now by the publication of his Black Notebooks. The second issue will be the "Greek Question", a dimension to which I still think it necessary to return. I have called the third question “the Return to the Previous Future” —otherwise it would not be a return—, where I interpret (in that transit) that we, the critical philosophers of the 21st century, are precisely in a [t]here in synchronic becoming, where spaces for articulation of the possible not given (or not received) are opened.

Keywords: Previous future, judaism, Ontology of the limit, original Greek spirituality, Black Notebooks.

Sumario: 1. Leyendo a Heidegger en el Siglo XXI; 2. La “Cuestión Judía”; 3. La Cuestión Griega; 4. La Revolución Espiritual del Futuro Anterior; 5. Referencias.

* teronate@gmail.com

Dedicado a mi amigo José Luis Díaz Arroyo, profundo conocedor de la ontología de Martin Heidegger.

1. Leyendo a Heidegger en el Siglo XXI¹

Me propongo interpretar aquí algunos textos difíciles, que guardan relación con la hermenéutica de la terrorífica sobredeterminación de nuestra epocalidad; ésta podría encararse de una manera más crítica o menos crítica, pero nunca complaciente, ya que se trata de una cuestión desgarradora. Por nuestra parte será siempre encarada, además, desde el intento de pensar y preguntar en comunidad.

Nombraremos inicialmente a tal sobre-determinación como aquella del consumo del capitalismo i-limitado y el sionismo macroeconómico y plutocrático, de base financiera y belicista. Y operaremos partiendo del diagnóstico que sobre el *inmundo* de nuestra epocalidad Martin Heidegger proporciona².

Voy a dividir esta contribución en Tres Secciones que recogen ámbitos de investigación diversos³. Desearía introducir en primer lugar la “Cuestión Judía” en el pensamiento de Martin Heidegger, repropuesta críticamente ahora por la publicación de sus *Cuadernos Negros*. El segundo asunto que desplegaré será la “Cuestión Griega”, que he trabajado mucho más entre mis líneas de investigación, tratándose de una dimensión a la cual me parece necesario todavía volver toda vez manifiesta una perspectiva que no suele hallarse ni entre los estudios académicos ni entre las investigaciones habituales, donde lamentablemente se prosigue recibiendo una Grecia mitológica e historiográfica –deformada por parte de la historicidad “oficial”, aún hegemónica pero ya en declive y deslegitimada, como mantendremos-, y torpemente establecida por esa especie de tópicos del “sentido común filosófico”, que sigue avalando la “metafísica del progreso” racional del hombre occidental. Todo lo cual sustenta macro-relatos manidos que, así contruidos y repetidos, exclusivamente estorban al asunto del pensar crítico que aquí nos convoca. Para tal historicismo positivista, como es sabido, la filosofía griega, en suma, habría quedado atrás en “la línea del tiempo” y habría sido “superada”: consumida. Dictamen éste que vehicula mitos muy violentos, mitos respecto de los cuales no podemos sino sentirnos exhortados a su revisión crítica⁴. A la tercera cuestión la he llamado “el Retorno al *Futuro Anterior*” –de otro modo no sería un retorno-, allí donde interpreto (en ese tránsito) que justamente nos hallamos nosotras y nosotros, los filósofos/as críticos del siglo XXI⁵; un *ahí en devenir sincrónico del ser* donde se abren espacios de articulación de los posibles no dados (o no recibidos). Un espacio-tiempo hermenéutico donde se alberga lo no-dicho y no-pensado dentro de lo dicho y pensado por nuestras tradiciones ontológicas hegemónicas⁶.

Una breve introducción que, en coherencia con todo ello, considero necesario hacer, valiendo además para las tres secciones señaladas, es la siguiente: el modo de leer a Heidegger tiene, de una vez por todas, que romper con el historicismo cronológico. Incluso el propio filósofo lo ha roto al disponer que leamos los *Cuadernos Negros* después de la publicación de la *Gesamtausgabe*, que ni siquiera estaba terminada. Él mismo nos obliga a no leer sus textos-obra linealmente en términos de progresión, sino a leerlos *a la vez*: teniendo en cuenta los artículos y los cursos publicados en vida de Heidegger, perfectamente pulidos y terminados, junto con los tratados –que no voy a llamar onto-históricos, sino ontológicos-históricos⁷- así como también los denominados *Cuadernos Negros*: diarios filosóficos que sin duda tienen mucho, además, de

experimentación en el decir-pensar. Tales son los diferentes estilos de escritos filosóficos que Heidegger nos ha ido legando y, puesto que lo ha hecho rompiendo el orden cronológico, no cabe sino considerar como el modo más oportuno de leerle aquel correspondiente al *diálogo* y la *complementación* de unos discursos (y unas series discursivas) con los otros; teniendo en cuenta sus articulaciones en función de los problemas, asuntos (*pragmatéias*) y vías que surgen, se vinculan y se abren en conexiones o constelaciones relevantes (y cambiantes) precisamente por y con el pensar propio del interpretar que es un interrogar y un escuchar. Un sentirse apelado por los problemas y las preguntas a los cuales se co-responde⁸ pensando.

2. La Cuestión Judía

Mediante dicho rótulo es señalado uno de los asuntos que más agudamente ha vuelto a llamar la atención de los estudiosos de Heidegger en los últimos tiempos⁹. Un asunto que, particularmente, me decanto –a causa de motivos de sintaxis racional– por ubicar junto a la *ontología del límite* presocrática que Heidegger nos enseña. De tal contraste brotan de hecho algunas de las tesis aquí aventuradas, razón por la cual ostentan así el carácter de hipótesis interpretativas que, no obstante, alcanzan ahora, a la vista de los *Cuadernos Negros* y de la nueva persecución de acoso y derribo a Heidegger, la suficiente consistencia y gravedad histórica como para poder exigir ser compartidas y discutidas en el presente escrito.

Dentro del contexto de los debates que atañen a la discusión crítica de la “cuestión judía” en Heidegger existen ya varios libros, la mayoría de los cuales han sido editados recientemente, y los cuales merece sin duda la pena leer. Uno de ellos es el volumen colectivo *Metafísica e antisemitismo*¹⁰, atendiendo el cual los conocedores del Heidegger de los tratados publicados¹¹ experimentarán cómo se produce algo de desconcierto y perplejidad, no obstante de tratarse de escritos en su mayoría inteligentes y con aciertos considerables: tales como destacar por parte de Adriano Fabris la crítica heideggeriana del Nihilismo en tanto que Indiferentismo (Fabris, 2014, pp. 5-8; 109-128.); o llamar la atención por parte de Alfredo Rocha de la Torre, en el mismo sentido, sobre el pensamiento ecológico defendido y anticipado por el Segundo Heidegger (Rocha, 2014, pp. 81-107), incidiendo proféticamente en la pérdida acelerada de biodiversidad animada que afecta incluso, en el terreno de las lenguas aborígenes, a todas aquellas abolidas aceleradamente por el proyecto de la Globalización. Asuntos de envergadura para la Izquierda Heideggeriana que yo defiendo junto con mi maestro Gianni Vattimo¹², discordantes respecto a la impresión general de que los textos recogidos por esta recopilación de ensayos obedeciera a un elemento de contra-propaganda donde se optase por no asumir ni querer profundizar en el modo según el cual, como bien sabemos todos aquellos que estudiamos la amplia obra de Heidegger, su labor incide en una crítica radical a la modernidad, operada desde todos los puntos de vista filosóficos pertinentes. Una *Crítica de La Modernidad* que, una vez omitida o no aplicada a la lectura de los *Cuadernos Negros* por parte de aquellos intérpretes, produce la impresión descontextuada de no saber bien qué hacer con Heidegger en relación a los muy numerosos ámbitos en los cuales tal crítica racional incide, se sitúa y se destina.

Destaquemos asimismo cómo Friedrich-Wilhelm von Hermann se ha sentido en la obligación de publicar un libro llamado *La Verdad de los Cuadernos Negros*¹³ en orden a señalar, con evidente talante aclaratorio, los múltiples malentendidos que sobre los *Cuadernos Negros* han circulado y circulan en ambientes a menudo no rigurosa ni estrictamente filosóficos. Uno de los elementos de interés señalados en esta publicación es la constatación de que son solamente catorce pasajes, entre todos los que componen

los primeros cuatro volúmenes (los que por ahora han aparecido de los *Schwarze Hefte*¹⁴), aquellos que se ocupan de la “cuestión judía” (Von Hermann, 2019, XVIII, 7). Subraya von Hermann, además, que no se trata nunca exclusivamente, ni siquiera en ellos, de la “cuestión judía” de manera aislada, sino que ésta ha de entenderse inserta en el campo problemático de la crítica de Heidegger a las cuestiones del progreso y de la esencia del hombre, vinculadas ambas a su vez a la pregunta por la esencia de lo divino; y puestas en conjunción tales preguntas también con la cuestión del mundo y su correspondiente *ontología política*. Parecería sin embargo que esta *complementación*, necesaria en toda lectura de Heidegger (Von Hermann, 2019, pp. 10, 14), fuera apartada y omitida con demasiada frecuencia, de manera que el asunto reduccionista resultante seguiría vehiculando así el violento silogismo denunciado por von Hermann: si Heidegger es antisemita y por lo tanto era nacional-socialista, entonces nos podemos de una vez por todas librar de él¹⁵. No por casualidad otro de los textos de reciente publicación en los entornos de este debate es el volumen colectivo *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931–1941*¹⁶, que establece un mapa doxográfico temático sobre los *Cuadernos Negros* y reabre *el juicio* contra Heidegger.

Ahora bien, ¿cuáles son rigurosamente las determinaciones de Heidegger sobre *Lo Judío*, sobre la penetración judaica en la civilización? Tales determinaciones se dejan resumir en lo siguiente: por un lado en “la ausencia de suelo” (*Bodenlosigkeit*) (Heidegger, 2014b, p. 97)¹⁷, “la falta de mundo” (*Weltlosigkeit*) (Heidegger, 2017, p. 88)¹⁸, “lo carente de historia” (*Geschichtslose*) (Heidegger, 2017, pp. 87-88)¹⁹, referidos a la cultura o a la humanidad judía (Heidegger, 2017, p. 275)²⁰, elementos que se traducen en un *desarraigo* y en una desvinculación respecto a todo límite cualitativamente vinculante para el hombre²¹; por otro lado, en lo referente al dios judío se hallan también críticas importantes, tomadas por Heidegger de Nietzsche. La crítica refiere en concreto al Dios único que establece proféticamente un pueblo privilegiado (Heidegger, 2015b, 159, 369) y *hace crecer el desierto* desde el punto de vista de un nihilismo indiferentista que se abate y barre con toda determinación y toda diferencia en nombre del avance ilimitado de la nada (Heidegger, 2019, 20-21)²². Esas determinaciones convergen en hacer de *Lo Judío* un eje del *Espíritu de Venganza*, como sobredeterminación de la repetición histórica del espíritu de la Guerra, propio a su vez de la metafísica de salvación-conquista de Occidente. Podríamos decir de este modo que Heidegger hace de *Lo Judío* el denominador común de las críticas que lleva a cabo contra la sociedad de la tendencial hiper-modernidad. Basta para comprenderlo que nos detengamos en la crítica que hace Heidegger a la *Cifra* de la Hiper-modernidad entendida como la *Gestell*: la gran superficie de los hiper-mercados, en la cual ya ni siquiera lo humano es humano, sino que las existencias son expuestas como objetos: como meras “existencias humanas”, como meros productos, objetos y deshechos; donde todas las existencias se hallan igualadas y despanzurradas, sin resto de misterio interior; expuestas y convertidas en productos útiles que pueden ser sustituidos por otros en un movimiento de “reciclado” aleatorio; meros expedientes de “recursos humanos”. Algunos pocos de los cuales serán llamados a ocupar algún papel, función o trabajo; mas puede, más frecuentemente, que ni tan siquiera eso; que tales recursos humanos sobrantes no lleguen ni puedan ocupar lugar alguno sino acaso en las estanterías exhibitorias constantemente re-puestas, reinstaladas, reajustadas, recicladas y recolocadas en la ex-posición de una sociedad transparente y panóptica, que no sabe gestionar ni siquiera sus residuos inútiles. Tal es La *Ge-Stell* de la Re-Posición sin fin. La consecuencia del Des-arraigo, del No-lugar, del Em-plazamiento en cualquier lugar In-diferente. Y por lo mismo *Lo Judío* en cuanto meta-física moderna progresiva de lo ilimitado e indeterminado: In-finito, se asimila a sus otras declinaciones concomitantes:

a la tecnología instrumental salvífica, la burocratización, el totalitarismo... siendo todo esto remitido a la pérdida de la Diferencia y el Límite como *Lo Judío Capitalista* del Nihilismo, sí, pero nunca en Heidegger en el sentido de una determinación antropológica: ni étnico-racial, ni de corte biologicista (Heidegger, 2017, pp. 270-274)²³. Se trata de la discusión crítica de la Metafísica Judía o de lo Metafísico como Judaísmo. Se trata de una crítica de la mentalidad o visión del mundo: del hombre y de lo divino, infinitista, indeterminista, utilitarista, voluntarista, relativista, siempre trascendente más allá de todo límite a conquistar... por los amos y señores de la Tierra (convertida en Nada); y que convierte a los seres progresivamente en objetos de dominio y consumo, mercancías sin lugar y tiempo propios, útiles productos e instrumentos de negocio para la expansión explotadora ilimitada (de la naturaleza y de lo humano) que se justifica o racionaliza como la liberación universal operada por la Modernidad²⁴.

La misma crítica dirige Heidegger contra los llamados *bolcheviques* (que no son los rusos (Heidegger, 2019, p. 96)²⁵, contra el *americanismo* (posiciones pragmáticas productivistas incapaces de ninguna racionalidad que no sea la instrumental del provecho y el beneficio (Heidegger, 2015, p. 199)²⁶; y también (lo cual no deja de ser muy elocuente) contra los *nacionalsocialistas*, igual que contra los *liberales* —que ya son vistos por él tendencialmente como neoliberales (Heidegger, 2019, p. 234)²⁷—. Apuntando todo ello como polo de concentración crítica a *Lo Judío* (Heidegger, 2019, pp. 46-48)²⁸, en el sentido matizado de la asimilación entre lo que venimos hasta aquí enunciando: lo ilimitado, lo indiferente, la ausencia de mundo, la ausencia de enraizamiento: la meta-física judía. O incluso *Lo Judío* como matriz de toda meta-física sin límite ni pertenencia al lugar de la tierra y al espacio-tiempo del devenir del ser.

Hay dos textos que he seleccionado (entre muchos posibles) donde puede escucharse a Heidegger decirlo, mientras a la vez aclara que en su caso nunca se trata de una crítica racista o biológica. Él mismo rechaza todo esto de forma contundente, diciéndolo y repitiéndolo en varias entradas de los *Cuadernos Negros*, donde señala con claridad que, por el contrario, se trata de algo propio de *Lo Judío* y del Nacionalsocialismo, tomados conjuntamente y al mismo tiempo: el reduccionismo fisicista racial. La creencia característica según la cual la realidad de la infraestructura que da lugar al mundo tiene que ver con la autocomprensión —biologicista, racial, étnica— que se opera desde la raza (Heidegger, 2019, pp. 55-56)²⁹. Una aclaración que convive por ello mismo, tal y como estamos distinguiendo, con el hecho de que Heidegger sí sea radicalmente crítico del *judaísmo metafísico* y del *nacional-socialismo metafísico*. Como tal se autodeclara el filósofo Heidegger: crítico (junto con Nietzsche), en definitiva, de la Modernidad y de los fundamentos metafísicos del Capitalismo Moderno, que estamos subrayando. Un asunto que da por sí mismo mucho que pensar en orden a aventurarse a considerar histórica y filosóficamente, desde esta óptica, el entramado auto-suicida de la Alemania Moderna y las dos contiendas mundiales: la Primera y la Segunda guerra, junto con las revoluciones burguesas (EEUU, Francia) y la Revolución Soviética. Tales son asimismo, a grandes rasgos, los significantes puestos en relación por la crítica de Nietzsche a la metafísica burguesa colonialista del siglo XIX, que retoma y prosigue Heidegger como crítica a los fundamentos metafísicos de la modernidad desarrollista y su progresiva liberación emancipatoria tecnocrática, en cuanto nihilismo e imperialismo crecientes ilimitadamente en el siglo XX. Vectores vehiculados por la metafísica capitalista y la plutocracia bancaria judía mundial, junto con la dinámica industria bélica atómica con creciente alcance letal e implantación cuantitativa universal: tanto a nivel planetario como de expansiva globalización comunicada tecnológicamente a toda la humanidad amenazada. Conviene por lo tanto

precisar, sin duda, en torno a esta cuestión, en qué consiste este *judaísmo metafísico mundial*, a ojos de Heidegger, quien dice en *Reflexiones XIV*:

La cuestión del rol del judaísmo mundial no es una cuestión racial sino una cuestión metafísica concerniente al tipo de humanidad que libre de toda atadura o vínculo puede asumir la tarea mundial histórica o histórico-mundial de desenraizar a todos los entes del ser: de la diferencia del ser³⁰.

Por lo tanto, ese desenraizamiento no sólo tiene que ver con el desierto que crece (esto corresponde a Heidegger releendo a Nietzsche), sino también con aquella desvinculación, con aquel des-enraizamiento que equivale, en términos de expansión, provocación y extensión, a las diversas declinaciones de la in-diferencia e indeterminación: donde no hay límite no hay diferencia ni diferencias y hasta se borra la pluralidad de su ser-enlazadas por el ámbito intensivo cualitativo y abierto que acontece en simultaneidad a su respectividad. Donde no hay límite desaparece el espacio-tiempo diferencial cualitativo. Triunfa lo cuantitativo extenso indiferente y borra lo local e histórico cualitativo, diferente. Opera la absorción de las diferencias convertidas en meras partes de un Todo y se borra incluso la diferencia entre el ámbito de lo ente y el ámbito del ser, cada uno con sus diversos lenguajes, temporalidades y espacialidades. Se borra incluso la diferencia ontológica causal entre lo condicionado y lo condicionante, y entre los seres vivos animados y los objetos inanes artificiales. Cuestiones éstas que a su vez indican múltiples resonancias críticas para los oídos filosóficos³¹.

El segundo de los textos que he seleccionado se encuentra en *Reflexiones XII*, párrafo 24 y dice así:

Pero la causa del incremento temporal de poder del judaísmo es que la metafísica de Occidente, sobre todo en su despliegue moderno, ofreció el punto de arranque para la difusión y el acomodamiento de una racionalidad y de una capacidad de calcular que, por lo demás, son huera, las cuales se proporcionaron por esta vía un alojamiento en el 'espíritu', sin poder captar jamás por sí mismas los ámbitos ocultos de las decisiones. Cuanto más primordiales y más iniciales se vuelvan las decisiones y las preguntas futuras, tanto más inaccesibles le resultarán a esta 'raza' ” (Heidegger, 2019, 47-48)³².

Comillas que puestas sobre la palabra “raza” subrayan la crítica heideggeriana a la animal y brutal autocomprensión que opera en términos étnicos y se impone como visión meta-física biologicista y corporal del mundo (Heidegger, 2017, 304-305, 342): aquella que está siendo discutida críticamente cuando se da a entender que la racionalidad moderna vacía y del cálculo le ha hecho sitio en su medio-elemento apropiado: aquél en el cual se puede desarrollar sin límite lo desarraigado y desvinculado, que se ha instalado en lo más alto: en “el espíritu”. ¿Cómo? Pues en base a que el moderno voluntarismo del yo infinitamente autónomo no acepta ningún límite ni ninguna diferencia cualitativa proveniente de lo otro y del ser, reducido a Extensión y a Objetos (objeciones) para el Sujeto racionalista que, a imagen y semejanza del Dios voluntarista, no conoce ni acepta límite alguno para su voluntad y libertad. Lo cual corresponde a una mentalidad elemental, a una infinita voluntad de poder, que ya no puede reconocer siquiera el *origen* de sus decisiones. Una mentalidad meta-física (más allá de todo límite) moderna que le ha hecho sitio a la *mentalidad metafísica judía*³³; la cual en tanto que judía se auto-comprende a sí misma básicamente como una “raza” biológica (Heidegger, 2019, 55-56), haciendo suyo aquello de que “el judío es el hijo de una mujer judía”. Una metafísica de la génesis y el no-lugar histórico-espiritual, que

progresa en la extensión ilimitada e indiferente, sin fines, sin términos, sin *memoria*, pero adecuada para la producción y el uso de la *Gestell* hiper-moderna. Esto es lo que, a su vez, tienen en común el bolchevismo, el americanismo y el nazismo como (in)determinaciones propias de la modernidad. Pero, ¿cómo puede entenderse semejante asimilación? El conocido libro de Donatella di Cesare: *Heidegger y los Cuadernos negros*³⁴ justamente apunta a ello, a cómo es posible que se pueda culpar a la *mentalidad judía* de todo esto. Y el cuestionamiento es y debe ser, por nuestra parte, tan profundo y radical como corresponde a indagar cómo —en qué medida o sentidos— puede hacerse a *Lo Judío*, entonces, depositario de semejante convergencia; como si se tratara de un chivo expiatorio capaz de recoger la totalidad de las discusiones críticas de la modernidad y sus aparentemente diversas y contrapuestas instancias, siendo refractario sin embargo ello mismo (la modernidad y sus expresiones macroideológicas) a prever las consecuencias letales de su explicitación y despliegue; unas consecuencias tan distantes en apariencia respecto de sus decisiones y génesis conformativas como sólo patentes en cuanto a su correlación toda vez que se manifiestan inevitables y necesarias desde el punto de vista de su desarrollo y consumación.

A no ser que, en torno a estas problemáticas, asumamos que todo pensamiento racional crítico es contextual y posee un carácter sistémico abierto (si no es sistémico abierto y topológico no puede ser un pensamiento crítico, pues no podría entonces saber acaso lo que falta ni lo que sobra, como tampoco dónde y por dónde habría de conducirse el pensar), y podamos preguntar por ende de modo espacial-temporal: *históricamente*, en torno a este gran puzzle, con qué piezas se entiende y puede interpretarse lo que de otro modo no sería sino un inmenso disparate irracional o una cuestión siempre inconclusa.

No es así, empero, si nos abrimos camino entendiendo que el *Judaísmo Metafísico* (que nombra la *Weltjudentum*) es aquí el nombre conferido por Heidegger al *Capitalismo*. Al cual no puede, de otro lado, denominar *das Kapital* toda vez que no puede aceptar la alternativa marxista bolchevique que establece de nuevo una historia de infraestructura economicista elemental y progresista, positivista, científicista y materialista. Mas la urdimbre de piezas en juego a propósito de esta cuestión cobra coherencia, al menos para ser inteligida en una figura visible, en cuanto se asume tal asimilación histórica: el judaísmo mundial y el capitalismo. Se comprende, entonces, que Heidegger pretende una *revolución espiritual*; asumiendo —eso sí— que el “Espíritu” (como en Parménides y Aristóteles, Hegel y Nietzsche) es la racionalidad reflexiva del arte, de la filosofía de la historia, de la filosofía de la religión, de la filosofía del lenguaje, de la filosofía política, de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía de la filosofía; pues entonces Heidegger no estará con ello sino estableciendo lo que, después de Hegel y Nietzsche, Gadamer también llamará —posteriormente— simplemente *Hermenéutica*: que el ser mismo se da en el lenguaje histórico de diversas maneras, cuya interpretación confluyente pone en acción reflexiva comunitaria (espiritual) la interrogación por el sentido del lazo unitario mismo que media entre las elaboraciones y obras históricas *del lenguaje* y su comprensión situada³⁵. Una dimensión reflexiva: la espiritual histórico-lingüística, cuya falta acarrea graves consecuencias en cuanto es sustituida por la elemental potencia-poder de la fuerza y sus vectores de movilización física total y masiva. Tal y como del modo más explícitamente insensible y brutal ocurrió con el nazismo racista. Un elementalismo brutal de la raza que se auto-comprende como raza y se tiene por superior. Un nacional-socialismo *judío*.

La única posibilidad de comprender la crítica de Heidegger a la *maquinación*: la superestructura pragmática, el animal que usa la técnica racional, la racionalidad instrumental de la dialéctica (que también denunciará, por su parte la escuela de

Frankfurt), puesta ella (la *maquinación*) en el contexto de este puzzle de la racionalidad y de la historia del poder, se abre a partir de la premisa de que Heidegger esté entendiendo la “cuestión judía” como, justamente, la cuestión del *capitalismo nihilista*: indiferentista y relativista desvinculado de todo lugar-lenguaje histórico autocrítico y reflexivo. A favor de esta hipótesis se podría pensar también en Marx y en su texto publicado en 1844 “Sobre la cuestión judía”. Interpretando allí “La cuestión judía” de Bauer asimismo Marx subraya que la capacidad de emancipación del pueblo judío no es más que auto-emancipación respecto al mundo industrial de su época, razón por la cual ellos son *expresión práctica suprema de la autoenajenación humana* (Marx, 2009, p. 157)³⁶. Los judíos manifiestan ser un pueblo teísta —continúa Marx— aunque su dios sea un dios vengador y único, un dios privilegiado, pero no declaran la verdadera teología que, enmascarada, subyace en su praxis: que únicamente adoran y sirven al dinero y la usura (Marx, 2009, pp. 156-158, 160)³⁷.

Así pues, el problema, que deviene cada vez más importante para nosotros, es aquel correspondiente al indiferentismo y al nihilismo. Pues el capitalismo ilimitado de consumo, además de la metafísica-ciencia-técnica-tecnocrática, favorece únicamente que no haya resistencia diferencial alguna. Ni culturas diferentes, ni lenguas diferentes, ni especies diferentes, pues, en definitiva, la ausencia de diferencia alguna es lo único que permite que no haya siquiera proporciones diferenciales de valor de uso y valor de cambio, de manera que la especulación se establezca entonces en términos de imágenes sobredeterminadas por los clubs de consumidores, que en este momento son las multinacionales sionistas, belicistas, que acosan al planeta sobre todo a través de sus meta-programas.

Me parece interesante, por lo tanto, considerar la posibilidad de liberar a Heidegger de ese estigma antisemita, que amenaza con convertirse casi en la justificación de una persecución del filósofo, semejante a la de los judíos medievales³⁸. Basta con traducir *La Cuestión Judía*, por la del *Capitalismo puesto en Cuestión*. Teniendo en cuenta la denuncia del Nihilismo indiferentista o ilimitado: meta-físico, inseparable de la crítica debida a la Modernidad. Lo cual es sólo relativamente independiente, mas nunca justificatorio, de cómo pudiera colaborar (y ser empleada) tal crítica respecto de la Sohá y la Catástrofe tanto del Exterminio como del hundimiento de Alemania. Basta con comprender que Heidegger rechazaba por igual al bolchevismo, el americanismo liberal, el nacional-socialismo y el judaísmo. Impedido asimismo para hallar la alternativa en un comunismo materialista bolchevique que era también economicista e imperialista, de tendencial progreso desarrollista positivista e historicista, basado en el tiempo lineal y en el movimiento de la lucha de fuerzas físico-técnicas. Todas ellas al fin configuraciones dialécticamente equivalentes al mercantilismo: ya judío –repto–, ya bolchevique, ya liberal americanista, ya nacionalsocialista. Formas de biologismo y fisicismo propias de la racionalidad instrumental moderna todopoderosa y capitalista en progresión ilimitada; y por ende: tendencialmente neoliberales o relativistas. En todo caso y siempre formas nihilizantes del capitalismo que absorbe y sobre-pasa toda diferencia-resistencia y todo límite. Una meta-física del capitalismo-sionismo, entronizado por el (des)-gobierno extremo de Donald Trump, que hoy sigue asolando el planeta [si bien ésta demoníaca y monstruosa figura explícita del capitalismo neoliberal global acaba de perder las Elecciones en EE.UU.]. Aun más, cuando escribo estas líneas, con el concurso conflictual de otras superpotencias imperialistas en el contexto letal de la hypermodernidad ilimitada, tal sobredeterminación está dando lugar, en ejercicio pleno de su virulencia inherente, a una pandemia globalizada sin precedentes históricos, por cuya catástrofe sanitaria, médica, económica, social, civilizatoria y ecológica estamos sumidos en la asfixia masiva que nos mata y nos confina, desde el

comienzo del año 2020 del siglo XXI: una peste letal ilimitada en expansión, que castiga a los más débiles y vulnerables³⁹.

Pero hay un elemento en relación a todo esto que nos obliga ahora a dar un salto. Ya que necesitamos preguntar: ¿por qué habría de tener esta cuestión tanta importancia? ¿Quién tendría una sensibilidad particular para hacerse cargo de que en un indiferentismo relativista de carácter desvinculado estuviera, justamente, aquello que Kant todavía designaba como “el mal radical”⁴⁰? Habiendo de responder lo siguiente: quien hubiera tenido una educación filosófica y cultural griega.

3. La Cuestión Griega

Claro está que, sin duda, la “cuestión judía” se halla filosóficamente en relación con la cuestión griega en el siguiente y preciso sentido⁴¹: toda la ontología griega Presocrática y todavía la del Aristóteles griego en discusión con Platón, es una *ontología del límite*⁴².

De este modo voy a hacer algunas calas en aquello que denominamos la *espiritualidad griega originaria*, teniendo en cuenta a los Presocráticos⁴³, para poder mostrarlo brevemente. Intentaremos ahora hacer juntos solamente, en estas páginas, un pequeño viaje a Grecia, centrándonos en considerar algunas dimensiones concretas a lo largo de este itinerario: la ontología del límite; la ontología del tiempo-espacio; la ontología de la verdad; y el problema del “*tò gàr autò noêin estín te kai einai*”: “*porque lo mismo es pensar y ser*” –pensar, no calcular, no representar–, que vincula “pensar y ser” desde el Poema de Parménides, tal y como lo investiga Heidegger en el texto que considero su legado esencial: *Zeit und Sein*⁴⁴; el texto del ‘62 sumado al Protocolo del seminario sobre el mismo y la discusión con Hegel respecto de su interpretación de Parménides⁴⁵, junto con *Die Kunst und der Raum*, traducido al español como “El arte y el espacio”.

*Ontología del límite*⁴⁶. Así pues, si no estoy fracasando del todo en aquello que intento decir, sólo para quien no entienda que el Ser es ante todo Límite, y que el Límite es Diferencia porque se da en una pluralidad de respectividad simultánea originaria, no resultará absolutamente escandaloso el *judáismo metafísico* y sus implicaciones: *ausencia de ser*, desconocimiento, ausencia de mundo. Quien por su parte haya sin embargo entendido que el ser es límite y diferencia será un “griego”, un “griego filosófico”, para el cual resultará imposible o sencillamente descabellado por demás creer en un dios vengativo todopoderoso arbitrario, así como favorecer a un hombre convertido en mercader de manufacturas y de maquinaciones sin mundo, sin tierra. Toda vez que lo esencial reside en asumir la finitud del ser, y asimismo el ser como límite-diferencia. Así pues, otro de los elementos que han de ser atendidos en tal contexto refiere a la circunstancia de que nos encontramos aquí hablando de la Filosofía y de la *historia de la filosofía*, tanto como de si existe acaso algún trasvase posible desde ella a la *historia política* y a la *historia sobrenatural*. Cuestión ésta que, como mínimo, introduce una doble dificultad. Ha de distinguirse primero entre la Historia de la Verdad Filosófica, la Historia del Poder, y la Historia Sobrenatural. Comprendiendo, desde luego, que no se pueden dar aisladas o desvinculadas entre sí; habiéndose de trazar en cada caso, una vez distinguidas, sus relaciones diferenciales significativas. Pues bien, aquí estamos hablando de la propia rememoración filosófica, la memoria de la búsqueda de la verdad a través del tiempo como camino de la filosofía⁴⁷, como memoria que guarda la filosofía, dando lugar a una ontología actual de la acción rememorativa-creativa y a la consiguiente debilitación activa de todos los mundos dogmáticos impositivos y sus creencias.

Ruego así ahora al lector que se disponga a actuar con un pensamiento crítico abierto y veloz que nos permita viajar a Anaximandro de Mileto y volver a escuchar, desde el punto de vista de lo que acabamos de comentar, la sentencia inaugural (la primera) de la memoria escritural de la filosofía de occidente en torno a la *ontología del límite*. Dice Anaximandro que: “de donde los presentes tienen origen hacia allí tiene lugar también su corrupción *por necesidad...*”⁴⁸; mientras que nosotros hemos de advertir que en el pensamiento del Capital i-limitado del mercado nihilista, no hay *necesidad*, todo es contingente. Y continúa la sentencia del filósofo milesio: “...pues han de pagarse los unos a los otros (*allelois*) la pena de su injusticia (*tes adikías*) de acuerdo con el orden del tiempo (*katà tou chrónou táxin*)”. De tal manera que cuando nacen (los presentes) se determinan o de-limitan, mientras que cuando mueren se des-determinan y *han de morir* para hacer justicia a los otros, a los que han de venir, a los ausentes pasados y futuros posibles. La historiografía habitual, la doxografía, atribuye a Anaximandro el haber postulado infinitos mundos posibles en número, todos los cuales eran com-possibles en relación a una estructura que sería precisamente esta: “todos tiene que morir porque los otros han de poder llegar a estar”⁴⁹. Y hemos leído asimismo que “... han de hacerse justicia los unos a los otros”⁵⁰; es decir, de nuevo: los presentes han de morir para dejar sitio y hacer justicia a los ausentes posibles; y de igual modo acontece que al nacer se determinan ocupando el lugar-tiempo, no debiendo ni pudiendo insistir en él, sino habiendo de des-aparecer y dejar sitio libre a los otros-possibles ausentes, des-determinándose, entonces: volviendo a lo indeterminado (*a-peiron*) o infinito. Tanto los entes temporales como los tiempos epocales.

Ahora bien, de acuerdo con la *táxis*-topología, disposición, de *Chrónos*: del tiempo cronológico, esto no puede ser aplicado –y sabemos que no fue además así entendido por lo griegos- en referencia única a las vidas individuales, sino que incumbe también *necesariamente* a los mismos modos posibles de la temporalidad y su estructura modal. No puede ser solamente aplicada a un ámbito que verse sobre la comprensión trágica de la vida-muerte del hombre, sino que enuncia y explica causalmente una comprensión de la estructura epocal del tiempo-espacio. De esta forma, aplicada en un contexto de epocalidades, por ejemplo, y más en concreto al caso de la Modernidad, debería ésta también poder dar lugar a la asunción de su muerte, de igual modo que ocurre con el resto de las restantes epocalidades; pues se habría de admitir, en base a la estructura modal del ser del tiempo, que la modernidad no es sin historia: no se trata de una racionalidad naturalizada en la cual se hayan incorporado por fin secularmente y de una manera escatológica los objetivos de salvación de todos los mundos posibles; como si una historia secularizada de la salvación de origen cristiano agustiniano no tuviera que tener conciencia de ser histórica ni de ser escatológica; y como si “la salvación” nada tuviera que ver, no obstante, ni con lo divino ni con la verdad... Mas si entonces ha de morir también ella, como todas las épocas del tiempo histórico, ¿por qué ese empeño en impedir a toda costa su propia autocrítica? Y llegados aquí –continuamos escuchando a Anaximandro- sólo es necesario ya dar otro salto, por tanto, un salto ontológico al ser-tiempo-límite de acuerdo con *Díke*: con La Justicia como estructura de la propia temporalidad del ser. Una justicia que se dirige a los otros-tiempos posibles.

No creo que haga falta añadir, si bien no estará de más subrayarlo –ni que asimismo les recuerde- cuánta relación tiene todo ello con la esencial tragicidad puesta en escena por la Tragedia Ática, en cuanto educación estético-ética de la ciudadanía y del lazo social de las *pólis* en la Grecia que deviene democrática por basarse en la asunción del límite: en la impenetrabilidad no separable entre la vida y la muerte. Esto es aquello que había de ser entendido en la catarsis ciudadana, como rito vinculante eminente de purificación social en base a la isonomía ciudadana helena: que la des-mesura o *hybris*

impide la asunción de la Moira (destinación) del mortal, y que respecto de ello: el “lote” de la muerte, la traición, el desengaño, el malentendido, la finitud y el dolor... somos iguales todos los mortales. En definitiva, aprender que no somos dioses, pero que asimismo tampoco somos tan culpables, pues no está en nuestra mano poder evitar nuestra condición trágica, sino acaso paliarla y asumirla... y, desde luego, no pretender escapar de ella. No fugarnos pues de nuestro espacio-tiempo ontológico [constituyente], del lugar propio del mortal que *sabe* [viniendo entonces propiamente a ser mortal] de lo otro: lo inmortal y divino. Por el contrario, en esa fuga se halla el mal: la voluntad de escapar del límite ontológico en vez de pensar-vivir de acuerdo con sus leyes posibilitantes. También Nietzsche lo indica cuando nos remite al pensar-vivir Presocrático del retorno del límite como aquél de *La Filosofía en la época trágica de los griegos*⁵¹.

Vayámonos ahora con Heráclito. En el inagotable y complejo universo de Heráclito hay sólo un aspecto que quisiera aquí tratar: el *Lógos* y sus diferencias. En concreto, aquello que ha venido a llamarse la “Dialéctica de Heráclito”: una cuestión muy mal entendida, a su pesar, incluso por Hegel; toda vez el sabio efesio contempla dos campos⁵². De un lado el campo cinético o campo del movimiento, aquel al cual pertenece el cambio, siendo su correlato lingüístico el correspondiente a las categorías atributivas o determinaciones (de cantidad, cualidad, lugar, etc.) dentro del juicio. Allí, lo grande se hace pequeño, lo alto bajo, lo sentado se pone de pie. Lo cual da lugar a las Categorías que serán luego retomadas *negativamente* por Parménides, para advertir – precisamente- que en el ámbito del ser-pensar no las hay: no hay ahí cambio de lugar, cantidad, cualidad, o relación. Se trata de aquellas que asimismo asumirá después críticamente Aristóteles, también siguiendo a Heráclito, para afirmarlas en el campo del ente físico: hallándose siempre circunscritas al campo del ente móvil compuesto, pero no ostentando vigencia alguna, del mismo modo que para Parménides, en el ámbito no-judicativo de la acción noésica-espiritual y de la educación de las virtudes dianoéticas. Así pues, remontándonos a Heráclito, hay que diferenciar con él en primer lugar el campo de los *tà enantía* (contrarios), también llamados *katá fasin*: aquellos que se dan de acuerdo a (*katá*) la respectividad del aparecer de los contrarios. No presentando en base a ello ningún problema comprender que el verbo cópula (“es”) adjudicativo del verbo ser sea justamente la traducción predicativa también del movimiento categorial. El movimiento es aquí el enlace, el pasaje de un contrario al otro: lo blanco se ha vuelto negro y el niño ha crecido mientras que el gato ha cambiado de silla y se ha ido a una más grande; entretanto ha dejado de llover. Incluso se puede medir y calcular la duración de tales cambios de acuerdo con el tiempo-medida cronológico según el antes y el después del movimiento. Hasta aquí no surge habitualmente, claro, ningún problema. Pero del otro lado existe un campo distinto, otro ámbito diferente, según nos enseña Heráclito: un lugar-tiempo-lenguaje-ser que es el campo de los *anti faseos*, el de las respectividades intensivas (no extensas). Para Heráclito las unidades propias de ese campo no se mueven pacíficamente de aquí a allí, ni pueden ser medidas por *Chrónos* en un “antes”, “ahora” o “más tarde”, tratándose por el contrario de la muerte-vida, la vigilia-sueño, el amor-odio, acontecimientos e instancias intensivas que se cruzan súbitamente, de tal manera que cuando alguien se enamora o cuando a alguien se le muere un ser querido hay que parar, porque ha de hacerse un relato reflexivo de reconsideración sobre qué pasaba allí, de cómo uno mismo era antes de aquél acontecer del límite que repliega la memoria y nos cambia esencialmente, dejándonos desconcertados ante lo desconocido que irrumpe transmutándonos. Heráclito dice que este ámbito no se halla regido por *Chrónos*, no estando sobredeterminado en consecuencia por el juicio categorial, ni perteneciendo a él toda vez que no es extenso-

divisible ni compuesto: no pertenece a la duración cronológica-cinética sino que está regido por *Aión*, el instante eterno, que cruza y vuelca; no provocando tampoco la muerte de aquello otro respectivo, sino haciéndolo des-aparecer dejando a su vez aparecer la ausencia como ausencia y la alteridad como diferencia abierta (así lo matizarán después Hölderlin y Heidegger). Escuchamos a Heráclito: “El tiempo (*Aión*) es un niño que juega, que mueve sus peones: de un niño es el mando (*arché*)”⁵³. Esta dimensión: otra vez el límite (al cual yo llamo límite-limitante) infranqueable, no es adjudicativa pero –¡cuidado!- no es por ello irracional, sino que tiene carácter supra-conceptual noésico (dirán Parménides y el Aristóteles Griego): necesitando el concepto para darse sin concluir ni agotarse no obstante en él. Todo lo cual acabar por determinar en Heráclito el trazado de una tetratología espacial del *lógos* de la temporalidad que solamente hace aflorar aquello que ya se encuentra en la temporalidad griega: hay *Chrónos*, un Titán impotente y prepotente que necesita matar al otro para ocupar su lugar: falocrático. Pero también está *Aidíon*, la temporalidad eterna continua y constante: indivisible sin contrario, siendo precisamente ésta aquella que pertenece a lo divino, a lo inmortal, a aquello que no se halla regido –ni puede- por el antes y el después, por el cambio, sino al contrario por la plenitud ininterrumpida y siempre igual a sí misma. Y también está el nexo entre lo divino eterno constante y el tiempo del movimiento, de lo mortal, *Aión*, el *instante eterno*. La eternidad que no dura más que un instante. Pues sí hay la amistad que se quiere eterna, hay amor, hay belleza... no sólo estamos sobredeterminados por *Chrónos*. También hay *Aión*. Y nos dice Heidegger en los *Cuadernos negros*: “Y cuando ya se me haya olvidado, cuando ya nadie hable de Heidegger, de todos modos la diferencia del ser como historia *es*” (Heidegger, 2019, pp. 86, 92).

Pero hay además –según decíamos- una cuarta temporalidad-espacialidad señalada por Heráclito. Escuchemos la pregunta que nos interpela: ¿por dónde se cruzan lo eterno y lo mortal?... en esa bendición que es *Aión*, dándonos así que pensar ¿a-dónde, hacia dónde se cruzan?... Y todavía Heráclito responde: “*ethós anthrópos daímon*” (B 17). El hombre, en la medida en que es hombre, mora en la proximidad del dios⁵⁴. O bien más sencillamente: “Morada para el hombre el dios”. Esa cuarta temporalidad griega es el *Chairós*, tiempo-lugar de la gracia, la risa in-estorbada, el cumplimiento, la donación de la medida: aquel regente de la métrica de los poetas, regente de la educación (del que no “mete la pata”), aquel que es indispensable (porque es aquello que dispensa). El *Chairós*, el tiempo oportuno, maduro, cumplido, cuya raíz en Grecia es *cháris*, la *gracia*, para pasar luego a la *caritas* del amor cristiano, que otorga pensando en el bien del otro, y es *gracia* porque realmente bendice el cruce entre lo eterno y lo mortal, que se nos da, se nos destina, como una bendición inmerecida tensada hacia lo otro divino. No sólo se nos da, así pues, la muerte, sino que también se nos otorga la plenitud inmanente y su gracia temporal. Sin ambos límites es imposible el pensar y el morar. Siendo así que *Poéticamente habita el hombre*, como nos recordará más tarde *sabiamente* Heidegger.

Podemos ver así, en este breve despliegue intensivo, qué tipo de reducción espantosa podría acontecer en caso de admitir únicamente un tiempo del cálculo, un tiempo que solamente consistiera en un movimiento extenso sin retorno ni dimensiones, y realmente letal⁵⁵. Para todo lo cual resulta necesario entonces no confundir el tiempo ontológico sincrónico, que re-une *a la vez*, con el tiempo óptico cronológico y cinético: diacrónico, regido por el antes y el después, pero no-a la vez.

La siguiente cala dentro de nuestro itinerario por las regiones de la ontología del límite helena es en Aristóteles. Dejamos a Heráclito acuñando aforismos de fuego eterno que irrumpen y nos llegan a través del arco de los tiempos; sabemos que aquél

rey no quiso gobernar en la *pólis* y vivía a los pies del templo de la diosa Afrodita, cincelando los aforismos de la ley-límite del *Lógos*, que aún nos rige contra la desmesura. Los mismos que convergen esencialmente con Parménides y que escuchó, descubrió y nos enseñó el Aristóteles Griego.

La dimensión que ahora nos corresponde abordar del Aristóteles heleno no ha sido a menudo recibida por parte de aquellas investigaciones que a lo largo de la historia de la filosofía se han hecho cargo de su pensamiento, sino incluso construido a partir de él, siendo (esta dimensión) no obstante el centro de su ontología, de su ética y de su poética. Mas si lo hemos recibido ya nosotros, y también lo ha recibido-transmitido antes Heidegger, lo ha recibido-relanzado Gadamer, lo ha recibido-recreado Ricoeur. Y lo ha recibido sin lugar a dudas la Hermenéutica actual de la Filosofía. Pues nosotros (y éste es uno de los descubrimientos más destacables de mi magisterio) hemos recibido también la diferencia aristotélica entre movimiento y acción: aquella en la cual se inscribe y establece que en el ámbito del movimiento –el ámbito categorial y del poder/impotencia- termina una de las dimensiones del ser. Pero que sin embargo hay otro ámbito, otro lugar-tiempo-lenguaje del ser diferente e inmanente. Vayamos ahora sí pues a la *Metafísica* de Aristóteles, donde en el libro *Theta* (el IX), y concretamente en los pasajes comprendidos entre los *lógoi* que van del IX-6 al IX-10⁵⁶, nos enseña Aristóteles, “el Maestro de los que saben” –como le llamaba aún Dante continuando a los filósofos árabes-, lo siguiente: *Lego praxis-enérgeia ouk kinesis*: “Llamo-enseño que la acción y no el movimiento es la *enérgeia*: la unidad de obra”⁵⁷. Si en los primeros cinco *lógoi* de este mismo Libro IX de la *Metafísica* Aristóteles trata de la *dýnamis* o *potencia cinética*, los segundos cinco, del VI al X, piensan la acción-posibilitante o *energeia*. Pero *enérgeia* es *praxis* como unidad de obra-acción que se da en la *alétheia* (verdad ontológica) si alcanza a ser recibida por la *entelécheia* (unidad de fin-límite) de acuerdo con la *noésis* o comprensión unitaria espiritual reflexiva del sentido-mensaje del ser de la acción verdadera. Ello se resume en lo que yo he llamado *La Frase del Devenir del Ser*⁵⁸, la cual necesita únicamente para ser pensada operar con la coherencia de la sincronía propia del “a la vez: *háma*”.

Notémoslo: esta *en-érgeia*, que es unidad de obra [la puesta en obra de la verdad en el arte, dirá Heidegger en el 1936], lo es en cuanto tal unidad posibilita el acontecer del ponerse en obra del des-ocultamiento de la verdad: *a-létheia*⁵⁹. No es movimiento, sino acción (*praxis*) que se pone en obra en la unidad del *ergon*. En tal caso, si ello se da cuando gracias a la temporalidad continua de la memoria se logra la unidad de obra, entonces es patente y se produce una manifestación intensiva (y simultáneo velamiento de lo otro posible) a la cual Aristóteles denominará *a-létheia*, la *verdad ontológica*, que es por ende verdad práctica y poética, verdad de la acción y de la creación, y no por el contrario verdad perteneciente a lógica alguna basada en la *katà phásis*⁶⁰ o categorías cinéticas: según la representación, la adecuación judicativa “normal” y el tiempo cronológico a los cuales estamos acostumbrados. Ello ocurre, pues, en el campo de la acción, siendo este campo de la acción creativa comunitario, el de la obra de arte civil o el arte público⁶¹. Y siendo esta puesta en obra de la verdad que referimos comunitaria, participativa, mientras que el movimiento, incluso el de los seres animados, es individual⁶². Así como el tiempo del movimiento es cronológico, mientras que el tiempo de la acción-obra es sincrónico re-unidor (*lógos*). Lo cual subraya Aristóteles enseñando que la *praxis-enérgeia* tiende a la *alétheia-entelécheia*. Es decir, a la unidad de *péras* y *télos* que es lugar del límite del receptor: el hijo, el amigo, el discípulo, el público... que relanza y recrea y devuelve con otra obra original y creativa el sentido del mismo mensaje que había recibido en la acción del *lógos kaí ergón*: la unidad del decir y hacer de la obra.

Pero detengámonos aquí un momento para mejor comprenderlo, siguiendo un ejemplo que a menudo pone el propio Aristóteles. Se trata de un flautista que aprende a tocar la flauta y cuando ya sabe hacerlo dice que está preparado, pues ya no habrá de torturar al vecindario con el ensayo de los fragmentos repetitivos y erróneos o mejorables sino que ha alcanzado una memoria e incorporación repentizable de una unidad de obra continua e inestorbada, susceptible de sí poder ahora ser interpretada para los otros, para todos los demás. Entonces –dice Aristóteles– si la potencialidad ya puede darse como acción actual posibilitante y ningún obstáculo lo impide: “la flauta sonará bien”. Un sonar-acción que se agencia la flauta-instrumento, la partitura y su memoria, las manos y dedos del flautista, su alma, su aliento, su respiración... *a la vez* que la atención concentrada del público, la redondez acústica de la sala adecuada... y el tiempo que se concentra y deleita en la belleza de la audición de la obra de arte. Unidad de acción-obra, verdad frágil que oculta otras muchas interpretaciones posibles a favor de aquella concreta y única-indivisible. Verdad diferencial que se alcanza a dar o fracasa en el intento. Y que sí se da y logra darse y acontecer es porque es recibida: alcanzada por el público, el hijo, el amigo, el *phýloi* que desde la amistad (*phýlia*) establece un límite: la *en-telécheia*: unidad de límite y fin, donde se recrea y relanza y repropone otra interpretación libre (*mímesis*) del mismo modo-acción del ser y del sentido diferente de alguna de las posibilidades ocultas de la obra. Entonces el sentido re-flexiona: cambia de dirección; retorna al público: se produce la *nóesis* espiritual comunitaria del devenir del ser histórico⁶³. *Práxis, enérgeia, alétheia, entelécheia, nóesis*. Fases de *lo mismo* puestas en sincronía por la *phýlia* del amor al bien común indivisible del límite y su darse en la continuidad posible que articula sus diferencias en el seno del ser-pensar. Esto nos enseña el Aristóteles griego, mientras añade explicativamente con la sencillez propia de una maestría inigualable que esto es así “porque el fin del maestro es ver al alumno enseñando”. Si bien ha de repararse en que el sentido del ser-pensar ha cambiado desde la *Física* o Filosofía Segunda hasta la *Filosofía Primera* como Ontología noésica de la acción comunitaria-espiritual, dando lugar a una Poética del Límite.

Finalmente, un último elemento ha de ser apuntado previamente de completar esta cala en Aristóteles. Para ello es necesario atender a la irritación que ha de surgir por necesidad a cualquiera que haya podido pensar el ser en tanto que límite-limitante –*la única condición de posibilidad para afirmar la pluralidad inagotable del misterio del devenir del ser*–; a quien haya podido asimismo pensar la ontología del límite de la diferencia también de los tiempos-espacios de la tetradimensionalidad: *Aidíon, Chrónos, Aión, Chairós*, cómo ha de irritarle que todas las diferencias sean borradas⁶⁴. Reflexionemos así lo siguiente: llamamos acción, *enérgeia*, a la unidad de obra intensiva, no extensa, sino reuniente (como el *Lógos* heraclíteo), lo cual sólo es tal si y sólo si se da como *alétheia*, si consigue darse —y no toda obra de arte consigue darse— alcanzándose su acontecer al ser recibida por la *entelécheia* donde se da ya la unidad-límite de *telos* y *péras*, la unidad de límite y de fin. Volvamos a re-flexionar aún: ¿Qué es esta *entelécheia*? La *entelécheia* es el discípulo, el amado, el amigo y el público, aquel que puede recibir el sentido del mensaje, el modo y no la forma, para devolverlo re-creativamente. Cuando esto ocurre –hemos visto– se da entonces el *noeîn*-pensar; Esto es lo que *se da* en aquello que llamamos espiritualidad política comunitaria e histórica, de estatuto receptivo y recreativo desde el punto de vista del deseo, pues desea que se done-encuentre el nexo justamente del recibir y el crear, que no es sino lo que acontece en toda transmisión, en toda ontología de la comunicación como acción comunitaria.

El último paso ya se encuentra explicitado en Heidegger. Es este precisamente el modo mediante el cual el filósofo alemán muestra que este Aristóteles griego que ha redescubierto⁶⁵ –y ya lo estaba haciendo desde los años '20, también desde *Ser y Tiempo*– en realidad estaba en Parménides. Ello nos lleva a *Tiempo y Ser*, en el '62, a volver a escuchar que: *to autó* (lo mismo) *estin: es posible* –verbo cópula– *noeîn* (el *noeîn* del recibir, re-crear, re-lanzar y desear el enlace) *te kai ênai*: lo mismo es pensar y ser. Lo “mismo” significa que desde el inicio se destina a los *otros*; esa es la completa explicación de Heidegger. Hay una alteridad irreductible entre ser y pensar, de lo contrario no sería *mismidad*. Pero tal índole co-relacional acontece eminentemente para el ser y el pensar [eso lo relejeron también así incluso los neoplatónicos]: pues uno y otro se multiplican sin dividirse. Por eso son una unidad intensiva: el pensamiento-tiempo no se divide al pensar lo pensado ni le ocurre al ser que se divida cuando el verbo cópula (*estin*) desemboca en el límite del acontecer verbal infinitivo del estar siendo como ser: *ênai*.

Ello lo explica muy bien Heidegger, y ello puede apreciarse si ponemos en relación *Tiempo y Ser*, donde hace (una vez más) Heidegger la *Kehre*, la vuelta, respecto a *Ser y Tiempo* del '27, complementándolo con *¿Qué significa pensar? (Was heißt denken?)*.

Un único pequeño (todavía) asunto previo. ¿Por qué viene ahora “después” el Ser en vez de como venía “antes” en *Ser y tiempo*? ¿Por qué ahora se dice: *Tiempo y Ser*? Porque Aristóteles, siguiendo a Parménides, le ha enseñado a Heidegger “el único principio del *méthodos*”, del camino del pensar, tal y como se explicita en el libro “Alfa Minor” de la *Filosofía Primera* del filósofo griego: que *lo último para nosotros es lo primero en sí* y que por lo tanto hay que dar-se la vuelta en aquello último que es un límite irrebasable, dándose ahí la re-flexividad. Esto lo explica Heidegger perfectamente en otro texto que el lector interesado por estas cuestiones no puede desatender. Se trata de aquel intitulado “Moira”, recogido en *Conferencias y Artículos*. Lo último –se dice allí– para el pensar es el Ser, porque es el límite constituyente de que así sea posible el pensar. El límite posibilitante desde el cual pueda distinguirse lo posible y lo imposible en cada caso. Ahora bien, el cómo, el por qué es posible el pensar –la pregunta: *Was heisst Denken?*, siendo ello particularmente interesante para mi gusto– nos reenvía a la exégesis del *noeîn*: del pensar como la reunión de los éxtasis de la temporalidad, y por consiguiente a la sincronía: la reunión de pasado, presente y porvenir, enlazados por su posibilidad. Pero, ¿qué puede enlazar por su posibilidad a los tres éxtasis de la temporalidad, a lo aún no-presente, a lo ya no-presente y a lo que, igual que en Anaximandro, está muriendo necesariamente y cada vez en las posibilidades irrealizadas del presente (que tanto nos duelen)? ¿Qué puede enlazar-los en una sincronía de lo posible retenido, reservado, aún no, ya no, ahora no?... Dice Heidegger: la cuarta dimensión del tiempo que es el espacio ontológico; la dimensión tetradimensional espacial del tiempo propio, auténtico, indivisible, ontológico del ser (Heidegger, 2016a, p. 43). El espacio abierto de la diferencia di-stancia máxima que enlaza y vincula por la diferencia extrema. El espacio del enlace difracto y disyuntivo: el *Logos-Eros* de Heráclito (Heidegger, 2001, p. 200). Pues el espacio no es sino el enlace entre la posibilidad del presente, del pasado y el porvenir, que al hacerse sincrónicas: *a la vez*, se hacen pensar; un enlace que enlaza por la diferencia, no introduciendo ninguna “parte” en ningún “todo extenso” divisible, sino vinculando(las). Aquí no hay una traducción holista ni merológica; no hay extensión, ni monoteísmo infinito. Las diferencias enlazadas lo son por el espacio abierto de la diferencia misma que hace *síntesis disyuntiva y respectiva*. O dicho más simplemente: hace topología.

Operemos sin embargo en este punto con especial cuidado a fin de no perder lo alcanzado hasta aquí. Pues ésta es solamente la exégesis del pensar, nada más; a la cual

ya había llamado Parmenides: *Noeîn*. Precisamente a esto, a la sincronía de los tres éxtasis de la temporalidad enlazados por la diferencia espacial abierta desde su condición modal. El cuidado que exige pensar *el pensar* apela a reparar en que este enlace no es un vacío, no es ninguna “nada”, por el contrario se trata del “*zwischen*” que ya mentara Hölderlin, el “entre” que conecta, la diferencia que enlaza, que no subsume. “Así pues, lo mismo es pensar y ser”. Pero ahora que ya sabemos lo que es pensar. Y sin embargo, ¿qué tiene que ver esto con el ser? ¿Podemos respectivizar pensar y ser, gracias a la misma “y” de pensar y ser, siempre poniendo el ser al final? Pues parece que SÍ. Esa “y” –dirá Heidegger–, ese nexos (que ya ha sido puesto en la *síntesis disyuntiva* interna –por así decirlo⁶⁶– al pensar), es *Das Ereignis de Alétheia*, el acontecer de la relación ser-pensar es el acontecer de la verdad como des-velamiento. Y, tal como hemos venido explicando, *el acontecer cuando acontece* –dirá Heidegger de nuevo– da lugar a *Historicidad*, da lugar a la verdad del acontecer histórico. Un darse que remite con el Pensar (*Denken*) a la Gratitud (*Danken*) del reconocimiento de los dones de los pasados posibles que se rememoran y repiensen (*Ge-Danken*); recibándose como dones del presente y orientándose poetizando a la recreación (*Dichten*) del mejor futuro para los venideros. Tal es la donación del *Chairós* para el Futuro anterior y su re-torno. Cuando rememoramos que la *Léthe* de la *Alétheia* del *Ereignis* del Tiempo-Espacio-Ser *a la vez* señala el límite de lo imposible indisponible que acontece como el no-darse histórico de la diferencia medidora (criterio) entre lo posible y lo imposible. La *Léthe* es la alteridad radical. Por su reserva, su diferición, su retirarse y velarse a favor del don acontece la inagotabilidad de la historia del ser y su pensar.

4. La Revolución Espiritual del Futuro Anterior

Resultarán más sencillos de comprender ahora los mapas trazados hasta este punto si entendemos que este *futuro anterior* ya había sido pensado y enunciado por Parménides, lo cual resulta manifiesto precisamente cuando Heidegger declara que el acontecer apropiador [*eigen*] de pensar y ser –de nuevo la cuestión nos requiere sumo cuidado– es ex-propiador *a la vez*; porque hace –insiste Heidegger– que ninguno de los que están en ese vínculo sea “en sí” o “para sí”; en efecto ahí ya se ha terminado y arrojado muy lejos a la sustancia (Heidegger, 2016a: 31)⁶⁷. Este *Ereignis*, que tanto tiene que ver con la unidad difracta que no se divide en la riqueza del multiplicarse mientras permanece siendo auténtica: este acontecer es *Alétheia*; mas *Alétheia*, la *verdad ontológica*, exige atender al lugar de la retracción del ser mismo: la *léthe* que se retiene y es ella misma inaccesible, retirándose en el olvido. Es lo sagrado indisponible. La fuente oculta: el manantial que brota de la profunda tierra hacia el cielo. Justamente ese vínculo que Hegel no había entendido desde el punto de vista de la *léthe* (Heidegger, 2016b, pp. 82 y ss.), pues había olvidado el olvido. Pero *dirá* Heidegger que Parménides tampoco lo había hecho (Heidegger, 2001, pp. 183-184). Él había dicho *Alétheia*, des-velamiento, nombrando junto con el des-velamiento el *a dónde* pertenece lo callado, tapado, velado, oscuro; pero no oía –según piensa Heidegger– que la pertenencia a lo oculto, velado, tapado, callado y a la noche fuera aquello que se retira a favor del don *simultáneamente*. Lo cual, a su modo, pasaría también en relación a Heráclito y acontecería en el decir de su *Lógos*. Todo, como decimos, siempre según la consideración del filósofo alemán.

De tal modo que si antes en la “cuestión judía” contestábamos a la pregunta sobre cómo fuera posible esta supuesta crítica abusiva a la *Weltjudentum* devenida responsable, a fin de cuentas, de toda la modernidad –asunto contestado afirmativamente en la medida en que recalquemos que *Lo Judío* en Heidegger menta al Capitalismo, tal y como ya fue puesto en evidencia–, de la misma manera decimos e

interrogamos ahora: ¿cómo es posible que Heidegger diga y piense que los propios griegos a cuya reflexión pertenece originariamente la Filosofía ontológica del límite del tiempo-ser (siendo los primeros en erradicar la mitología antropocéntrica genésica como explicación de la realidad-vida) no podían comprender eso mismo que ellos alumbraban? ¿Hay un *Ungesagte* y un *Ungedachte*, un no-dicho y un no-pensado en lo que los propios Griegos pre-socráticos han dicho? Heidegger responderá afirmativamente a tal cuestión, indicando que eso precisamente ha conducido en la fascinación fenomenológica inicial por el aparecer del ente y su legislación, que ha dado lugar nada menos que al hallazgo de la ciencia y de las ciencias, a la relegación y ocultación de la *Léthe* como aquello que se sustraía, que se retraía y se ocultaba a favor del don.

Pero, ¿se puede decir esto realmente en relación a Heráclito, quien enuncia “*physis kryptesthai phylei*” (B 123)⁶⁸, o se puede decir esto en relación a Aristóteles que es el pensador de la alteridad y la diferencia? Pues Heidegger responde que sí. Y particularmente creo entender aquí por qué. Heidegger responde afirmativamente, indicando que los griegos han alcanzado a entender esta constitutiva articulación. Lo han enunciado, sí, pero no habrían podido entenderlo. En primer lugar porque se hallaban en el camino de “ida” –digámoslo con Homero- y no en el camino de “vuelta”; pero sobre todo porque tales enunciados no suponían, por mucho que en ellos se inscribiera, que la alteridad y la diferencia de ser es lo constituyente. Mas si la alteridad y la diferencia de ser es lo constituyente entonces –dirá Heidegger de manera muy sencilla- lo único que pertenece propiamente en el corazón del *das Ereignis* al *acontecer* que no se da es la *Léthe* (Heidegger, 2016b, p. 74): lo velado, tapado, callado, la diferencia, lo que no se da –igual que en el caso del primer Heidegger, la muerte es comprendida como condición de posibilidad de la posibilidad⁶⁹-. Es lo que no se da la condición de posibilidad de todo fenómeno y de toda donación, de todo *encuentro entre* el *acontecer* del pensar (tiempo) y el ser: la *Alétheia*, que sólo gracias a la *Léthe* es *históricamente* y es inagotable (Heidegger, 2016b, p. 83).

Dejemos a Heidegger y los Griegos aquí, pues dicho asunto es efectivamente él mismo inagotable. No obstante ya hemos recorrido suficientemente la Cuestión Griega de cara a lo que nos ocupaba. Otros vendrán en el futuro a proseguirla. Por mi parte sólo nos resta para concluir esta reflexión dejar planteada la hipótesis hermenéutica mediante la cual culmina la vuelta sobre los elementos a partir de los cuales se constituía el horizonte que ha determinado y exigido nuestro camino. Concretamente, la hipótesis mediante la cual se “cierra” este círculo refiere a la posibilidad de que esta alteridad y diferencia constituyente, aquella que puede permitir –para Heidegger- un *otro inicio* de Occidente, sea precisamente la *espiritualidad judía*. En el Último Heidegger, estremecido por el cuidado del ser, y también por el cuidado de la viuda, el huérfano, el desvalido, encontraríamos esa insistencia, una insistencia que también encontramos en Emmanuel Levinás o en Jacques Derridá. Se trata de la insistencia en una alteridad radical, constituyente, que no está en el equilibrio, por mucho que fuera siquiera el de un *Lógos* diacrónico en sí mismo, roto, que se halle difracto hacia atrás y hacia adelante, en dos dimensiones disimétricas que no pueden encontrarse porque no hacen síntesis... Pues si en Grecia se trata del *acontecer* de la *A-létheia* hay, con todo, una estructura del des-cubrimiento y sus condiciones, una estructura que lo posibilita, lo señala y lo reclama. Mientras que ese *acontecer* súbito, inexpectable, imposible de prever, pero siempre atendible en la tensa espera del *acontecer* del misterio, en la guardia del *adviento* de la diferencia y la alteridad, irrumpiendo –para Heidegger- desde fuera y no pudiendo ser calculado ni previsto... este *acontecer* aflora en cambio desde una fuente

no griega, sino judía: lo estaría tomando Heidegger de la Torá, del Talmud y de la Cábala.

Así pues, Heidegger estaría introduciendo, en todos los casos (también en el caso oriental y nipón, que únicamente puedo mencionar ahora⁷⁰), una *revolución espiritual* contra la Metafísica materialista del Capitalismo Ilimitado⁷¹. Una espiritualidad inmanente que necesita retornar a la Fuentes vivas y originarias de Occidente: la espiritualidad griega y la judía, *complementadas* en su divergencia a la vez. Y también a las fuentes sapienciales de la espiritualidad oriental inmanente. Mi hipótesis se plantea abierta todavía a la discusión e investigación. No se trataría en ella de una diferencia reapropiada por lo humano, no significaría en ningún caso tal cosa, sino que, en efecto, se trataría del retorno del misterio insondable, aquel que no está en nuestra mano, pero que sí se da *ya* como reconocible Epifanía del misterio que penetra todo aquello que forma parte, por decirlo inadecuadamente, tanto de la cotidianidad como de la donación (y retracción) del ser y su historia actual. También de nuestra súplica estremecida por el dolor creciente del in-mundo y el sufrimiento de las víctimas, entre ellas el expolio global del planeta⁷².

Quiero terminar con tres menciones textuales a Heidegger, dándole al filósofo la palabra. Una de ellas dice: “una remota estrella fija sobre el país del corazón” (Heidegger, 2019, p. 92)⁷³. Mas ¿cuál es el país del corazón de acuerdo con lo que aquí estamos proponiendo? Es la Filosofía (no es Alemania). Es la Filosofía aquella que logra entonces trazar un enlace entre los dos orígenes espirituales olvidados de occidente, el judío y el griego. El otro texto dice: “El final de una época solo puede verlo quién ya está expuesto a un comienzo distinto, un comienzo que la época tiene que desconocer y cuando este desconocimiento no es consecuencia sino el motivo más antiguo de que eso sea un final” (Heidegger, 2019, p. 92)⁷⁴. Y el último texto afirma que: “Solo los dioses venideros, los dioses que están viniendo, son capaces de cumplir de nuevo con la esencia de la divinidad...”. Pero, ¿cuál es la esencia de la divinidad?

“...que se exija la diferencia misma de ser como el margen para las decisiones extremas sobre una posible irradiación del volver a darse de la verdad. Los dioses venideros constituyen su divinidad en ese espacio de tránsito que se les ha asignado previamente, de un advenimiento hasta llegar al hombre que apenas se acaba de volver a decidir a favor de la diferencia del ser” (Heidegger, 2019, 118-119)⁷⁵.

Termino: hace tiempo, confieso, que me viene a dar amparo en medio del desmesurado dolor del in-mundo, y vuelve y vuelve a mi memoria, como una palabra amada que me consuela en medio de la noche, esta: aquella con la cual querría concluir este discurso. Es la palabra de un verso de “*Wie wenn am Feiertage*” de Hölderlin que comenta a su vez Heidegger:

“¡Más al fin amanece! Yo esperé y lo vi venir. / Y lo que vi, lo sagrado, sea ahora mi palabra.” (Hölderlin, 2017, 50)⁷⁶.

5. Referencias

Aristóteles (1998). *Metafísica*, trad. García Yebra V. (Edición trilingüe). Gredos
De la Cámara, M.L. & Escutia, N. [Eds.] (2020). *La Búsqueda de la Verdad a través del Tiempo: historia de la filosofía* (Vol. I). Ed. Dykinson.

- De la Cámara, M.L. & Escutia, N. [Eds.] (2021). *La Búsqueda de la Verdad a través del Tiempo: historia de la filosofía* (Vol. II). Dykinson.
- Di Cesare, D. (2017). *Heidegger y los Cuadernos Negros*. Gedisa.
- Di Cesare D (2014). *Heidegger E Gli Ebrei. I Quaderni Neri*. Bollati Boringhieri Editore.
- Duque, F. (2001). *Arte público y espacio político*. Akal.
- Escutia, N. (2019). “El éxodo de los dioses: en torno a la torsión topológica de la verdad en Platón desde el Segundo Heidegger. En: Jiménez, Alba [Ed.], *Heidegger y la Historia de la Filosofía: límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*. Comares.
- Escutia, N. (2020). “Lógicas de la frontera: límite, violencia, posibilidad”. En López, B. (Coord.), *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el Siglo XXI*. Ed. Fénix & Ed. UNAM.
- Escutia, N. (2021). “Leyendo a Aristóteles en el S. XXI. La *epistémé* de la Entidad Primera (πρώτη οὐσία) como Filosofía de la Historia del Ser”. En De la Cámara, María Luisa & Escutia, N. (Eds.), *La Búsqueda de la Verdad a través del Tiempo: historia de la filosofía* (Vol. II). Dykinson.
- Fabris, A. (Ed.) (2014). *Metafísica e antisemitismo. I «Quaderni neri» di Heidegger tra filosofia e politica*. Edizioni ETS: Parva Philosophica.
- Fabris, A. (2014a). “Premessa: I *Quaderni Neri* di Heidegger tra filosofía e política”. En Fabris, A. (Ed.). *Metafísica e antisemitismo. I «Quaderni neri» di Heidegger tra filosofía e politica*. Edizioni ETS: Parva Philosophica.
- Fabris, A. (2014b). “Heidegger: l’amibigüità della decisione tra filosofía e política”. En: Fabris, A. (Ed.). *Metafísica e antisemitismo. I «Quaderni neri» di Heidegger tra filosofía e politica*. Edizioni ETS: Parva Philosophica.
- Gabilondo, A. (2001). *La vuelta del otro. Diferencia. Identidad. Alteridad*. Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2001). *Conferencias y Artículos*; trad. Eustaquio Barjau. Del Serbal. [Vorträge und Aufsätze (1936-1952), GA Band 7, editado por F.-W. von Herrmann, 2000].
- Heidegger, M. (2010). *Caminos del Bosque*, trad. de Helena Cortes y Arturo Leyre. Alianza Editorial [GA, Band 5: *Holzwege* (1935-1946), editado por F.-W. von Herrmann, 1977].
- Heidegger, M. (2012). *Heráclito*, trad. de Carlos Másmela. El Hilo de Ariadna [GA, Band 55, editado por Manfred S. Frings, 1979].
- Heidegger, M. (2014a) *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. GA, Band 94, edición de Peter Trawny, 2014.
- (2014b) *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*, GA, Band 95, editado por Peter Trawny, 2014.
- (2014c) *Überlegungen XII-XIV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA, Band 96, edición de Peter Trawny, 2014.
- Heidegger, M. (2015a). *Reflexiones II-VI, Cuadernos Negros (1931-1938)*; trad. Alberto Ciriria, Trotta.
- (2015b) *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*. GA, Band 97, edición de Peter Trawny, 2015 (sin traducción al castellano).
- Heidegger, M. (2016a). “Tiempo y Ser”, en *Tiempo y Ser*, trad. al castellano de Manuel Garrido, J.L Molinuevo y Félix Duque. Tecnos; en GA, Band 14: *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), editado por F.-W. von Herrmann, 2007.
- (2016b). “Protocolo al seminario sobre la conferencia Tiempo y Ser”, en *Tiempo y Ser*, trad. al castellano de Manuel Garrido, J.L Molinuevo y Félix

- Duque. Tecnos; en GA, Band 14: *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), editado por F.-W. von Herrmann, 2007.
- Heidegger, Martin (2017). *Reflexiones VII-XI, Cuadernos Negros* (1938-1939); trad. Alberto Ciria, Trotta.
- Heidegger, Martin (2019). *Reflexiones XII-XV, Cuadernos Negros* (1939-1941); trad. Alberto Ciria. Trotta.
- Heidegger, M. (2019). *El Arte y el Espacio*; trad. Escudero Jesús Adrián. Herder.
- Hegel, F.W. (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo I; traducción de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, quinta edición [Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie, Werke, Band 19, Surhkamp]
- Hölderlin (2017). *Poesía esencial*. Ed. y trad. de Helena Cortés, La Oficina.
- Jünger, E. & Heidegger, M. (1994). *Acerca del Nihilismo*; trad. José Luis Molinuevo, Paidós.
- López, B. [Coord.] (2020). *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el Siglo XXI*. Fénix Filosofía – UNAM.
- Maldonado, R. (2018). “La dinámica desustancializadora y la apertura infinita en Keiji Nishitani, Shizuteru Ueda y Masao Abe. Sobre los filósofos de la escuela de Kioto”, en Maldonado, R. [Ed]: *Pensar Occidente. Ontologías del S. XX*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- Maldonado R. (2017). “Poder y sitio: instante de la pobreza como sitio histórico en Martin Heidegger”. En Maldonado R. (Coord.): *Tránsito(s) y resistencia(s). Ontologías de la Historia*. Universidad Nacional Autónoma de México – Ed. Ítaca.
- Marx, K. (2009). “Sobre la cuestión judía”, *La cuestión judía*. Trad. de Reyes Mate. Anthropos.
- Martínez Marzoa, F. (2000). *Historia de la filosofía I*. Istmo.
- Oñate, T. (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico-hermenéutico de los 14 lógoi de la Filosofía Primera*. Dykinson.
- Oñate, T. (2004). *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente* (con la colaboración de Cristina García Santos). Dykinson.
- Oñate, T. (2012a), “Heidegger hó Skoteinós (el oscuro). La ontología estética del Espacio-Tiempo tras la Kehre”, en Oñate, T., Núñez, A., et. Al.: *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología, en el 50 aniversario de Tiempo y Ser (Los Hijos de Nietzsche en la posmodernidad III)*. Ed. Dykinson.
- Oñate, T. (2012b), “Adiós al Nihilismo. (Reflexiones sobre la teoría política de la ontología hermenéutica, a partir del segundo Heidegger)”. En Oñate, T., Zubía, P., Cabo Ugarte, C., Nuñez, A. *El segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*. Ed. Dykinson.
- Oñate, T. (2019a). *Estética y Paidéia. Hermenéuticas contra la violencia I* [Ed. y Coord. Teresa Oñate & Nacho Escutia]. Ed. Dykinson.
- Oñate, T. (2019b). *Estética y Nihilismo, Hermenéuticas contra la violencia II* [Ed. y Coord. Teresa Oñate & Nacho Escutia]. Ed. Dykinson.
- Oñate, T. (2019c). *Estética Ecológica y Filosofía de la Historia. Hermenéuticas contra la violencia III* [Ed. y Coord. Teresa Oñate & Nacho Escutia]. Ed. Dykinson.
- Oñate, T. (2019d). “Misterio sagrado: Medida, criterio y límite. Apuntes hermenéuticos a partir del efecto Heidegger”. En Jiménez, A. (Coord.), *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*. Comares.

- Oñate, T. (2020a). “La refutación del Nihilismo en Tiempo y Ser: Heidegger repensando a Parménides”. *Teoria. Rivista di Filosofia*, N° 35 (2020/1), pp. 91-104. DOI: <https://doi.org/10.4454/teoria.v40i1.90>.
- Oñate, T. (2020b) “Cultura o barbarie: el Dolor del Ser”. En Oñate, T., Escutia, N. & Fleitas, B. (Eds.). *Pandemia, Globalización, Ecología*. Ed. UNED.
- Oñate, T. (2020c). “Con mi propia voz: desde que somos una conversación. (Parte 1. De la hermenéutica del siglo XX a la hermenéutica crítica de izquierda en el siglo XXI)”. En López, Bily (Coord.). *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el Siglo XXI*. Fénix Filosofía – UNAM.
- Oñate, T. (2020d). “Con mi propia voz: desde que somos una conversación. (Parte 2. La izquierda hermenéutica crítica)”. En López, Bily (Coord.). *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el Siglo XXI*. Fénix Filosofía – UNAM.
- Oñate, T. (2021). “Heidegger y el límite del nihilismo”. En Coloquio Internacional de Filosofía en el Perú (Ed.), *Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Colección “Estudios Filosóficos”, Lima. (En prensa)
- Oñate, T. & Escutia, N. & Fleitas, B. (Eds.) (2020). *Pandemia. Globalización. Ecología. ¿Qué piensa la Hermenéutica Crítica? 34 Filósofos y Filósofas responden a estas preguntas*. Ed. UNED.
- Rocha de la Torre, A. (2014) “I *Quaderni neri* nel contesto della questione politica in Heidegger”, en: Fabris, A. (Ed). *Metafisica e antisemitismo. I «Quaderni neri» di Heidegger tra filosofia e politica*. Edizioni ETS: Parva Philosophica.
- Vattimo, G. (2020). *Alrededores del Ser*. Traducción de Teresa Oñate. Ed. Galaxia Gutenberg.
- Von Herrmann F-W. & Alfieri, F. (2019). *Martin Heidegger. La verdad de los cuadernos negros*; trad. Pedro Jesús Teruel Ruiz. Editorial Comares.

¹ El presente texto parte de una Conferencia presentada por mí en el VII Seminario Internacional de la Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica HERCRITIA, el 16 de Octubre del 2019, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en Ciudad de México; siendo nuestra anfitriona la Profesora Rebeca Maldonado, destacada filósofa mexicana, excelente conocedora del pensamiento de Heidegger y reconocida como una de las mayores especialistas internacionales en la Ontología de la Historia del filósofo alemán y los Tratados Póstumos del mismo. Véase el libro colectivo de Maldonado, R. (coord.) (2017): *Tránsitos y Resistencias* [Prólogo de Teresa Oñate]. Universidad Nacional Autónoma de México - Editorial Ítaca.

En lo posible he preferido conservar en el presente escrito la viveza discursiva propia del estilo oral que dictaba dicha conferencia, ateniéndome, sobretodo, a subrayar el curso y nexos de sus ideas esenciales. Agradezco encarecidamente a la destacada Investigadora de HERCRITIA Vanesa Gourhand su acertado consejo y nuestras conversaciones filosóficas sobre el texto de esta conferencia. Y en especial a la interlocución incesante con mi amigo Nacho Escutia por haberme ayudado a revisar y repensar críticamente la totalidad de este texto.

² Tratándose de Heidegger nunca podría asumirse que su diagnóstico del in-mundo en el cual se ha tornado Occidente pudiera consistir en algo diverso a modos de resistencia y de alteración crítica. Aquí me propongo señalar, por mi parte, algunos de aquellos que precisamente siguiendo a Heidegger están en este momento al alcance de nuestra época. En este punto me permito remitir al lector a otros trabajos míos donde se ha estudiado el diagnóstico-alteración que Heidegger practica sobre este *in-mundo*; expresión acuñada por mí y mis grupos de investigación cuando deseamos indagar cómo el pensar-vivir de “el Segundo Heidegger” opera una compleja transformación y dislocación (*Verwindung*) sobre lo irrespirable e inhabitable que ha devenido el Occidente tardo-capitalista. Al respecto, por ejemplo, véase Oñate, Teresa (2012). Heidegger *hó Skoteinós* (el obscuro). La ontología estética del Espacio-Tiempo tras la *Kehre*”. En Oñate, T., Núñez, A., et. al. (eds.). *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología, en el 50 aniversario de Tiempo y Ser*. Ed. Dykinson, pp. 41-55.

³ Diversos entre sí y diversos en lo que respecta a mi ocupación investigadora con ellos hasta el momento.

⁴ Véase para ello mi libro: Oñate, T. (2004). *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*. Ed. Dykinson.

⁵ López, Bily [Coord.] (2020). *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el Siglo XXI*. Fénix Filosofía – UNAM.

⁶ Para todo ello me permito remitir a la última trilogía de mis libros: Oñate, T. (2019). *Estética y Paideía. Hermenéuticas contra la Violencia I*, Dykinson: *Estética y Nihilismo. Hermenéuticas contra la Violencia II*. Dykinson, Madrid; *Estética Ecológica y Filosofía de la Historia. Hermenéuticas contra la Violencia III*. Dykinson, Madrid.

⁷ Nos referimos a aquellos póstumos que el propio Heidegger considera que son su obra fundamental después de *Ser y Tiempo* (2002). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Picotti Dina, [GA Band: 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*]; (2006). *Meditación*, trad. Picotti Dina [GA Band 66: *Besinnung*]; (2008). *Sobre el comienzo*, trad. Picotti Dina (GA Band 70: *Über den Anfang*); *La historia del ser*, trad. Picotti Dina [GA Band 69: *Die Geschichte des Seyn*]; (2016). *El Evento*, trad. Picotti Dina, [GA Band 71: *Das Ereignis*].

⁸ En este sentido considero muy discutible, por confundente, la analogía que habitualmente he visto hacer entre un Heidegger esotérico y uno exotérico, como si ello respondiera a la división habitualmente trazada en la obra de Platón y de Aristóteles; y ello precisamente toda vez los usos en Platón y en Aristóteles de tal distinción son totalmente contrarios. En Aristóteles los tratados esotéricos son los Tratados de Escuela: escritos que contienen las lecciones internas al Lyceo, reunidos más tarde el Corpus de Andrónico de Rodas en el siglo I. a C. No tratándose en cambio de los escritos exotéricos de sus diálogos perdidos: aquellos que fueran publicados, pulidos y muy bien redactados por el *maestro de los que saben*, destinados a un público más amplio. Mientras que en el caso de Platón los escritos esotéricos refieren a los “Agrafa Dogmata”: Las Doctrinas no escritas, orales por el contrario, que han de ser reconstruidas sobretudo por Aristóteles y sobre las cuales el propio Platón dirá en la *Carta Séptima* y en *El Fedro*, por ejemplo, que nunca él las pondría por escrito, así como nada de su verdadero pensamiento: no fuera ser que, entonces, pudiera alguien en la escritura discutirlo sin que él tuviera ocasión de venir a responder ni defenderse. Véase para todo ello mi libro: Oñate, T. (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico y hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Ed. Dykinson. Esa asimetría, si no incluso compleja divergencia –cabría decir-, entre lo esotérico y lo exotérico, remitente también a la diferencia entre oralidad y escritura entre el legado de ambos filósofos, aconseja más bien cautela, así como no ordenar bajo tales categorías la obra de Martin Heidegger; por mucho que la analogía resulte sugerente.

⁹ Y ya formaba una parte importante de mi investigación en torno al filósofo desde hace tiempo.

¹⁰ Se trata de la obra colectiva a cargo del lúcido filósofo italiano, gran conocedor asimismo del pensamiento de Heidegger: Fabris, A. (2014). *Metafísica e antisemitismo. I «Quaderni neri» di Heidegger tra filosofía e política*, Edizioni ETS. Dicha obra contiene ensayos de Alfredo Rocha de la Torre, Adrián Escudero, Peter Trawny, Dean Komel y del propio Adriano Fabris.

¹¹ Es decir, para aquellos que hemos ido conociendo sus obras ya publicadas. Yo me considero una heideggeriana de izquierdas que lleva estudiando su obra desde el año 1979; por tanto, se trata para mí de una vida entera viviendo-pensando con él.

¹² Véase el último libro de Gianni Vattimo traducido por mí: (2020). *Alrededores del Ser*. Ed. Galaxia Gutenberg.

¹³ Von Herrmann, F.-W. (2019). *Martin Heidegger. La verdad de los cuadernos negros*. Trad. de Pedro Jesús Teruel Ruiz, Editorial Comares.

¹⁴ En español tenemos publicados los siguientes: *Cuadernos Negros: Reflexiones VII-XI, Cuadernos Negros (1938-1939); Reflexiones II-VI, Cuadernos Negros (1931-1938); Reflexiones XII-XV, Cuadernos Negros (1939-1941)*; traducidos por Alberto Ciria.

¹⁵ Si no hacer, en el extremo de la estulticia, una cosa peor, como es la que recomienda Farías: quemar sus libros para así evitar que se introduzca el nazismo en filosofía.

¹⁶ Se trata de un volumen compuesto por textos cortos, editado por: Farin, Ingo & Malpas, Jeff [Eds.] (2016). *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931–1941*. The MIT Press, Cambridge (MA).

¹⁷ Remitimos a *Cuadernos Negros, Reflexiones VII-XI*, Reflexión-VIII, párrafo 4, donde Jesús Adrián Escudero traduce “die größere Bodenlosigkeit” por “la mayor procacidad”; así como, por ejemplo, en el mismo sentido, *Cuadernos Negros, Reflexiones XII- XV*, Reflexión-XII, párrafo 38 (Heidegger, 2019: 55-56). Una y otra referencias en *Gesamtausgabe*, Band 95 y Band 96 (Heidegger, 2014b: 96-97 y Heidegger, 2014c: 56). En lo que sigue nombraremos *Gesamtausgabe* simplemente como GA, así como con R a la *Reflexión* a la que pertenece cada entrada de *Cuadernos Negros*.

¹⁸ Se trata de *Cuadernos Negros, Reflexiones VII-XI*, R-VIII, párrafo 5; en GA, Band 95: (Heidegger, 2014b: 97).

¹⁹ En *Cuadernos Negros, Reflexiones VII-XI*, R-VIII, párrafo 4; GA, Band 95: (Heidegger, 2014b: 96-97).

²⁰ Señalamos *Cuadernos Negros, Reflexiones VII-XI*, R-X, párrafo 48; en GA, Band 95. (Heidegger, 2014b: 326).

²¹ Dicho como “Entwurzelung der Wahrheit des Seyns” en R-IX, párrafo 84 y, con variaciones, en R-XII, párrafo 36, presentes en GA, Band 95 y Band 96 (Heidegger, 2014b: 249 y Heidegger, 2014c: 55). A resultas de lo cual se caracteriza a la época —se entiende, “moderna”— como aquella de la “ausencia de verdad”. *Ibid.*, R-XI, párrafo 29.

²² Referimos a Heidegger, R-XII, párrafo 8, en GA, Band 96: (Heidegger, 2014c: 14-15). Nietzsche pensó el desierto (*Wüste*) cuya devastación (*Verwüstung*) opera a través de la maquinación (*Machenschaft*) de la calculabilidad técnica.

²³ Remitimos a los párrafos 44 y 46 de R-X, así como, por ejemplo, a R-XIV: (Heidegger, 2019: 210), en GA, Band 95, (Heidegger, 2014b: 332-334), y GA, Band 96, (Heidegger 2014c: 242-243).

²⁴ Una reflexión pormenorizada sobre la genealogía crítica operada por Nietzsche y Heidegger contra la Modernidad i-limitada, devenida en el propio Nietzsche pura logicidad de la voluntad de voluntad, y re-creada hermenéuticamente después por Heidegger (gracias al Nietzsche del Eterno Retorno) como Historia de (la retirada em-propiadora) del Ser a partir de la cual ser y tiempo se dan como historicidad reflexiva que habilita y pone en obra en el espacio-lenguaje (históricos) las condiciones de posibilidad de su propia regencia ontológico-modal-causal, véase: Escutia, N. (2020). “Lógicas de la frontera: límite, violencia, posibilidad”, en López, B. (Coord.). *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el Siglo XXI*. Ed. Fénix – Ed. UNAM, Sevilla – Ciudad de México, 2020, pp. 91-127.

²⁵ En R-XIII, párrafo 73 y, además, en múltiples párrafos, tales como: 86, 95, 96-101, 109, 112; en GA, Band 96: (Heidegger, 2014c: 109-115, 124-125, 128).

²⁶ En R-III, párrafo 199, en GA, Band 94 (Heidegger, 2014a: 190-191). Del mismo modo R-XV: (Heidegger, 2019: 194, 195, 222, 232, 237).

²⁷ Remitimos a R-XV en GA, Band 96: (Heidegger, 2014c: 271).

²⁸ En R-XII, párrafo 24; así como R-XIV (Heidegger, 2019: 210); en GA, Band 96 (Heidegger, 2014c: 44-47).

²⁹ Remitimos a *Cuadernos Negros. Reflexiones XII-XV*, R-XII, párrafo 38; en GA, Band 96 (Heidegger, 2014c: 56-57).

³⁰ Ofrecemos una traducción propia bastante convergente con la de Alberto Ciria en Trotta, *Cuadernos Negros. Reflexiones XII-XV*: (Heidegger, 2019: 210). El texto original se encuentra en GA, Band 96, y dice: “Die Frage nach der Rolle des Weltjudentums ist keine rassistische, sondern die metaphysische Frage nach der Art von Menschentümlichkeit, die *schlechthin ungebunden* die Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein als weltgeschichtliche “Aufgabe” übernehmen kann” (Heidegger, 2014c: 243).

³¹ En consonancia con estas resonancias recomendamos la lectura de: Jünger, E. & Heidegger, M. (1994), *Acerca del Nihilismo*, Paidós, Barcelona; y Oñate, T. (2012b), “Adiós al Nihilismo (Reflexiones sobre la teoría política de la ontología hermenéutica, a partir del segundo Heidegger)” en el Vol. colectivo: *El segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, pp. 305-350. Véanse también, con anterioridad, mis textos contenidos en el libro compilatorio de: Oñate, T. (2010): *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad I*. Ed. Dykinson, Madrid, 2005. Y mis textos contenidos en el libro compilatorio de Oñate, T: *El Retorno Teológico-Político de la Inocencia. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad II*. Ed. Dykinson, Madrid.

³² Citamos la traducción de Alberto Ciria en *Cuadernos Negros. Reflexiones XII-XV* del texto original de GA, Band 96 (Heidegger, 2014c: 46).

³³ El hecho de que las *Reflexiones* en torno a dicha *mentalidad judía* no revelen ni expliciten los interpretandos con quienes se está discutiendo y en relación a los cuales siempre se despliega la tarea hermenéutica del pensar, es uno de los motivos que lleva a Von Hermann a considerar que los comentarios críticos de Heidegger sobre *Lo Judío* han de incardinarse sistemática-filosóficamente en la urdimbre y trabazón de la meditación de la *Historia del ser*, mas como ideas accidentales (es decir, pensamientos no matizados o sencillamente descuidados: siendo suyas tales determinaciones, ellas podrían referir, con mínimos matices, tanto a uno como a otro: a Lo Judío, al bolchevismo, al liberalismo, al americanismo, al nacionalsocialismo...) que no habría que confundir con las interlocuciones contextualizadas, matizadas —que vehiculadas en el camino del pensar lo no-dicho y no-pensado dentro de lo dicho y pensado— ofrecidas por Heidegger a propósito de Kant, Nietzsche, Hegel, Parménides, Heráclito... (Von Hermann, 2019: 14-16). Ello libera a las lecturas de Von Hermann —en su discusión con Peter Trawny, editor de *Cuadernos Negros* en la *Gesamtausgabe*— de toda consideración del pensamiento de Heidegger como “antisemita”. Otra cuestión, de sumo interés para nosotros y a la cual apuntaré de nuevo al final de este escrito, sería aquella relativa a discernir qué interpretandos o fuentes

espirituales podríamos –al modo de una vuelta- localizar en orden a pensar la crítica a la metafísica del no-lugar de lo i-limitado (de raíz onto-teo-lógica) que diferencialmente reúne *Lo Judío*.

³⁴ La edición española del título se encuentra editada por Gedisa: Di Cesare, D. (2017). *Heidegger y los Cuadernos Negros*. Gedisa, Barcelona. Edición original: Di Cesare, D. (2014). *Heidegger E Gli Ebrei. I Quaderni Neri*. Bollati Boringhieri Editore, Torino.

³⁵ Para llevar a cabo la reflexión profunda y pormenorizada que estas cuestiones requieren remito a dos de los últimos textos que he compuesto, se trata de: “Con mi propia voz: desde que somos una conversación. (Parte 1. De la hermenéutica del siglo XX a la hermenéutica crítica de izquierda en el siglo XXI)” y “Con mi propia voz: desde que somos una conversación. (Parte 2. La izquierda hermenéutica crítica)”, en López, Bily (Coord.) (2020). *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el Siglo XXI*. Fénix Filosofía – UNAM, Sevilla – Ciudad de México, pp. 29-55 y pp. 197-222.

³⁶ Marx, en su discusión con Bauer, remite al judío “real mundano”, “cotidiano”, y afirma: “no busquemos el misterio del judío en su religión sino el misterio de la religión en el judío real”, según su base concreta y material (Marx, 2009: 157), podríamos decir, de *economía política*.

³⁷ Véase: Bauer, Bruno & Marx, Karl (2009), “Sobre la cuestión judía”. *La cuestión judía*. Trad. de Reyes Mate, Anthropos, Barcelona. En esta misma línea, como indica Donatella Di Cesare, se encontraría el Kant de la *Antropología en sentido pragmático* [tenemos edición bilingüe: *Antropología en sentido pragmático*, Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Immanuel Kant, 2014] que considera lo propio del judaísmo (étnico-político-teológico) como un *Wuchergeist* (espíritu de la usura) de una nación de defraudadores (*eine Nation von Betrügern*). Al respecto: (Di Cesare, 2017: 94-104).

³⁸ Hay otra hipótesis ínfima, pequeña, en la cual no puedo entrar ahora. Ella ha sido mostrada ya por el cine: por ejemplo, Spielberg en *La Lista de Schindler*. Los americanos y los franceses hicieron –y no los rusos pues éstos hicieron una revolución contra-burguesa- una revolución burguesa contra las elites plutocráticas. ¿Cuáles eran las elites plutocráticas en Alemania? Las judías, en dos sectores: en el sector puramente de posesión de la industria, de la gran industria; y en los lugares de la clase media culta artesanal, hallándose desde luego en las universidades o en los lugares de influencia intelectual. Se abriría así una línea de investigación de gran alcance y gravedad en torno a estas cuestiones –la cual solamente quiero dejar aquí planteada-. En cualquier caso si por *Judaísmo* se está diciendo *Capitalismo* el asunto cambia bastante a la hora de comprender lo que está haciendo Heidegger. También se entiende así que haya una viva Izquierda Heideggeriana Postmarxista: la Izquierda Postmoderna.

³⁹ Véase para todo ello la contribución del libro colectivo de Oñate, Teresa & Escutia, Nacho & Fleitas, Begoña [Eds.] (2020), *Pandemia. Globalización. Ecología. ¿Qué piensa la Hermenéutica Crítica? 34 Filósofos y Filósofos responden a estas preguntas*. Ed. UNED, Madrid.

⁴⁰ Kant, I. (1981), *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. de Felipe Martínez Marzoa, Alianza, [2ª Ed.]; *loc. cit.* Primera Parte, “De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana”.

⁴¹ Aunque esto haya llegado posteriormente a ser desconocido tras las múltiples ocupaciones escolásticas del neoplatonismo *transformado* sempiterno que conforma la tradición de la metafísica occidental.

⁴² No por casualidad asimismo la crítica de Heidegger a la metafísica como materialismo-positivismo-técnico se articulará a partir de la crítica a Platón, precisamente en paralelo a la explicitación de la *Kehre* de su pensar-vivir. A propósito de esta cuestión véase: Escutia, N. (2019). “El éxodo de los dioses: en torno a la torsión topológica de la verdad en Platón desde el Segundo Heidegger”, en: Jiménez, Alba [Ed.], *Heidegger y la Historia de la Filosofía: límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*. Granada, Comares, pp. 41-73.

⁴³ Como se sabe, antes de Hegel no se estudiaba a los Presocráticos; Hegel los descubre en las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. En español disponemos de la traducción Wenceslao Roces (1995): Hegel, F.-W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Tomo I). Fondo de Cultura Económica. Texto original: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Werke, Band 19, Surhkamp.

⁴⁴ Un estudio más exhaustivo en torno a la importancia constitutiva fundamental de Parménides en el pensamiento de Heidegger véase mi texto: Oñate, T. (2020a), “La refutación del Nihilismo en Tiempo y Ser: Heidegger repensando a Parménides”, en: *Teoría. Revista di Filosofia*, Nº 35 (2020/1), pp. 91-104. DOI: <https://doi.org/10.4454/teoria.v40i1.90>.

⁴⁵ Ambos textos se reunieron en una edición titulada *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), GA, Band 14 editado por F.-W. von Hermann, 2007. La primera parte está traducida por M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque como: Heidegger, M. (2009). *Tiempo y Ser*. Tecnos, Madrid.

⁴⁶ Para una lectura en profundidad del sentido e implicaciones de la “Ontología del límite” me permito recomendar de nuevo: Oñate, T. (2012a). “Heidegger *Hó Skoteinós* (el oscuro): la ontología estética del espacio-tiempo tras la *Kehre* del segundo Heidegger”, en Oñate T, Nuñez Amanda, et. al. (Eds.). *El*

segundo Heidegger: *Ecología. Arte. Teología. En el segundo aniversario de Tiempo y Ser (Los hijos de Nietzsche en la posmodernidad III)*. Dykinson, Madrid.

⁴⁷ Así hemos llamado a uno de los últimos libros de la Colección “Pensar Nuestro Tiempo” de HERCRITIA. Se trata de los dos volúmenes colectivos: De la Cámara, María Luisa & Escutia, Nacho [Eds.] (2020): *La Búsqueda de la Verdad a través del Tiempo: historia de la filosofía* (Vol. I). Ed. Dykinson, Madrid; y De la Cámara, María Luisa & Escutia, Nacho [Eds.] (2021): *La Búsqueda de la Verdad a través del Tiempo: historia de la filosofía* (Vol. II). Dykinson, Madrid.

⁴⁸ Citamos, con pequeñas variaciones, la traducción de Felipe Martínez Marzoa en su *Historia de la filosofía I*: (Marzoa, 2000: 30).

⁴⁹ Yo entendí bien esta sentencia a través de una película japonesa que se llamaba “La balada del Narayama”, en la cual una señora anciana que se hallaba en un muy buen estado de salud estaba incumpliendo la *Diké*, la justicia, de su comunidad porque tenía unos dientes fuertes –muestra de su buena salud precisamente- y hasta que éstos no se le cayeran no podía su hijo acompañarla hasta la montaña del Narayama, para morir allí como dictaba la ley de su comunidad. Viendo ella que numerosos lactantes nacían y, ante la escasez de comida que amenazaba al pueblo de tal modo que resultaba insuficiente para todos, decide entonces romperse los dientes contra un yunque, para lograr de este modo que se cumpla el ritual de la cultura y su hijo la acompañe a la montaña junto al cielo.

⁵⁰ Nos dice Heidegger en la conferencia “Tiempo y Ser”: “Al tiempo lo nombramos al decir: Cada cosa tiene su tiempo. Lo que con ello se mienta es: Todo lo que en cada caso es, cada ente, viene y va en el tiempo que le es oportuno y permanece por un tiempo, durante el tiempo que le ha sido asignado. Cada cosa tiene su tiempo.” (Heidegger, 2016a: 27).

⁵¹ Vuelvo a remitir aquí a mi libro: Oñate, T. (2004): *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*. Véase en especial el Texto del Tercer Libro de Viaje: “Parménides entre Platón y Aristóteles”.

⁵² Ello es muy importante para toda la discusión de lo categorial.

⁵³ Se trata del aforismo datado como B 124, transmitido por Hipólito, Ref. IX 9. DK 22 B 124. Para el estudio hermenéutico detallado de los filósofos Presocráticos me permito recomendar el libro: Oñate, T. (2004): *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente* (con la colaboración de Cristina García Santos), Dykinson, Madrid.

⁵⁴ En el sentido en que todavía Aristóteles atribuye a Heráclito la sentencia “pasad, pasado, aquí también hay dioses”, en la reproposición de la teología inmanente inherente a la ontología estética que Aristóteles re-crea a partir de los “presocráticos”. Véase: Oñate T., *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, especialmente *Libro Tercero* y *Libro Cuarto*, así como “Heidegger *Hó Skoteinós* (el oscuro)”, especialmente notas 149 y 150 (Oñate, 2012a: 84-85). Heidegger estudia a través de este pasaje citado por Aristóteles el carácter divino de la palabra del efesio. Véase el Curso “El inicio del pensar occidental. Heráclito” [semestre de verano 1943]: (Heidegger, 2012: 25-48).

⁵⁵ Lo cual responde y emana del análisis de la modernidad que estamos llevando a cabo, una modernidad la cual, como destructora de toda diferencia, es justamente “letal”, una “devastación”, término que por su parte Heidegger emplea abundantemente en los *Cuadernos Negros* para remitir, de acuerdo con los diversos campos de problemas que hemos señalado, al modo en el cual éstos convergen en la *cuestión judía*: a la devastación crítica que capitaliza la *Segunda Guerra Mundial*. Dice Heidegger en R-XIII, párrafo 124: “En esta Segunda Guerra Mundial, es la devastación invisible [*Die unsichtbare Verwüstung*] será mayor (más radical) que las destrucciones visibles [*sichtbaren Zerstörungen*]” (Heidegger, 2019: 128). Los corchetes son aclaraciones nuestras del original de: (Heidegger, 2014c: 147).

⁵⁶ Para un comentario en profundidad de estos pasajes de la Metafísica de Aristóteles véase: Oñate, T. (2001): “Theta (IX): el libro de la modalidad dinámica y extática”, pp. 622-637; así como, en la misma obra, la sección “El *prós hén* entre la substancia sensible y la suprasensible: la filosofía modal en relación al ente y su unidad” pp. 416-461.

⁵⁷ Así dice Aristóteles en *Metafísica* Théta (IX)-6, precisamente tras el tratamiento de la *dynamis*. Pues los cinco primeros *lógoi* del Libro Théta están dedicados a la *kínesis* y a la *dynamis*, la potencia cinética, mientras que los capítulos VI-X los dedica Aristóteles no ya al movimiento, sino a la unidad de la acción y la obra: *praxis-enérgeia*, posibilitantes. Límite donde culmina la henología modal ontológica del filósofo, irradiando desde allí, como desde un sol de Apolo, a las Éticas, al *De Anima* y a la *Poética*.

⁵⁸ Véase Oñate, T. (2019b). “La actualidad posibilitante de Aristóteles y su puesta en obra de la verdad como virtud espiritual comunitaria y trans-histórica”, en: *Estética y Nihilismo, Hermenéuticas contra la violencia II*. Dykinson, Madrid, pp. 353 y ss.

⁵⁹ Remitimos al texto: Heidegger M: “El origen de la obra de Arte” (1935/1936) trad. de Helena Cortes y Arturo Leyte, Alianza Editorial [GA, Band 5: Holzwege] donde Heidegger *reescribe* la ontología estética

no recibida de Aristóteles. Al respecto: Oñate T. (2012a), “Heidegger Hó Skoteinós (el oscuro)”, apartado VI y VII, pp. 75-96.

⁶⁰ Aristóteles, *Metafísica*, Libro Theta, 1051b 24-25.

⁶¹ Como dice tan a menudo Félix Duque, todo arte es público. Véase: Duque, F. (2001). *Arte público y espacio político*. Akal, Madrid.

⁶² En síntesis: el movimiento es individual, la acción es comunitaria.

⁶³ A propósito del estatuto ontológico-modal fundamental de esta reflexividad en cuanto apertura del sentido histórico y condición de posibilidad por tanto de la filosofía misma en cuanto *pregunta por* y *acción de* los primeros principios y causas del ser-pensar, remitentes a la articulación del ser-tiempo (ontológico), véase la significativa aportación de: Escutia, N. (2021), “Leyendo a Aristóteles en el S. XXI. La *epistémē* de la Entidad Primera (πρώτη οὐσία) como Filosofía de la Historia del Ser”, en De la Cámara, María Luisa & Escutia, Nacho [Eds.]: *La Búsqueda de la Verdad a través del Tiempo: historia de la filosofía* (Vol. II). Dykinson, Madrid.

⁶⁴ Aquel horizonte sin horizonte al cual el loco del párrafo 125 de *Gaya Ciencia* cantaba: “¿cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos, cuando desencadenamos la tierra de su sol?”. Extraído de la traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés del texto de Heidegger, Martin: “La frase de Nietzsche Dios ha muerto”, *Caminos del bosque*. Alianza, Madrid: (Heidegger, 2010: 161). Nietzsche canta allí a la “tierra celeste” –como a mí me gusta llamarla-, pues toda tierra es celeste y no se halla jamás desvinculada de su cielo. El cielo no está en ningún otro lugar, no se halla más allá del cielo mismo (*hyper-ouranós*) que es mirado y se co-constituye en su respectividad con la tierra: toda tierra es celeste.

⁶⁵ Véase mi texto: Oñate, T. (2019b). “Misterio sagrado: Medida, criterio y límite. Apuntes hermenéuticos a partir del efecto Heidegger”, en: Jiménez, A. (Coord.): *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*. Comares, Granada, pp. 345-370.

⁶⁶ En torno al lugar de la *síntesis disyuntiva* en los cruces de la filosofía postmoderna, el postestructuralismo francés y la deconstrucción con la obra tardía de Heidegger en la esfera de *Zeit und Sein*, véase el trabajo del filósofo español Ángel Gabilondo: (Gabilondo, 2001: 135-218).

⁶⁷ Remitimos en torno a la copertenencia de *Ereignis* y *Enteignis* a la cima de la ontología estética del espacio-tiempo del ser que culmina el texto de la conferencia “Tiempo y Ser”.

⁶⁸ Es decir, “el salir a la luz ama el ocultamiento”. Traducción de Marzoa, Felipe: (Marzoa, 2000: 51).

⁶⁹ Para atender en profundidad a dicha analogía entre el primer y el segundo Heidegger véase mi texto: Oñate, T. (2021): “Heidegger y el límite del nihilismo”, en: Coloquio Internacional de Filosofía en el Perú (Ed.): *Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger*, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Colección “Estudios Filosóficos”, Lima. (En prensa)

⁷⁰ En este sentido conviene atender la ingente aportación de la filósofa mexicana Rebeca Maldonado, quien ha indagado a fondo tanto sobre la pregnación y recepción del pensamiento de Heidegger en los filósofos japoneses (muy especialmente en la denominada “Escuela de Kyoto”), como asimismo acerca las claves culturales y filosóficas del pensamiento oriental y nipón que han fecundado, nutrido y constituido al cabo la posibilidad de tal horizonte de recepción. Una muestra de este trabajo puede verse en: Maldonado, R. (2018). “La dinámica desustancializadora y la apertura infinita en Keiji Nishitani, Shizuteru Ueda y Masao Abe. Sobre los filósofos de la escuela de Kioto”, en Maldonado, R. [Ed]: *Pensar Occidente. Ontologías del S. XX*. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

⁷¹ Del mismo modo, por lo que respecta a la revolución espiritual en la Historia del Ser alumbrada desde el último Heidegger a partir de la epifanía de la constitutiva retracción destinal de tiempo y ser en su esencial co-pertenencia (ex-apropiadora): *Das Ereignis*, que transforma la falta de la falta en un hacer falta de la falta en cuanto tal, véase la lúcida reflexión de la Profesora-Doctora Maldonado, Rebeca, “Poder y sitio: instante de la pobreza como sitio histórico en Martin Heidegger”, en Maldonado R. [Coord.] (2017): *Tránsito(s) y resistencia(s). Ontologías de la Historia*. Universidad Nacional Autónoma de México-Ed. Ítaca, Ciudad de México.

⁷² Precisamente desde éste dolor que nos impele hacia un cambio de paradigma epocal, dejando atrás la sobredeterminación de la violencia dialéctica sistemática que bajo la excusa del progreso abraza la explotación y aniquilación de la alteridad como modo de construcción y experiencia de la realidad, a riesgo de que de lo contrario sea demasiado tarde para el planeta o nos acabemos por ahogar entre los gritos de sufrimiento de las víctimas (de aquellos que se hallan sin lugar, sin tiempo y expuestos a la muerte, ahora también devenidos los más vulnerables a causa de la ‘peste’ que asola nuestro planeta)...desde este dolor –decía- he escrito uno de mis últimos textos, ubicado en el tránsito doloroso e incierto en el que aun nos hallamos tras el advenimiento de esta pandemia, y bajo el signo de la necesidad de alcanzar a dar *el salto* epocal que la destrucción y miseria del in-mundo que padecemos señala en

trágica epifanía, véase: Oñate, T. (2020b): “Cultura o barbarie: el Dolor del Ser”, en: Oñate, T., Escutia, N. & Fleitas, B. [Eds.]. *Pandemia, Globalización, Ecología*. Ed. UNED, Madrid, pp. 387-397.

⁷³ Remitimos a *Cuadernos negros. Reflexiones XII-XV*, R-XIII, párrafo 63.

⁷⁴ En R-XIII, párrafo 64.

⁷⁵ Se trata de R-XIII, párrafo 107.

⁷⁶ Citamos la traducción de Helena Cortés en *Hölderlin. Poesía esencial*. Ed. La Oficina. Véase: Heidegger, M., “Como cuando en día de fiesta”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza Editorial.

La revolución ontológica de un paso atrás hacia los pensadores del inicio (Contribuciones al cuestionamiento en torno a *Heidegger y las políticas del ser*)

José Luis Díaz Arroyo*

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
Cátedra Internacional de Hermenéutica Crítica (HERCRITIA)

Recibido: 02/11/2020

Aceptado: 02/12/2020

Resumen: Nos proponemos ofrecer algunas perspectivas interpretativas que contribuyan a atender a la cuestión de si, cómo y en qué medida tiene (no-)lugar “la política” en la obra de Heidegger, y si, cómo y en qué medida podríamos cuestionarnos por algo así como “políticas del ser” del mismo modo en que nos cuestionamos e interpretamos la gravedad del genitivo en expresiones sí utilizadas por Heidegger como “pensar del ser” o “ser del ente”. Indagaremos en el *carácter político* del pensar de Heidegger, así como el lugar revolucionario del *paso atrás* hacia los *pensadores del inicio* (Parménides de Elea, Heráclito de Éfeso, Anaximandro de Mileto), con especial atención al Poema de Parménides de Elea y las interpretaciones de Heidegger en torno al Libro *Theta* de la *Metafísica* de Aristóteles.

Palabras clave: Heidegger, políticas del ser, potencia, pensadores del inicio, Parménides de Elea, revolución.

The ontological revolution of a step backwards towards the thinkers of the beginning (Con-tributions to the questioning around Heidegger and the politics of being)

Abstract: We intend to offer some interpretative perspectives that contribute to think the question of whether and how far "politics" has a place in Heidegger's work, and whether and how far we could question ourselves for something like "politics of being" in the same way that we question and interpret the gravity of the genitive in expressions that Heidegger used as "thinking of being" or "being of the entity". We are going to investigate the political character of Heidegger's thought, as well as the revolutionary place of the *step back* from the representational thinking to the *thinkers of the beginning* (Parmenides of Elea, Heraclitus of Ephesus, Anaximander of Miletus), with special attention to the Poem of Parmenides of Elea and the Heidegger's interpretations about the book *Theta* of *Metaphysics* of Aristotle.

Keywords: Heidegger, politics of being, power, thinkers of the beginning, Parmenides of Elea, revolution.

Sumario: Un punto de partida — I. — II. — III. — Referencias.

* El presente trabajo es fruto de una investigación doctoral que no habría sido posible sin la ayuda-contrato FPI UNED-HERCRITIA-Santander que el autor disfruta, adscrita al Vicerrectorado de Investigación y Transferencia de la UNED. Correo de contacto del autor: jluis.diaz@fsof.uned.es.

Un punto de partida

El carácter revolucionario de un autor no se mide por las vueltas que él u otros dan en torno a su obra. No se trata de una vuelta geométrica sobre un punto. La inversión está servida: lo revolucionario del autor habría de operar más bien sobre el mismo punto-obra *desde* el que su acción, supuestamente, giraría. Un pliegue. Resultaría así el autor una *transferencia* hacia un punto des-centrado a partir del cual se podría (o no) girar de un modo u otro. Punto in-extenso, lugar desde el que saltar sin surco o resto a los diversos trazos que se marcan a través suyo. Un límite de y con diversas caras que llaman a la interpretación, que se manifiestan como interpretaciones. Más todavía si, por añadidura, hablamos de un autor *de* filosofía. Pensemos mejor en Martin Heidegger. Intentemos llevarlo a cabo con él también. Pues de muy diversos modos que atraviesan la amplitud irreductible de su pensar manifiesta Heidegger una continua crítica a la *colonización de la filosofía por la ciencia-técnica* (Heidegger, 2000b, pp. 79-80)¹. Históricamente, y esto es ya decir mucho y problemático en Heidegger, la filosofía “moderna”, desde su mismo nacimiento, se supeditaría a las ciencias (Heidegger, 2001b, p. 34). Debe recapitularse en torno a la tarea del pensar que todavía podemos adjetivar como “filosófico”, el nombre Heidegger sería ya revolucionario. No solo — que también— por hacer saltar inadvertidamente por los aires la obviedad del sentido común del pensamiento, engreído solipsísticamente de modo tan corriente consigo mismo, sino por cuidar precisamente de que el alcance del pensar llegue a diferenciar, en re-flexividad aberrada, la diversidad in-aparente de los trazos de la supuesta revolución. Ante todo, revolución frente a la época de la máxima *carencia en el cuestionamiento*. Los textos recogidos en los volúmenes *Nietzsche* son esenciales al respecto. En la confrontación interpretativa con Nietzsche, *Vollendung* de la metafísica, Heidegger respectiviza la *época de la carencia de sentido* (Heidegger, 2000d, p. 21), allá donde no quedan cuestiones originarias a causa de imperar el “dominio incondicional de la tierra por parte del hombre”. El carácter planetario de lo incondicionado de tal *antropocentrismo* no es cosa del hombre, es decir, “ya no es más que la consecuencia del *antropomorfismo* incondicionado”, sino que responde a un sentido —al menos, a uno, luego habríamos de esperar “algo más”— de la entidad (*Seiendheit*) —vale decir, lo meramente presente— por el que “la entidad lo es todo y cubre todo a la vez” al satisfacer “de modo incondicionado las pretensiones del ente” (Heidegger, 2000d, p. 20). En aquel remoto sentido, el allanamiento de toda diferencia cualitativa remitido a lo incondicionado no es absoluto, sino relativo, por una parte, a su propia incondicionalidad y, por otra, a lo condicionado por lo incondicionado². Ello no elude que “el dominio incondicionado del puro poder sobre el globo terrestre” sea “por medio del hombre” (Heidegger, 2000d, p. 39) y, de hecho, de aquel hombre que pudo efectuar la muerte de Dios. Se trata más bien de pensar cómo es posible que un incondicionado sea condición de lo condicionado, y se llega a que paradójicamente lo incondicionado tiene condiciones. No es que sea condicionado lo incondicionado, lo cual sería sencillamente absurdo, sino que lo condicionado ha de ser condición... ¿de “algo”?³ : por cuanto incondicionado, lo incondicionado condiciona todo lo condicionado, plantea exigencias al hombre y sus valores. Este engranaje asumido ontológicamente desde la perspectiva de lo i-limitado, de aquello que muestra una “esencial carencia de determinación”, “incondicionado sobrepasar” del “poder incondicionado” (Heidegger, 2000d, p.107) —que, este sentido, avasalla toda diferencia—, es una *Machenschaft*, *maquinación* no mecánica, sino extremadamente

fluida por entremezclar al extremo ser y devenir, ser y aparecer, por tanto, repleta de encubrimientos en su apariencia. ¿Cómo opera la interpretación, el pensar de Heidegger ante el *poder* de la *Machenschaft*? La conclusión de lo revolucionario, de llegar, por resguardar el carácter enigmático de la plenitud de su no cerrarse-en-círculo simétrico, geométrico, ha de venir al final. Iniciaremos mejor desplegando algunas cuestiones en torno a la posibilidad de pensar en Heidegger algo así como una *política del ser* correlato del *pensar* que se pretende poner en juego.

Nuestro asunto en este escrito no es Heidegger y “la política”. Consideramos que el cuestionamiento tendría los pasos cortos, el alcance truncado ya de entrada, pues habríamos de acogernos a una de estas dos vías: o Heidegger no se ocupa de ello, no tiene lugar en su pensar “la política”; o su afinidad política es *nacionalsocialista*. Esta segunda vía, bien vista, a diferencia de la rasa negación que esgrime la primera, sí nos permitiría preguntarnos por la condición del nacionalsocialismo de Heidegger, así como por, especialmente, en qué puede consistir esta imbricación o afinidad del pensar. Habríamos entonces de pensar con cuidado el lugar del *nacionalsocialismo* en el pensar de Heidegger, no como una añadido biográfico-histórico a su obra que sobredeterminara a ésta. No se trata en nuestro caso del contacto de Heidegger con “la política”, sino de algo así como hacer alguna *contribución* a una posible “filosofía política” que tuviera que ver con su *pensar*, “filosofía política” ni más ni menos problemática que la “filosofía” misma, en cuanto nombre propio de la tarea de Heidegger⁴. Con ello no estamos exonerando o perdonando la evidente participación “política” de Heidegger en el nacionalsocialismo —esta obvia confirmación la podría hacer cualquiera, ridículo sería negarlo, no menos que dar la cuestión por dada y cerrada—, ni olvidamos que, en ese sentido, puede decirse que el individuo Heidegger no estuvo a la altura de su pensar (Marzoa, 2008b, p. 76)⁵. La distancia que el pensar reconoce respecto a la *Machenschaft* nos permite asumir la época “moderna” por su ausencia de contenidos vinculantes, trayectorias privilegiadas —como *época de la ausencia de sentido y cuestionamiento*—, lo cual es traducible a la falta de pertenencia a toda comunidad fundada (que como tal no hay), en cuanto la traducción sea tomada justamente como el establecimiento de equivalencias entre orillas conciliadas en la traducción. Pensemos mejor lo originario de lo intraducible y el trans-posicionamiento activo —dice Heidegger como *Übersetzung* y no *Übersetzung* (Heidegger, 2005, p. 19)⁶— del pensar en la traducción, asumamos lo intraducible de la palabra esencial —marcadamente del mundo histórico-comprensivo griego antiguo—, y podremos preguntarnos, respectivizar, en qué medida pertenecemos al desarraigo, propio de la “modernidad”, respecto a cualquier comunidad vinculante fundada. Y no solamente porque en el Heidegger tardío al pensar no se trataría nunca de la pretensión de fundar, mucho menos de recuperar alguna comunidad perdida, sino de una *retorsión* (*Verwindung*) de la cuestión del ser desde el arraigo/desarraigo que invita a pensar la posibilidad de *construir* lugares a un *habitar* que da la medida, que no es su propiedad (que no pone él), al propio pensar *del ser*⁷. Pues hemos de mantener al menos como dudable lo siguiente: que el lugar de la Universidad en el proyecto del Rectorado tuviera exclusivamente el carácter de fundación de algo y no el de, más bien, una crítica matizada al domino de la ciencia-técnica sobre la *filosofía*, expresado en la institucionalización programática de la *filosofía* como disciplina académica, que tendría como lugar claro-scuro privilegiado la Universidad, al cabo, centro irradiante a la sociedad y al... ¿Estado? Regresaremos a ello a lo largo de este escrito. Pues, mientras tanto, nos han surgido algunas cuestiones pertenecientes al horizonte *epocal* del pensar que vamos a mostrar bajo una cuestión cuya presencia-ausencia nos motiva, interpretamos, la cuestión de si, cómo y en qué medida tiene (no-)lugar “la política” en la obra de Heidegger, y si, cómo y en qué medida podríamos cuestionarnos por algo así

como “políticas del ser” ni más ni menos que del mismo modo en que se cuestiona e interpreta la gravedad del genitivo en expresiones como “pensar del ser” o “ser del ente”.

La *pregunta por el ser* asume diversas declinaciones en los textos de Heidegger que, en términos “macro”, él mismo señala como *cuestión del ser, verdad del ser, lugar del ser* (Heidegger, 1995, pp. 6, 11), al cabo, *camino del pensar* (Pöggeler, 1993, pp. 12-13) o proyectos cuya soberanía no excluye que se puedan pensar articulaciones de respectividad entre ellos⁸. Cabe la pluralidad de declinaciones de la pregunta del ser, los caminos del pensar se podrían afirmar como *camino del pensar del ser* en el siguiente matizado sentido: la crítica atroz a toda forma de pensamiento representativo en cuanto éste (se auto-) afirma la *identidad* de pensar y ser —el ser se reduce al pensar, ser es ser-representado— en flagrante reinterpretación reduccionista del fr. III del Poema de Parménides de Elea. Si bien no se trataría —como se podría, absurdo sería hermenéuticamente— de una vuelta a lo idéntico que habría dicho y pensado Parménides, sino de la exigencia de una comprensión que afirmase que lo más propio del ser se manifiesta como donación en cuyo darse el ser mismo se retrae. Pensar lo no-dicho y lo-no pensado como *μέθοδος* del pensar. La exigencia implica ya el carácter meditativo del pensar. El pensar, en un *paso atrás*, se atiene a sus condiciones, piensa su propia condición epocal, a resultas de lo cual se inicia la denominada *meditación de la historia del ser*. La *Historia del ser* es la historia de la donación del ser mismo (Heidegger, 2006b, p. 70) cuyo carácter es la retracción/donación⁹. El pensar del ser (*Er-denken des Seyns*) se torna sobre sus propias condiciones. La *meditación histórica del ser* no se asienta en uno u otro de los caminos del pensar que Heidegger practica. Los caminos son más bien trazos irreductibles que atraviesan la meditación del pensar (sobre sí mismo) en su carácter epocal, trans-histórico, pues resulta esencial al pensar, se formule como se formule el asunto (del pensar), el mantener abierta de entrada la distancia entre la condición epocal de Grecia y la “modernidad”. El asunto es especialmente grave para lo que nos ocupa.

Heidegger habría reconocido —y habría sido consecuente con ello— solamente algo después de *Introducción a la Metafísica*: que en Grecia no hay *Estado* (Marzoa, 1991, p. 154), que en Grecia no se dan las condiciones del haber de ese “hay”. Aquello que en la “modernidad” se nombra como *Estado* exige unos presupuestos que la *πόλις*, cruce de los caminos de la Presencia del hombre griego (Heidegger, 1972: 188-189), *lugar o polo* de concentración de lo presente (Heidegger, 2005, p. 116) —divergente de por sí, atravesado por el des-ocultamiento— al modo como el lugar es una *punta de lanza* donde se recoge lo presente de la Presencia (Heidegger, 2002, p. 29), simplemente, no cumple¹⁰. En estas mismas coordenadas, tampoco tendría sentido hablar de “política” o “político” como adjetivaciones que tuvieran que ver con los entornos de la *πόλις* (Heidegger, 1982, pp. 63, 66-67, 142) ofrecida al pensar los diversos híbridos de pensar y decir —pensar-poetizante, poesía-pensante (Heidegger, 1972, pp. 181-182)— en que Grecia se manifiesta siempre a través de un *decir*. La diferencia epocal, condición de posibilidad de volver a pensar lo otro a la “modernidad” (su por-venir y su sido, su(s) ausencia(s)), Grecia, señala a otra diferencia que habremos de asumir con cuidado, problematizar con atención. Heidegger asumiría que según la condición “moderna” en que podemos pensar la Presencia no hay obras, sino interpretaciones (Leyte, 2005, p. 755); mientras en Grecia, pensamos en Aristóteles, el carácter acabado de la obra, *ἔργον*, remite siempre al límite y finitud de la cosa y se dice de plurales modos, como cosa-acabada-terminada por el proceso poiético-productivo para la cual el fin, *τέλος*, guiando al mismo proceso (según un *εἶδος* que *anticipa* el *τέλος*), conlleva el cese de la acción procesual (Heidegger, 1981, p. 158); así como se

dice también en cuanto acción que no es un *τέλος*, sino que está supeditada al *τέλος* (*Metafísica*, 1048b, 18-19: libro *Theta*). Si en uno y otro caso está implicada una declinación del límite, *πέρας*, se hablaría, por un lado, de cómo el comparecer de la cosa-acabada-terminada supone un dejar-de-ser de la acción procesual (potencia, *δύναμις*) que se venía dando, su cese, mientras que, por el otro lado, supondría el dejar-ser la acción, *ἐνέργεια*, que tiende a la *ἐντελέχεια*, plenitud henológico-modal de la acción que, si ello se da, se expresa como *ἀλήθεια* (Oñate, 2001, p. 225). Más tarde regresaremos a la declinación específicamente heideggeriana de esta problemática. En este punto nos convoca sin embargo que en Aristóteles no tendría sentido pensar una y otra declinación de *límite* y *fin* como excluyentes, pues ello supondría ya que habría únicamente una declinación, aquella del (entonces mal entendido) proceso productivo de la cosa acabada, lo cual equivaldría a extender el dominio de la *δύναμις* sobre *ἐνέργεια* (o viceversa, en cuanto al resultado). El *límite* griego no indica el cese de la cosa, sino donde ésta tiene lugar, allí donde algo brota por sí mismo (Heidegger, 2005, p. 107). Desde allí, replegando lo dicho con el *Epílogo final* de *El Origen de la obra de arte* —escrito en 1956 y publicado por primera vez en 1960—, el *πέρας* del *τέλος* de la obra del hombre, *ἔργον*, no se suprime, supera o destruye, sino que *se sume extáticamente* (*ekstatische Sicheinlassen*) en el *desocultamiento del ser* a favor de dejar que el carácter de obra de la obra alcance al ser (Heidegger, 1977, pp. 72-73). La tensión de lo divergente entre aquellos dos modos de Presencia (*δύναμις* y *ἐνέργεια*), dándose siempre en un *λόγος*, apuntaría a una vía —tal vez, tercera, *intermedia* a las dos trayectorias más arriba mentadas¹¹— de atender a la relación de “la política” en la (no-)obra de Heidegger. Pensar los sentidos en que el decir-pensar de Heidegger lleva al extremo la problematización de teoría y praxis (Vattimo, 2000, pp. 79, 126), llegando a resultar an-árquicamente revolucionario ante cualquier sistema de orden fixista o basado en el cambio y alteración constante de las partes de su todo (Schürmann, 2017, p. 337), nos puede llevar a pensar el alcance, en sentido amplio, de la política del Poema (Lacoue-Labarthe, 2007) en el giro topológico-poemático del Heidegger maduro, posible —y esta, de haber alguna, es nuestra “tesis”— en el ejercicio del *paso atrás* hacia los *pensadores del inicio*¹². Un pensar que asume que el acontecer de la verdad (del ser) se da en diversos registros o dimensiones que reúnen problemáticamente las “obras” —allí donde se da, si se da, el ser-en-obra epocal (para una época del ser) del Poema, del decir-pensar, del habitar en comunidades legisladas¹³— (Pöggeler, 1999, pp. 22-23). Un pensar que no dejase resquicio a aquello que es TODO, que fuese capaz de poner en juego y alterar hondamente la relación sujeto-objeto-sujeto de la subjetividad “moderna”, por ser capaz de pensar allí donde ella no tiene lugar. Que afirmase, por fin, el límite-ausencia de lo presente que se hurta al continuo presente fluido —macabramente discreto, discriminatorio— de las *sociedades abiertas de control* (im)propias del tardo-capitalismo (Deleuze, 2006, p. 280) en las que, queramos o no, hemos nacido en la actualidad.

I

Que Heidegger asuma la noción de *Estado* como propia de la “modernidad”, exclusivamente “moderna”, se percibe sin duda a través de los interpretandos con que se las tiene su interlocución hermenéutica en torno a la noción. El más llamativo es Hegel, concretamente, la *Filosofía del derecho* de Hegel. Se dedica a ello especialmente en el tomo 86 de la *Gesamtausgabe* (*Seminare Hegel-Schelling*, GA, Band 86). La noción clave será la de “sociedad civil” (*bürgerliche Gesellschaft*) entendida como unidad de individuaciones-individuos cuya unidad marca lo común (*Gemeinsamkeit*) de ellas. Si la

“sociedad civil” se genera dialéctico-especulativamente por la carencia de los individuos a satisfacer sus necesidades, dicho de otro modo, si los individuos se asocian para satisfacer necesidades de otro modo no cubribles por ellos mismos —definición extendible exclusivamente a la “modernidad” (Marzoa, 2008^a, p. 12)—, los otros a cada uno son un *medio* (*Mittel*) que ofrece la referencia —inestable, sin contenido fijado— al ser-común (*Allgemeinsein*) de todos. Ahora bien, esto “común” no es meramente el resultado de un esquema “lógico”, sino, al modo hegeliano, lógico-y-metafísico (Duque, 2006: 30), es decir, con Heidegger, la esencialidad de una mutua-penetración de lo general y lo particular (“*Besonderheit und Allgemeinheit fallen hier auseinander*”, (Heidegger, 2011b, p. 59). La unidad del *Estado* detenta un *Rango* previo, superior, como *totalidad*, a las partes componentes —*Sittlichkeit / bürgerliche Gesellschaft*— que se incluyen dialécticamente en él, si bien no como un todo dado, cerrado, no como una configuración meramente presente (*Vorhandenes Gebilde*), sino con carácter siempre en devenir (*werdende*). Ello implica, entre otras cuestiones, que a su vez el *Estado* se exija ya como un *medio* (*Mittel*) para la Ciencia¹⁴.

El carácter de devenir del *Estado* en Hegel, su esencial realización (*Wesenverwirklichung*), muestra, considera Heidegger, algunas lagunas (en singular, *Lücke*) (Heidegger, 2011b, pp. 66-67), con las que continuamos nuestro cuestionamiento. Afectan a la relación entre la generalidad, *Allgemeinheit*, y el carácter de individuación (*Einzelheit*) de aquellas individuaciones que forman parte de la colectividad. La unificación o acuerdo (*Einigung*) de las individuaciones en la colectividad, en la “sociedad civil”, decíamos arriba, implicaba la unión... ¿libre, voluntaria? de las individuaciones para unos-con-otros tratar de satisfacer sus requerimientos. Heidegger interpreta que para Hegel en efecto a las individuaciones que han de dar lugar a la “sociedad civil” pertenece una cierta *voluntad*, previa a la *libertad individual*, hacia lo “común”¹⁵, pero, ¿en qué medida marca esa *voluntad* el ser de la individuación?, ¿está exigido ya el paso de las individuaciones a la “sociedad civil” (y de aquí al *Estado*), y cómo y en qué sentido queda ello marcado por la consideración del *Estado*, en la perspectiva del *sistema*, como reparto esencial (*Wesenverteilung*) del espíritu en su realizarse a sí mismo (*sich verwickelnder Geist*)...?¹⁶

El problema es la conducción o el conducirse (con *führen*) de un lado hacia otro, cómo de las individuaciones se arriba a la “sociedad civil”, y éstas, a su vez, son absorbidas por el *Estado*¹⁷. La cuestión del *Rango* (*Vor-Rang*) y jerarquía de sentido entre el todo/partes, el *Rango* entre cada uno de los niveles, resulta en Hegel huidizo al límite. Todavía en el *Protocolo al seminario de la conferencia a Tiempo y Ser*, se mantiene la dificultad de una crítica matizada a Hegel, finalmente cifrada, tal vez, en una cierta contraposición al *carácter retractil* que el ser como retracción y reserva (*Vorenhalt*), es decir, *Ereignis*, manifiesta en el pensar que pretende Heidegger. Si éste invita a atender a la finitud, no dialéctico-especulativamente, desde el *Ereignis* (Heidegger, 2000c, p. 69) en una experiencia trans-conceptual cuya sobreadundancia rebasa el carácter semánticamente vacío de la cópula “moderna”, no superando-lo, sino acogiendo las posibilidades no-holladas por lo dicho y pensado; en este caso, con Hegel, se invita a pensar la radical finitud, irreductibilidad, de los lados de la cópula que expresa el juicio, así como se advierte aquello que haría saltar por los aires ya de entrada toda diferencia y finitud: que la unidad (*Einheit*) de lo general o colectivo (*Allgemeinen*) y lo individuado (*Einzelnen*) fuese entendida *a toda costa* como algo que es característicamente “común” (*Gemeinsamkeit*)¹⁸. Y dice Heidegger en “To koinón”, *La Historia del ser* que:

La esencia metafísica de la incondicional autorización de la esencia del poder se muestra en que el despliegue del poder reivindica para sí un principio, que la metafísica expresa siempre nuevamente: libertad es necesidad. Este pensamiento permite toda coacción y abordar todo lo coaccionado y reprimido a través de la violencia del poder como algo necesario, pero interpretar esto necesario como libertad. Así todo subyugado a toda rebelión contra lo necesario, es decir, contra la coacción de la violencia. Pues cómo debía también el libre privarse de su libertad. (Heidegger, 2011^a, p. 90)

En los términos que estamos practicando, la esencia incondicional del *espíritu*, llamada en la pieza que traemos —en la que Heidegger no nombra explícitamente a Hegel— poder, su violencia, se mostraría en dos sentidos. La imbricación de la noción de *Estado* —nunca en Hegel algo meramente “real”— en el *sistema* se inclinaría a una doble reducción: a) la *reducción*, no cerrada como tal, en devenir, de los niveles previos al *Estado*, del *ἔθος* bajo la “sociedad civil”; y b) una consecuente reducción histórica, entre los irreductibles horizontes epocales de Grecia y la “modernidad”.

Pero todavía, siguiendo más ampliamente el texto de Heidegger, la crítica a la *voluntad de poder* nietzscheana podría resonar en Hegel, en el sentido en que la *voluntad* (*Wille*) de las individuaciones se relaciona con el *poder* (*Macht*) propio del espíritu que se (auto-)realiza en el entero *sistema*. A Heidegger la cercanía de ser y poder le resultaría funesta (Han, 2019, p. 83). En el poder, el *espíritu* llega a su despliegue incondicionado “en su no impedida inesencia. “Espíritu” significa aquí modernamente: el saber que se sabe a sí mismo que es la realidad de todo operante” (Heidegger, 2011^a, p. 101). Contra tal poder se sostiene la necesidad de otra experiencia del ser a aquella hegeliana que concilia *poder* y *realidad* (Han, 2019, p. 95)¹⁹. Una experiencia que se arriesga a pensar una *proporción* de libertad/necesidad donde la necesidad, solapada con la existencia como *categoría modal* (en sentido kantiano) para la tradición metafísica, no significa carencia, falta, defecto, sino, a lo sumo, cosa extraña, ausencia plena, completa, henológico-modalmente sin falta ni carencia. En consonancia, la libertad en el ámbito de la *Ley* —como lo radicalmente vinculante— no se replegaría únicamente consigo mismo no habiendo vinculación con nada otro, sino que libertad significaría *lo libre* (*das Freie*) en el sentido de *lo abierto* (*das Offene*) por donde lo desocultado pertenece a un des-ocultamiento (Heidegger, 2005, pp. 184-185, 191-192). La *libertad*, remitida al cuestionamiento por la esencia de la verdad, mentaría el *despejamiento* (*Lichtung*) del mismo acontecer de la Presencia de lo presente como des-ocultamiento. *Lo libre* de lo así desocultado, siendo despejado, espaciado, teniendo lugar, pertenecería a la ausencia-presencia de la localidad (*Ortschaft*) del des-ocultamiento, allí a donde puede alcanzar pertenencia todo lugar. Los entornos donde se practica esta *retorsión* pertenecen a la *Comarca* o *Gegend* del des-ocultamiento, *ἀλήθεια*, y tienen como uno de sus lugares textuales privilegiados el Curso del semestre de invierno de 1942-1943 (*Parmenides*, GA, Band 54).

II

El Poema de Parménides de Elea es considerado por Heidegger el Poema de la verdad, si bien la diosa del Poema, sin nombre particular, es mantenida como diosa-*ἀλήθεια*, diosa-verdad, y no “de” la verdad. Con esta precaución hermenéutica se subraya el cambio en la determinación de la esencia de la verdad en Platón, asentado y desplegado en el helenismo. Ello supone a su vez, si *ἀλήθεια*, verdad del ser, menta simplemente el acontecer de la Presencia en el mundo histórico-comprensivo griego, un cambio en la determinación de la comprensión de lo divino, los dioses mismos, así como la propia

comprensión y funcionamiento del decir y su *junción* en el decir-pensar (especialmente cantado en el fr. VI, según DK, del Poema de Parménides)²⁰.

En clave hölderliniana el despliegue topológico-poemático del Poema de Parménides manifestaría la *copertenencia de mortales e inmortales* de diversos modos. En contraposición —nunca plana ni en Hölderlin ni en Heidegger— los dioses o habrían huido o estarían por-venir en la época que Hölderlin canta como “modernidad”. Ya en el frontispicio del Poema de Parménides, en aquella zona donde la diosa que dice los caminos que se exhortan a escuchar al mortal es ausente, donde todavía no es dicha, es decir, en el Proemio, la estancia del mortal, *εἰδότα φῶτα*, pertenece —interpreta Heidegger— al camino “de” la diosa. Entre otros detalles de interés, las primeras líneas del Poema no presentan la estancia del mortal en un camino de tránsito, donde no tuviera lugar su estancia. Detengámonos mínimamente en ello.

Una voz en primera persona anuncia desde el inicio que se trata de un viaje. La voz no camina por su propio pie, sino que se desplaza a través de un camino de entrada ambiguo, tal vez, por ello, extraordinario. A través de él, la voz es llevada por un carro, portada por unas yeguas y, a su vez, conducida por las *Hijas del sol*. La guía es doble y, al menos, disimétrica. El Poema se preocupa por diferenciar las acciones de unas y otras. Mientras las yeguas traccionan y empujan el carro, las *Hijas del Sol* marcan el camino, indican el camino al camino. La tautología no es vacía. Abren camino sin pausa, indican el paso, y en esta *indicación* (encaminamiento) *que abre camino* se da el dejar-de-ser de la cosa del camino en la que se está, a favor del dejar-ser de la cosa por-venir (una cosa no se deja por otra, no son sustituibles, cada cosa es irreductible en el camino: el dejar-ser/dejar-de-ser no consume la cosa en su lugar). Tras la detallada descripción del armazón y algunas partes del carro, las *Hijas del Sol* “se apresuraban a guiar”, “dejando atrás la morada de la noche, hasta la luz” (v. 9-10). No habríamos de pensar en una experiencia de alternancia fenoménica entre el día y la noche. De nuevo, el día no sotierra a la noche pues la noche ya es tierra. Más bien, el día surge o emerge, sin cegar la noche. Ella acoge al día, alberga un amanecer, su salir a la luz. El mismo intervalo de noche/día marca el paso de la voz por cada cosa del camino. Por ello las *Hijas del sol* guían “apartando de sus cabezas con las manos los velos”. No se dice que desnuden sus ojos del todo, que los entreguen a la luz, pues ello sería allanar el camino de cosas, pavimentarlo (si las cosas del camino están dadas, el mismo camino se cierra, la acción de las *Hijas del sol* se cancela); pero tampoco se afirma que en su guía tuvieran que estar ilimitadamente retirando/poniendo velos, pues ello convendría meramente que tras cada cosa del camino hubiese otra y otra y otra... mientras el Poema, en la palabra del *epos*, no deja de manifestar a cada paso la singularidad de la cosa, de cada cosa dicha. Ser es decir límite. De hecho, estas líneas (v. 9-10) sirven de gozne o salto entre la primera y la segunda sección del Proemio. Con el salto reconocemos, en cuanto a los “contenidos”²¹, que el Proemio pasa de la narración “sobre el camino y las guías” (v. 1-10) a aquella que dice “de las puertas del día y de la noche” (v. 11-22), situadas ya en una distancia respecto a la narración previa por el deíctico “allí” que abre el hexámetro doce.

El lugar in-extenso del encuentro de la diosa y el *εἰδότα φῶτα* (que marca el v. 3) es el vano vacío-lleño del que el Poema solamente grita, silente, su *profunda apertura* (v. 18). Heidegger se inclina a pensar que la llegada de aquel a la casa de la diosa se da en un umbral, habitable, por el decir que dice los caminos del pensar, a pensar. Desde allí la palabra de la diosa acoge al mortal y celebra solemnemente su venida. Tras el saludo, la diosa insta a que *se percate* (con *πυθέσθαι*²²) de los caminos de *ἀλήθεια* y *δόξα*, una y otra y ambas. Lo esencial es el discernimiento entre ellas. La correspondencia del *εἰδότα φῶτα* al exhorto de la diosa supone la escucha a su palabra. Indica la asunción del límite

propio del mortal ante aquello otro de estatuto ontológico diferencial. Asumir el límite, la finitud radical del estatuto ontológico del mortal no lo absolutiza, ni puede imponerlo. Asumir es respectivizar a lo otro. De hecho, el Poema menciona, como uno de los caminos que se han de pensar, la vía de los *mortales bicéfalos* (fr. VI)²³, para los cuales es lo mismo el ser y el no-ser, “dar vueltas sobre lo mismo”²⁴. Insistimos: la diosa insta al discernimiento (eso es pensar, *voεῖν*) entre los caminos. Por otro lado, se canta la simplicidad de una presencia-ausencia plena, plural y sin carencia, que el *voεῖν* entiende (fr. IV del Poema).

En el Curso *Parménides*, decíamos, se ofrece a pensar la latinización de Grecia preparada ya en el helenismo. El suelo que sustenta la posición del hombre como centro metafísico de lo que hay, de lo ente, si supone el soterramiento de *ἀλήθεια*, ello, esa transformación de la esencia de la verdad, exige de la propia *ἀλήθεια* en su sentido *inicial* —ahora con *Anfang* y no ya con *Beginn*— que Heidegger llega a pensar con los *pensadores del inicio*. Pero *Beginn* y *Anfang* no se excluyen. Con el curso *Parménides* podemos afirmar que si la transformación de la esencia de la verdad “después” de Grecia requirió de *ἀλήθεια* en la medida en que el comportamiento del hombre *es* o se desoculta correspondiendo a *ἀλήθεια*, la *verdad del ser* cambia, sin embargo, entonces —ya con el *verum* latino-romano y su contraesencia, *falsum*— por la completa falta de espacio esencial (*Wesensraum*) de *ἀλήθεια* (Heidegger, 2005, pp. 65-67), sepultado y enterrado por un *territorio* (*Gebiet*) de mandamiento (*Gebot*) y dominio (*Herrschaft*) en el cual lo otro-al-hombre queda pendiente del mandato humano²⁵, excedida (con *Überhöhung*) así continuamente su irreductibilidad respecto a lo otro de lo humano. Esto no “idealiza” a Grecia. Simplemente la esencia de lo divino y los dioses ha de devenir otra junto al cambio en la determinación de la esencia de la verdad representando ellos —o tal vez ya únicamente Él, a la luz del dogmatismo eclesiástico de la fe cristiana— las manos de la gestión y supervisión (*Übersehen*) antropomórfica en la caracterización de lo imperial desplegado por el *Imperium*, ámbito donde rige la *prescripción* como actuación (*actio* del *actus*) esencial del hombre. La *ἐνέργεια* aristotélica se torna irreconocible si intentamos ver a través de la *imperiale actio* la exigencia de una constante acción (imperial) que está al acecho (*auf-der-Lauer-liegen*) en una marcha que atropella a los otros (Heidegger, 2005, pp. 54-55)²⁶.

Heidegger contempla en estas cuestiones la esencia de lo “político” nuestro, todavía, entonces imperial (Heidegger, 2005, p. 58). La “política” se mostraría como una de las expresiones del avasallamiento de la alteridad radical propia de la época “moderna”, incluida en el todo de lo ente. De esos otros, excluidos, marginados, ocluidos, dice Heidegger en estas coordenadas:

El gran y más íntimo rasgo de la esencia de la dominación esencial radica en que los dominados no son mantenidos abajo, ni simplemente despreciados, sino, al contrario, en que a ellos mismos les está permitido, dentro del territorio del mandamiento, ofrecer sus servicios para la continuación de la dominación. El conducir a una caída consiste en mantener, de cierta manera, a los dominados, aunque no se encuentren arriba. (Heidegger, 2005, p. 60)

El antropomorfismo sobre la verdad, lo divino y los diversos modos de decirse la alteridad a lo humano prepara de este modo algunos rasgos del *dominio incondicionado* de la *organización global o planetaria* que la planificación, el cálculo y la toma de medidas meramente humanas confirma como rasgos terminales del ser reducido a “valor” ya en la “modernidad” (*situación nihilica* diagnosticada por Nietzsche, resonante en Hegel).

La magnitud del *Imperium* se muestra por el *fallere* (caer, de arriba hasta abajo, como respecto a lo *verum* desviación es *falsum*) que se pone al servicio del domino imperial, de su dominación y enseñoramiento. Lo imperial no es el suelo o fundamento de la transformación esencial de *ἀλήθεια* a *veritas* como *rectitudo*, sino su consecuencia (Heidegger, 2005, pp. 57-58), la ocasión para pensar el *despliegue* de aquella verdad como corrección. Pero el *falsum* latino permanece extraño al *ψεῦδος* griego, inclusive en su voz griega más tardía, Aristóteles, donde no se solapan *ἀληθής/ψεῦδος* y la simplicidad —vale decir, sin contrario— de *ἀλήθεια*. Todavía en la que considera Heidegger “la última voz de Grecia sobre la *λήθη*” —la contra-esencia de *ἀ-λήθεια* que en el curso *Parménides* con más ánimo piensa Heidegger, ya no en la “ida” de la *Historia del ser*— rige, de un modo ciertamente retorcido y nada sencillo, la misma *ἀλήθεια*²⁷. Allí se podría tratar de la *πόλις*, comunidad que no puede mantenerse como perfectamente transparente, pues, por un lado, paradójicamente, su suelo vinculante es el des-ocultamiento, la atraviesan sustracciones, y, por otro, correlato de ello, la *πόλις* pertenece a un proyecto poiético-fundacional no exento de tensiones —pro-yecto (*Entwurf*), mantenerse abierto en el impulso de un “hacia”, en lo relevante del lugar propio que se abre a lo otro—, si, por ejemplo, los agentes de su proyecto, “creadores” en *Introducción a la Metafísica* (Heidegger, 1972: 189), tal vez, incluso, fundadores, pueden perder su lugar de pertenencia o *a dónde* por exceso de su acción (*ὄψιπολις: ἄπολις*, v. 370 del Coro de *Antígona*). La desmesura, la ruina que señala el Canto, pende del intento de hacerse transparente la *πόλις* su propio estatuto, lo cual es preciso conectar con el problema del *νόμος* y su isonomía (Matías, 2015, p. 461). Dicho de otro modo, del proyecto *πόλις* formará parte una tendencia a la uniformidad que disuelve los vínculos de la comunidad, así como la irreductibilidad y pertenencia de la cosa a su lugar (Míguez, 2009, pp. 207-208, 216-218), si bien aquella dinámica, descualificadora en su iteración igualitaria, no llega a cumplimiento (no se convierte en lo obvio). La ruina de la *πόλις* exige su victoria; con ésta la comunidad vinculante dejar de ser y se extiende definitivamente el domino del *Imperio*. Cae la verdad del ser.

Lo vinculante de los lugares cualificados que no obstante marcan la *πόλις* cabe *ἀλήθεια*, des-ocultamiento, nos permite pensar la *πόλις* como el *medio* (Mitte) donde el ser del griego tiene lugar pleno o simplemente tiene estancia y lugar. En este sentido, se afirma la resonancia de *πόλις* y *πόλος*, de *πόλις* como el lugar-polo en entorno al cual aparece aquello que propiamente aparece para un griego, allí donde *Seiendes* muestra sus giros y condición (Heidegger, 2005, p. 116). Estrictamente aquello que así se deja aparecer y atraviesa la *πόλις*, no es producido, creado ni controlado por dominio “político” alguno. La adscripción de las unidades de la *πόλις* a la *πόλις* es entonces apolítica, en la perspectiva de aquel singular suelo suyo, *ἀλήθεια*. Habremos de mantener el cuestionamiento por el *carácter vinculante* de la estancia del hombre griego, si acaso *ἀλήθεια*, un modo esencial de decir el acontecer de la Presencia de lo presente como des-ocultamiento (verdad del ser), indica a la *tierra* del hombre griego que exige la contienda litigiosa, no conciliable, con un *mundo* (Heidegger, 2006^a, p. 75). En la esencia conflictiva de *ἀλήθεια* que Heidegger llama *acontecer de la verdad* cada cosa pertenece a un lugar, tiene su *a dónde*²⁸.

III

La reciente publicación de los *Cuadernos Negros*, ordenados por Heidegger para llegar a la publicación en la *Gesamtausgabe* al final de su legado textual, nos permite pensar el alcance de la noción de *Estado* como un subproducto —máximamente omniabarcante, mas subproducto— de lo que podríamos denominar *corrientes espirituales* (Von

Hermann, 2019, pp. 11, 35, 62)²⁹ —a saber, bolchevismo, americanismo, nacionalsocialismo, judaísmo... que ocupan algunas de las páginas de los *Cuadernos Negros*—, integradas en un plexo que incardina lo que podemos llamar la “metafísica occidental” en su despliegue final moderno (Heidegger, R-XII, 24): la época de la *ausencia de cuestionamiento por la verdad del ser* (Heidegger, R-XI, 29)³⁰. En tal plexo de nociones, con diversidad de matices, rastreamos una *común crítica* (R-XIII, 90) al “judaísmo internacional” (o “planetario”), pero también al bolchevismo —el *despótico poder proletario de los Soviets* (R-XIII, 73)—, al nacional-socialismo —al cual hay una larguísima crítica y que es considerado poco más que un socialismo autoritario (la organización política-militar-económica de las masas), al igual que el fascismo (R-XIII, 73)— y al *americanismo* estadounidense. Común crítica a toda forma de totalitarismo (Pöggeler, 1999, p. 25). Bajo este sesgo planetario de las *maquinaciones*, los *Estados* resultan ridículos, diferenciándose por poco más que diversas escenificaciones culturales (R-XIII, 101).

Ahora bien, el alcance “mundial” o “planetario” de las *maquinaciones* en respuesta a lo ilimitado de la descualificación de los lugares en las configuraciones ópticas en juego, nos recuerda a la epidemia por todas partes válida de una imposición de la medida de la substancia (valor) de cualquier cosa (R-XV, 12): acaparamiento de todo aquello cuya apropiación significa siempre y a la vez *desarraigo* de lo acumulado (R-XV, 8-10). Bajo lo *incondicionado de las maquinaciones* (*unbedingten Machenschaft*) no rige el *desarraigo*, sino la extensión (i-limitada, incondicionada) de lo desarraigado, es decir, un (imposible) *arraigarse en lo desarraigado*. La ciencia no piensa. Demorémonos mejor en ello. Este complejo (lo incondicionado de las *maquinaciones*), ya señalado por nosotros, es noción esencial en *Cuadernos Negros* pues entre sus declinaciones se encuentra la comprensión de *Humanidad* como *masa* (R-XII, 179) que a su vez tiene como una de sus figuras capitales *lo gigantesco* (*Riesige*), esto es, no lo *cuantitativo cualificado* de la grandeza de lo grande (*Größe*: R-XI, 29), sino lo mostrenco, plano y monótonamente vasto (R-VIII, 5) de la normatividad imperialista (impotente por desmesurada potencia) de lo presente que se atiende, podemos decir por cosas ya mentadas, exclusivamente a procesos destructivos (*Zerstörgunvorgänge*) (R-X, 29) que no son ni tan siquiera desertizaciones. El *cuestionamiento por el ser* que llamamos pensar, habitando cabe las cosas, es sin embargo, a favor de la diferencia, direccionamiento que se arranca siempre, un encaminarse hacia el ser (Marzoa, 1999^a, p. 24), *transferencia* de un lado a otro (Leyte, 2005: 146). Algunos matices se nos exigen en este punto. Pues, en este sentido, el lugar, siempre de partida, se dejaría atrás no para llegar a otro lado, sino manteniendo abierto el carácter de ad-venir del lugar de lo otro que nombra el ser. Atender al lugar de retracción o sustracción de lo presente o de la Presencia óptica, ser, por una vez sin el ente (Heidegger, 2000^a, p. 20), nos exige todavía algunas retorsiones. La noción del “habitar” nos impela a ello. Aquellas *corrientes espirituales* extienden lo desarraigado, la continua superación del límite, decíamos, lo cual significa que entre ellas no haya cosas-lugares vinculantes —ni sentidos, ni trayectorias, ni cuestionamientos originarios—. Este asentamiento en lo desarraigado, extensión del desarraigo, edifica un mero arraigo en las cosas por *allanamiento* de lo cualitativo, del cuidado de toda diferencia. La *pregunta por el ser* en el sentido de *Ser y Tiempo*, por contra, de base en este arraigo en lo desarraigado, se arranca a ello encaminándose hacia... se desarraiga el arraigo en lo desarraigado, no para arraigarse en alguna otra parte³¹. Si bien el mismo pensar, afirma Heidegger muy posteriormente, pende del habitar (Heidegger, 2015b, pp. 46-51). La localidad (*Ortschaft*) del ser, su carácter locativo-retráctil atravesado por el des-ocultamiento, es un albergue —el substantivo *Bergung* menta la acción de un dar cobijo, salvamento, así,

reguardo; *verwahren* es custodiar, guardar, y *gewähren*, dar, otorgar, donar, mientras verdad es *Wahrheit*, cuyo significado piensa Heidegger como *Unverborgenheit*, desocultamiento, que ha de pensarse como *Ent-bergung* también, desocultar— que resguarda la estancia del mortal cabe las cosas pues cada una pertenece y se inserta en la hendidura in-extensa —sin casamiento posible— de la cuadratura de un *Ge-viert* (cielo y tierra, mortales e inmortales), correlato del cual el mortal mismo permanece, en estrecho compromiso a la apertura del por-venir, respectivizado a aquello de estatuto ontológico diferencial, lo in-mortal, mientras el mortal despliega la medida que su habitar recibe del *canto poemático* (*Dichtung, das Gedicht*) (Heidegger, 2001^a, pp. 145-146)³². A su vez el pensar se rige por la medida del habitar.

El habitar al que se atiene el pensar no desea fundar comunidad alguna. No es su asunto. Habita ya siempre en comunidades, fundadas o no, pues la cosa es lugar, y los lugares-cosas otorgan espacios donde habitar (Heidegger, 2003, pp. 124-131). Por ello, el habitar construye caminos, desbroza lugares que, en último término, ingresan en relaciones con comunidades fundadas (el construir pende del habitar). El pensar a su vez no se agota en el habitar. Entre ellos se da un cruce y una vuelta cuya a-simetría, de ser “algo”, es un *Ereignis* que concierne a la *mutua correspondencia* (*Zusammengehören*) de pensar y ser que el pensar ha de pensar y cuidar... ¿como *tarea epocal* nuestra? Ante algunas afirmaciones de Heidegger en torno a su intento de “construcción de un mundo fundado en el pueblo” (Heidegger, 1989, p. 60), hemos de pensar el compromiso que supone esa “gran dosis de acción”, “participación en la construcción de un mundo”, un “reto” que “solo podemos asumir si nos exponemos a nosotros mismos y tomamos posesión de esta construcción de una manera nueva”. Estas últimas afirmaciones datan de la primavera de 1933. Se podrían recoger otras de esos años, en especial en el *Discurso del Rectorado*.

Hemos de pensar dos puntos. Así deseamos finalizar este escrito de carácter propedéutico en nuestra propia investigación: (1) en qué medida esta construcción de un mundo, aquella acción, se basa en un *pueblo fundado* (¿qué podemos pensar en torno a la noción “pueblo”?), ¿es un pueblo fundado una comunidad fundada, dada, una comunidad “política?”); (2) qué tiene que ver entonces el “pueblo” con el *Estado*.

En el seminario *La esencia y el concepto de Naturaleza, Historia, Estado*, se piensa con atención este último punto. Consideramos que más allá de una provocación intelectual —que sinceramente no entendemos— no está justificado decir que Heidegger hizo una “filosofía política”. No es que se hiciese y ello fuese un descalabro. Mantenemos que no lo hay y que no obstante hay descalabros “políticos” en sus textos. No relativizamos, por ejemplo, las afirmaciones de Heidegger en torno al “Führer”, a ese particular, con nombre y apellidos, y su posición en la imbricación de *pueblo* y *Estado*. Eso simplemente, en cuanto el “Führer” no es interpretando alguno, no habría de tener lugar en el pensar (ontológico-hermenéutico) en torno a *pueblo* y *Estado*. Y, no obstante, está en los textos, es dicho de Heidegger, de modo que, tal vez, no quede más remedio que asumirlo como una opinión de corte personal, sujeta a lo sucesos del mero tiempo corriente, al flujo de la opinión impropio al pensar. Sin soberbia alguna, pues con ello se dice que el “Führer” podría ser este o aquel, que en esta perspectiva en principio nada cambiaría. En cambio, su lugar estructural, ya nada particular, podría tal vez ya sí ser pensado, incluso, en términos *destinales*.

El título del Seminario *Naturaleza, Historia, Estado* nos indica algunas articulaciones que subrayan que las tres nociones no podrían jamás ser tomadas como indicaciones de algo a lo que se redujeran todas las cosas. La *Historia* y el *Estado* brotan de la *Naturaleza* si, al modo griego (por tanto, nunca *Naturaleza, Natur*, sino simplemente *φύσις*), ella significa el nacimiento, surgimiento, crecimiento y salir a la

luz (el aparecer) que ama ocultarse (con el B 123 de Heráclito de Éfeso) (Heidegger, 2018, p. 47). En este sentido, *Historia* y *Estado* pertenecen a *Naturaleza*. Se atienden a un modo de Presencia caracterizado por el brotar de donde lo surgido, brotado, ellos mismos, se abrirían camino, tendrían lugar y espacio, de entrada, a la espera del *Tiempo*. El crecimiento de *φύσις* responde a un registro (temporal) otro al del movimiento/reposo (Heidegger, 2018, pp. 42-44) o tiempo-movimiento divisible de la física-matemática (Heidegger, 2018, pp. 49-50, 53-55). Se apunta más bien al *Tiempo* como diferencia o límite del presente (Heidegger, 2018, p. 51) que tiene que ver con la maduración, con —siguiendo los ejemplos botánicos de Heidegger— una floración, pues el proceso de crecimiento iniciado, por así decir, desde la semilla, no termina con el acabamiento, con la plena completud que tiene lugar en la floración, sino que la floración se mantiene abierta en un *pliegue* (traduce Jesús Adrián Escudero como “duplicidad”) (Heidegger, 2018, pp. 44, 47) al ad-venir del fruto. A su vez, el *Estado* pertenece a la *Historia* (Heidegger, 2018, p. 34), lo cual nos dice, ya sabemos, que no en toda epocalidad histórica puede pensarse un *Estado*. En este contexto donde no se abandona el cuestionamiento por el ser, notemos algunas cuestiones en torno al *Estado*: a) el *Estado* es pregunta, ninguna positividad dada; b) la orientación de la pregunta no procede cuestionándose por la función del *Estado* o éste en cuanto institución; c) la pregunta por el fin del *Estado* es la pregunta por su origen; d) el cuestionamiento por el *Estado* no se pregunta por una condición pre-estatal de los seres humanos que después formarían parte del *Estado*; e) se cuestiona por la esencia del *Estado* como “modo de ser” en que tienen su existencia los seres humanos; f) la cosa-ente de tal esencia es el *pueblo* (Heidegger, 2018, pp. 59-64, 67). A pesar de la perspectiva explícitamente “formal” de las definiciones de Heidegger, notamos cómo en la relación entre *pueblo* y *Estado* resuena la distancia griega entre cosa y *εἶδος*. La distancia al mundo histórico-comprensivo griego no es respetada hermenéuticamente por las sesiones del seminario. Hemos de retener el intento por pensar la diferencia de estatutos ontológicos entre cosa y *εἶδος*, la diferencia entre *cosa* y aquello que tiene *condición* o *estatuto* de cosa (Heidegger, 2018, p. 67), al atenderse a *pueblo* y *Estado*. Si bien interpretamos que el espejo aberrado en el que se mira Heidegger es el puente (*Übergang*) entre *δύναμις* y *ἐνέργεια* en sus interpretaciones de Aristóteles (la declinación aristotélica de la relación cosa y *εἶδος* platónica). Pues si “la determinación de un pueblo depende de cómo es su Estado” (Heidegger, 2018, p. 64), un Estado “es posible solo por el hecho de que el ser de los seres humanos es político” (Heidegger, 2018, p. 68), es decir, hemos de traducir, se pertenece ya a un *pueblo* en la medida en que la noción de *pueblo* es *originaria*, menta una colectividad o comunidad que ni se sigue de —como sí hacía la “sociedad civil”— individuaciones a-sociales ya en cualquier caso no meramente aisladas del mundo, ni se ve absorbido, vale decir, superado dialéctica-especulativamente, por el *Estado*. Tampoco se podrá pensar que el pueblo es una comunidad dada, fundada, “política” en ese sentido (a pesar de la letra de Heidegger). El *pueblo* es más bien la singular zona, espacialidad, donde el ser humano, que ya siempre pertenece a un *pueblo* “lleva en sí la posibilidad y la necesidad de dar forma y cumplimiento al propio ser y al ser de la comunidad” (Heidegger, 2018, p. 68). En estos sentidos matizados el *Estado* no es la precondition de “lo político” o “la política” no es negocio alguno del *Estado*, sino que se intenta pensar problemáticamente, interpretamos, una *política del pueblo* entendida como *política de la acción (transformadora)* que considere que el “Estado no puede plantearse de manera aislada, que el *Estado* no se puede concebir a partir de teorías políticas” (Heidegger, 2018, p. 81). Un sentido de “lo político” que alejase su acción (de la “astucia” política) de un mero dar vueltas a las cosas, de una *ontología regional*, discreta, modelo del cientifismo-técnico, donde “lo político” supusiera una

partición de la esfera pragmática de “la vida humana”, contrapuesta a otras de corte teórico o epistemológico, como la de lo “físico”, lo “mental”, “lo lingüístico”, “lo emocional”, etc³³. Dando la vuelta, en palabra de Heidegger “no puede establecerse una teoría del Estado que ya no esté fundada en determinados vínculos con el ser de un pueblo” (Heidegger, 2018, p. 90). El lugar de Heidegger respecto a “la política” es extremadamente crítico.

Pueblo es el lugar desde donde se alcanza el *Estado*, a su vez, el *modo de ser* que afirma que la *colectividad originaria* es el *pueblo*, en este sentido, *substancia* del *Estado* (Heidegger, 2018, pp. 69-70). Pero nótese la inversión respecto a la problemática del puente entre *δύναμις* y *ἐνέργεια* en las interpretaciones de Heidegger del libro *Theta* de la *Metafísica* de Aristóteles³⁴. En el *Estado* se lleva a cumplimiento aquello que ya estaba, que plenamente ya era en la *colectividad originaria* del pueblo, pero de tal modo que el “algo más” (o menos) que aporta el *Estado*, supone un salto que tiene que ver con la apertura al despliegue de aquello ya condicionado por el *pueblo* que en el *Estado* se expresa como condiciones (condicionadas) de la *existencia humana*. El salto vendría ya de su suyo con el *pueblo*. La cuestión sería el *pueblo*. En las interpretaciones de Heidegger en los primeros años treinta sobre Aristóteles, la situación es algo diversa, invertida. El problema que se reconoce es el del pasaje mismo entre *potencia* y *acción* (Heidegger, 1981, p. 56). El paso no puede darse desde *δύναμις* a *ἐνέργεια* pensándose ya solamente *ἐνέργεια*³⁵, es decir, *ἐντελέχεια* y su expresión en *ἀλήθεια*, pues el pasaje solamente puede darse —cuestión compleja para Heidegger que pasa por la interlocución de Aristóteles con la “Escuela megárica” (Libro tercero de *Theta*) (Heidegger, 1981, pp. 160-161)— como *salto* que exigiría no tanto partir de *δύναμις*, sino que ello se asuma en una retroversión o articulación de *δύναμις* y *ἐνέργεια*, de su “y” mismo, ya desde *ἐνέργεια*, muestra del carácter ausente-presente, plegado, del modo de ser que dice la acción en Aristóteles. Dicho de otro modo: si en Aristóteles podemos presentar el *salto* mentado a través de la cuestión del aprender (verbo *μανθάνω*) —ejemplo recurrente en las distinciones entre potencia perfecta e imperfecta, así como entre potencia y acción (Libro sexto de *Theta*)— y el enseñar, de tal modo que el *salto* —en la lectura megárico-parmenídea-aristotélica de Heidegger de estos pasajes— es un giro respecto a la *anterioridad* cinética, diacrónica, de la potencia a la acción, y si el salto se cifra ya en que la potencia de aprender se manifiesta en la enseñanza del alumno que, así, retroconfirma el pleno aprendizaje que proviene del maestro³⁶ —que la enseñanza/aprendizaje alcanzó la acción, que se cumplió como acción que dio lugar a acción diferencial, separada de la potencia que era, sin excluirla— así como la completud de la enseñanza de este mismo, encontramos más bien, en torno a la cuestión de *pueblo* y *Estado*, en cuanto el *pueblo* es la cuestión, el *pueblo* retiene ya el salto, que la cuestión del salto es la cuestión de la *educación* misma del pueblo.

La *educación* no sería pues meramente el proceso que llevaría a la configuración de un *pueblo* que como tal pudiera darse un *Estado*. Insistimos, los planos en juego no se pueden articular diacrónicamente. La *educación* es conducción y su conducirse atraviesa al *pueblo* y al *Estado*, teniendo no obstante como polo de afectación al *pueblo*. Alguien educado es alguien que se conduce, que sabe abrirse camino a través de las configuraciones ónticas en juego, alguien que de hecho las pone en juego. En este sentido de alguien educado como alguien conducido y que sabe conducirse, la indicación de la educación es el *liderazgo*, nada que ver con resultados de la actividad en balanzas de “éxitos” y “fracasos”. Tampoco con una obediencia (más o menos ciega) a un líder “heroico” —al genio personal del hombre de Estado, en el sentido de “la política” en Bismarck (Heidegger, 2018, p. 73). Al líder no se le sigue o el modo de

seguirle es un *paso atrás* hacia donde ya se estaba, a aquello que ya se era, pueblo, educación, saber conducirse siendo conducido, educarse estando ya educado. A ello llama Heidegger simplemente ser, “el origen de toda acción del Estado y de liderazgo” (Heidegger, 2018, p. 71). Si afirmamos problemáticamente que el líder da lugar a líderes —provocativamente tal sería su función en el salto que es ya el *pueblo* al *Estado*— decimos que en el liderazgo del líder el participio y el infinitivo (el conducirse y el estar conducido) se dan a la vez, en palabra de Heidegger, “(...) un líder acorde a la forma característica de su ser; en el despliegue vivo de su propia esencia, el líder comprende, piensa y consigue lo que el pueblo y el Estado son.” (Heidegger, 2018, pp. 71-72).

Todavía en el seminario *Naturaleza, Historia, Estado*, si la cuestión es el *pueblo*, ello no deja de convertir en obligado al *Estado* (no podemos situarnos nunca fuera de un *Estado*, tampoco en los años treinta del siglo pasado), siempre ligado al *pueblo* pues “la forma o constitución del Estado es entonces una expresión esencial de lo que el pueblo considera el significado de su propio ser” (Heidegger, 2018, pp. 77, 89), mientras se resignifica el carácter del *Estado* en el plexo relacional del *pueblo*, si acaso “el Estado descansa en nuestra vigilancia, nuestra disposición y nuestra vida. El modo de nuestro ser determina el ser de nuestro Estado” (Heidegger, 2018, p. 72). De cifrar de algún modo el *salto* que ya es el *pueblo*, Heidegger habla del *amor* y el *deseo*³⁷, en el sentido de aquello que ofrece *compromiso*, lo vinculante, del *pueblo* y el *Estado* (Heidegger, 2018, pp. 76-77). Es el deseo del pueblo a un otro que no está contrapuesto, enfrentado, el *Estado*, aquello que permite que “cada hombre y cada mujer tienen que aprender, (...), que su vida individual decide el destino del pueblo y el Estado”. Ahora bien, ello exige su vez volver a introducir la perspectiva de la *Historia*, en su proto-declinación —todavía tal vez vacilante, atropellada— de *destino* o *destinación del ser*, campo en el que se despliega el intento de pensar el *salto henológico-modal* del *pueblo* al *Estado*. Se trata de pensar una *posibilidad* “solo-posible”, “único-posible” que se pone en juego en el *pueblo*, una posibilidad por cuya acción se atiende a “aquello que tiene que emerger necesaria y esencialmente de una condición histórica” (Heidegger, 2018, p. 73). A resultas de lo cual, conviene insistir, la relación entre el líder y los liderados, vale decir entre el *pueblo* y el *Estado*, no es de “poder, servidumbre, opresión o violencia”, sino una *tarea común*, donde “el líder y los liderados se vinculan a *un destino*” (Heidegger, 2018, p. 78).

La presupuesta ligereza, gracilidad y simplicidad de ese vínculo propio de la *tarea común* de unos y otro no aplana las diferencias entre el *destino individual* (*Schicksal*) de cada una de las individuaciones que son y dan lugar ya a *pueblo* en cuanto son, y el *destino de la colectividad* (*Geschick*) que expresa el vínculo entre *pueblo* y *Estado*. ¿Puede tener ello que ver con un “Führer” substantivo? No. Ahora bien, el lugar estructural del “líder” (“Führer”), aún asumiendo —contra algunos textos de Heidegger— que no se trata de individuo empírico Adolf Hitler, ¿se pliega a la tierra, suelo nutricio del mismo pueblo en su ser-devenir pueblo? Pensar el vínculo destinal de la colectividad que llamamos pueblo exigiría comprometernos a atender a la apertura a lo otro, a la pluralidad, a cómo podemos pensar un *pueblo*, la problemática de su destino histórico individual-colectivo —este será ya uno de los asuntos esenciales, en torno a la noción de “tierra natal”, del Curso del semestre de invierno de 1934-35 en torno a los Poemas “Germania” y “El Rin”, GA, Band 39—, lo cual se expresa, en los términos del Curso del semestre de 1935 sobre Kant *La pregunta por la cosa* (GA, Band 41), como *espacio* y *tiempo*. Especialmente hablar de *pueblo* es hablar de *espacio* (Heidegger, 2018, p. 82). De un malentendido nos advierte Heidegger de entrada: si “no hay algo así como un “pueblo sin espacio” en sentido literal”, este singular espacio no sigue criterios

“geográficos o geopolíticos, como una superficie geométrica delimitada que podemos medir con exactitud —esto es, como un área mensurable y extensa—”, un espacio geométrico homogéneo, divisible al infinito como la materia, donde tendrían posición los cuerpos (Heidegger, 2018, p. 82-83). El espacio del pueblo no está dado, no es ningún “medio ambiente”, sino que es aquello que habría que construirse (Heidegger, 2015^a, pp. 23, 34, 86, 93, 114). Se pretende como espacio cualificado, allí donde cada cosa mantiene su lugar cualificado (Heidegger, 2018, p. 84), donde el *pueblo* puede tener *arraigo en la tierra e interacción*, es decir, relación y distancia con la alteridad (Heidegger, 2018, p. 85)³⁸. La *mutua copertenencia* de *pueblo* y *espacio* marca una vuelta a la cuestión del modo de la Presencia que dice la *Naturaleza* (diversas experiencias *espaciales*, implican diversas experiencias de la *Naturaleza* y, al cabo, suponen diversos *pueblos*, *Naturaleza* resulta algo “previo” al mismo *pueblo*)³⁹. Como subraya Otto Pöggeler, verdad del ser es la verdad de un pueblo, “la verdad de un pueblo es aquella apertura del ser a partir de la cual el pueblo sabe lo que quiere históricamente, (...), al querer ser sí mismo” (Pöggeler, 1999, p. 24), aquello que ya es.

Un *deseo trans-subjetivo* guía al *pueblo*. Permite pensar un fin problemáticamente inmanente a la aspiración de cada uno. Así es posible hablar de algo *comunitario*, de una colectividad cuyo destino singular-colectivo se manifiesta como espacialmente marcado por el ánimo y la acción contraviolenta, lejos del litigio amigo-enemigo. La noción de *pueblo* rehuye cualquier comunidad fundada, determinada en una delimitación dada. Exige atender a las condiciones de posibilidad de toda fundación, del mismo acontecer de la verdad y la copertenencia de pensar y ser, pensadas anticipatoriamente en los términos espacio-temporales, estéticos, que recogería *Tiempo* y *Ser*, ya abierta a la dilucidación por el *darse* del ser mismo como destino o destinación (*Geschick*, *Schickung*), del ser mismo “como” *Ereignis*. Allí donde —la localidad (*Ortschaft*) o comarca (*Gegend*)— es posible ingresar en la pertenencia a una ausencia, desde donde construir lugares, estancias, al habitar del mortal cabe las cosas. El (no-)lugar que en la (no-)obra de Heidegger tendría así “la política”, se mostraría y enseñaría de por sí un *ámbito hermenéutico revolucionario* donde afirmar un sentido de comunidad-colectividad a cuyo carácter de ausencia-presencia, estatuto ontológico porvenir, se pertenezca (se pertenece a la ausencia, se escucha el silencio) alcanzando, si se da, la posibilidad de construir ya desde allí localidades, lugares, caminos, por donde el mortal se encamina según el pensar del ser que se expone en juego.

Referencias

- Cerezo, P. (1991) “De la existencia ética a la ética originaria”, *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*. Ediciones del Serbal.
- Deleuze, G. (2006). “Postscriptum a las sociedades abiertas de control”. *Conversaciones*. Pretextos.
- Duque, F. (1991). “La guarda del espíritu. Acerca del “nacional-socialismo” de Heidegger”, *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*. Ediciones del Serbal.
- (2006). *El Cofre de la Nada*. Abada.
- (2012). “Heidegger y la ética originaria”, en *El Segundo Heidegger: Ecología Arte Teología*. Oñate&Cubo&Zubía&Nuñez (eds.). Dykinson.
- Hegel, G. F. W. (1974). “Die “Rechtsphilosophie” von 1820”, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831*, Zweiter Band. Günther Holzboog.
- Gabilondo, A. (2001). *La vuelta del otro. Diferencia Identidad Alteridad*. Trotta.
- Han, B.-C. (2019). *Hegel y el poder*. Herder.
- Heidegger, M. (1972). *Introducción a la metafísica*. Nova.

- Heidegger, M. (1977). “Der Ursprung des Kunstwerkes”, *Holzwege*, GA, Band 5, editado por F.-W. von Hermann. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1981). *Aristoteles. Metaphysik θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. GA, Band 33, editado por Heinrich Huni. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). *Parmenides*. GA, Band 54, editado por Manfred Frings. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Briefwechsel 1918-1969*. Deutsche Schillergesellschaft.
- Heidegger, M. (1995). *Seminario de Le Thor. 1969*. Alción.
- Heidegger, M. (2000a). “Tiempo y Ser”. *Tiempo y Ser*. Tecnos.
- Heidegger, M. (2000b). “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. *Tiempo y Ser*. Tecnos.
- Heidegger, M. (2000c). “Protocolo de un seminario sobre la conferencia Tiempo y Ser”. *Tiempo y Ser*. Tecnos.
- Heidegger, M. (2000d). *Nietzsche*, tomo II. Destino.
- Heidegger, M. (2001a). “... poéticamente habita el hombre...”. *Conferencias y Artículos*. Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2001b). *Introducción a la filosofía*. Frónesis.
- Heidegger, M. (2001c). “Carta sobre el humanismo”, *Hitos*. Alianza.
- Heidegger, M. (2002). “El habla en el Poema”. *De camino al habla*. Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2003). “El arte y el espacio”. *Observaciones relativas al arte - la plástica- el espacio. El arte y el espacio*. Cátedra Jorge Oteiza.
- Heidegger, M. (2005). *Parménides*. Akal.
- Heidegger, M. (2006a). “El origen de la obra de arte”. *Arte y Poesía*. Fondo de Cultura económica.
- Heidegger, M. (2006b). *Meditación*. Biblos.
- Heidegger, M. (2011a). “To koinon”, *La historia del ser*. El Hilo de Ariadna.
- Heidegger, M. (2011b). *Seminare Hegel - Schelling*. GA, Band 86, editado por Peter Trawny, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2012). *Heráclito*. El hilo de Ariadna.
- Heidegger, M. (2014). “Sobre la esencia y el concepto de φύσις. Aristóteles, Física, B 1”, *Hitos*. Alianza.
- Heidegger, M. (2015b). *Construir. Habitar. Pensar*. La Oficina.
- Heidegger, M. (2015a). *Cuadernos Negros, Reflexiones II-VI*. Trotta.
- Heidegger, M. (2018). *Naturaleza, Historia, Estado*. Trotta. Lacoue-Labarthe (2007). *Heidegger. La política del poema*. Trotta.

¹ En textos más tempranos de Heidegger se va desplegando claramente esta crítica, núcleo comprensivo, interpretamos, del lugar de la universidad en el proyecto del Rectorado. Baste al respecto ya el párrafo primero del curso del semestre de invierno de 1928-1929 (en *Gesamtausgabe: Einleitung in der Philosophie*, GA, Band 27), *Introducción a la filosofía*, donde se aúna el “conocimiento historiográfico” y los “filósofos profesionales” a la crítica a una universidad donde más importante que “el saber algo de filosofía” es el “tener noticia” de la novedad contingente del “ahora”. La filosofía no es una “ciencia”, y no por defecto, falta o carencia, sino “por exceso”, un exceso cualitativo y no cuantitativo (párrafo quinto), lo cual habría de resonar poderosamente en la pretensión de una vocación que afectase a la existencia de aquellos que participasen en una “ciudadanía académica” (párrafo tercero), *miteinandersein* que permitiera ingresar en su suelo (*Boden*) a la misma existencia. Volveremos a estas cuestiones con detalle a lo largo de nuestro escrito.

² Lo cual tendría que ver con las interpretaciones de Heidegger sobre los “valores” de la “vida” (humana, se entiende) en Nietzsche, como *puntos de vista*.

³ Heidegger piensa los “valores”, expresión de la *voluntad de poder* —o de aquel poder incondicionado— desde la perspectiva doble de la *conservación* y el *incremento* (Heidegger, 2000d, p. 93) que exige toda *vida creativa*.

⁴ No podemos no estar de acuerdo en que Heidegger no pretendió fundar, construir o establecer ninguna “lógica”, “ética” o “política”, en los sentidos en que se entienden éstas como disciplinas programáticas de acuerdo a la totalidad de un sistema que sería su obra toda. Si provocativamente hablamos de “filosofía política” remitimos al cuestionamiento por el lugar que en su pensar tiene la interlocución con interpretandos que remiten a nociones como “Estado”, “tierra”, “pueblo”, etc. El ejercicio del pensar, cabe su pluralidad de caminos, si acaso se rige por el *μέθοδος* de lo *no-dicho* y lo *no-pensado dentro de lo dicho* y lo *pensado*, no agarra esas nociones como algo dado, meramente presente, sino que pone en juego la retracción de la presencia, la ab-stancia o distancia del aparecer respecto a ellas. Al respecto, en torno a lo no-pensado en Heidegger (lo no-dicho está supuesto allí en todo caso), remito al estudio de: (Marzoa, 1990); así como, del mismo autor, (Marzoa, 1991). Por ejemplo, estrictamente, cuando Heidegger piensa la noción de “Estado” con Hegel no hace “filosofía política”, sino que se atiene a lo no-pensado en lo pensado por la *Filosofía del derecho* de aquel. Saca de quicio al interpretando hasta el punto de tornar irreconocibles sus nociones, para, siempre desde los textos, permitirnos pensar lo no-pensado por él en lo ya pensado, sin carencia, como si estuviera allí mismo el devenir de la historia del ser concentrado. Otra cosa sería el sentido de una “ética originaria” introducido por Heidegger en *Carta sobre el humanismo*, según la interpretación y traducción del fragmento 119 de Heráclito (“ἦθος ἀνθρώπου δαίμων.”). Al respecto, pensamos con: (Duque, 2012), así como (Cerezo, 1991, p. 42). En torno a la interpretación del B 119 de Heráclito según su *λόγος*: (Heidegger, 2012, p. 374-384); así como para la interpretación de lo *δαμόνιον* griego: (Heidegger, 2005, p. 129-141).

⁵ Tampoco marcaremos en este escrito zonas delimitadas (desde donde/hasta donde) que digan donde sí y donde no Heidegger fue consecuente de sí mismo.

⁶ Carlos Másmela traduce esta otra traducción a la técnica-filológica como “transportar”, si bien hemos de insistir en que su carácter activo no mueve nada de una parte a otra, sino que dice el cuidado de la palabra (como ya no meramente presente) que permite, aún lejanamente, escuchar a la palabra de Parménides, Heráclito, Anaximandro... el horizonte histórico-comprensivo griego, irreductible al “moderno”.

⁷ Ello, desde luego, con el Heidegger más tardío, donde explícitamente se piensa una comunidad de estatuto ontológico por-venir o ad-venir, a través de la cuestión del “habitar”. Ya no nos moveríamos en los entornos de un fundar de ninguna suerte, consideraría Heidegger, excesivamente metafísico.

⁸ Interpretamos en este sentido la aproximación hermenéutica de F.-W. Von Hermann, por ejemplo: (Von Hermann, 1994).

⁹ En palabras de *Meditación*, la *Historia del ser* señala al *Ereignis de la verdad como Lichtung*. Respecto al “primer comienzo”, vale decir, la “ida” de la *Historia del ser*, ello supone el rehuso de un abandono que es un obsequio. En este sentido al *Ereignis* pertenece un *Enteignis* (Heidegger, 2006b, p. 274), como leemos por ejemplo en “Tiempo y Ser” (Heidegger, 2000^a, p. 40-42). Al acontecer a-propiador un des-apropiar o ex-propiar (a-propiación-des-apropiación).

¹⁰ Véase al respecto: (Marzoa, 1999b).

¹¹ Esta vía, en nuestras interpretaciones, no obstaría al cuestionamiento por el “cómo, si y en qué medida” del seguirse un “planteamiento político” a partir de la tarea del pensar en Heidegger, cuyo punto de inflexión o gozne, precisamente, sería el “fracaso del Rectorado” (Martínez, 2015, p. 453); si bien, consideramos, aunque ésta no es aquí nuestra labor, ello no habría de obstar al cuestionamiento por la filiación *nacionalsocialista* en Heidegger.

¹² Como se sabe, Heidegger se demora a inicios de los años cuarenta, en cuatro semestres en principio consecutivos, en Anaximandro de Mileto, Parménides de Elea y Heráclito de Éfeso. Ellos son los *pensadores del inicio*. Los cursos se encuentran en los siguientes tomos de la *Gesamtausgabe*: Curso (presumiblemente) del semestre de verano-otoño de 1942: *Der Spruch des Anaximander*, GA, Band 78, editado por Ingeborg Schüßler, 2010; curso del semestre de invierno de 1942-43: *Parmenides*, GA, Band 54, editado por Manfred S. Frings, 1982; cursos del semestre de verano de 1943 y del semestre de verano de 1944: “Der Anfang des abendländischen Denkens” y “Logik. Heraklits Lehre vom Logos”, GA, Band 55, editado por Manfred S. Frings, 1979. Todos los volúmenes son publicados por Vittorio Klostermann en Friburgo de Brisgovia.

¹³ Con “El origen de la obra de arte”. Hemos de insistir no obstante en que lo “político” no es categoría que Heidegger contemple en los entornos de la *πόλις*, nítidamente al menos desde “Die Zeit des Weltbildes”.

¹⁴ Por ello la noción de ley, vale decir, el derecho, exige la ciencia-técnica. Heidegger considera que en efecto ciencia y derecho muestran los mismos elementos formales (Heidegger, 2011, p. 65), la referencia

es a (Hegel, 1974, p. 659), mientras que el lugar de la religión respecto al Estado en: (Hegel, 1974, p. 708).

¹⁵ Hegel afirmaría la unidad de lo subjetivo y lo objetivo sin cuestionarse por lo propio de uno y otro al afirmar: “Der Wille ist die Freiheit selbst”, (Heidegger, 2011, p. 130). Heidegger asume que la voluntad en Hegel, siempre un “yo quiero algo” como pura inmediatez subjetiva, vuelve a sí misma en un momento, negación del “previo”, en que ya no se quiere “algo” (una u otra cosa, abstractamente), sino que la voluntad quiere al querer (toma conciencia de lo concreto de la voluntad, el querer). Este regreso es la realización de la libertad (*Verwirklichung der Freiheit*) o *libertad concreta* que, como realización del espíritu, exige el desarrollo del Estado en el sistema. La libertad no se torna una “cualidad” (“Eigenschaft”) entre otras de la voluntad, sino la *substancia* de la voluntad, algo *substancial* para ella (Heidegger, 2011, pp. 129, 131).

¹⁶ Nos referimos a los párrafos 257 y ss. de la *Filosofía del derecho* de Hegel (Heidegger, 2011b, p. 148), párrafos correspondientes a (Hegel, 1974, pp. 692 y ss.). Desde luego Heidegger incide en el peculiar lugar del *Estado* en el sistema hegeliano. El lugar sistemático de una posición da la *absolute Wirklichkeit* a su posición. Incluido en la sistemática general hegeliana en la *Filosofía del derecho*, dialéctico-especulativamente se llegaría así al *Estado*: la tesis (momento de la afirmación inmediata) la ocuparía la “familia”, Grecia y su *ἔθος*, poco más que individuos que, sin ley, todavía no son suficientemente libres para asociarse en una “sociedad civil”, que ocuparía el lugar de la negación de la tesis, estando en el de la negación de la negación, el mismo *Estado*. Cada uno de estos niveles “previos” al *Estado* son su “base” no propiamente “real”, pero viniendo “antes” no son lo condicionante del *Estado* sino su condicionado. Heidegger se esfuerza por abrir la posibilidad de cuestionar en qué medida cabe concebir este orden y secuenciación, y qué supone que sea *absoluto*. En este sentido la noción de *Aufhebung* explicaría la apoyatura *fiscalista* de unos niveles en otros. El *Estado* sería la *Wirklichkeit der sittlichen Idee*. Pero esta *Wirklichkeit* no sería lo meramente *Vorhandene*, sino *der sich in seinem Wesen erwirkende Geist*. Donde esta *Erwicklung* (obtención, consecución) del espíritu apuntaría a que *Wirklichkeit ist Einheit des Allgemeinen und Einzelnen*. La pregunta todavía sería, ¿en qué medida es esa Unidad algo “común”?

¹⁷ Otro interlocutor en este punto esencial es Carl Schmitt, particularmente en torno a la cuestión del *nacionalsocialismo* y el *Estado* (Heidegger, 2011b, pp. 170-171).

¹⁸ Ello comprometería al cuestionamiento por el sentido de esta “unidad” “común” (*Gemeinsamkeit*) como “identidad”. Un estudio pertinente, que atañe al cuestionamiento por la relación mismidad-diferencia en Heidegger respecto a la comprensión hegeliana de la identidad (y la diferencia), sería: (Gabilondo, 2001).

¹⁹ Byung-Chul Han despliega la cuestión con cuidado en el capítulo “Metafísica del poder” de su libro *Hegel y el poder*, Herder, Barcelona, 2019. Si en la “ida” de la *Historia del ser* que traza Heidegger el ser se desarrolla como ser-efectivo, y así aparece a la luz del efectuar o realizar —arrastrando ello una causalidad eficiente-formal en su *hacer*—, este efectuar, en cuanto *poder*, es descrito por Heidegger en función de su auto-referencialidad constitutiva. En la *Lógica* de Hegel, en la sección “La Realidad”, se habla precisamente de la autoreferencialidad (un “en-dirección-a-sí”, *auf-sich-zu*) del *poder*: allí rige una “relación absoluta”, una relación en la que lo uno se relaciona con lo otro como consigo mismo, y así permanece, en lo otro, junto a sí mismo. Saltan ya las diferencias respecto a, simplemente, la interpretación de *El Sofista* de Platón del jovencísimo Heidegger en torno a los “géneros mayores”. En Hegel estrictamente no existiría lo *enteramente otro* que hiciera salirse de sus casillas a lo uno. Lo “absoluto” es absoluto porque, en lo otro, permanece enteramente junto a sí. Efectivamente se exterioriza, pero lo exteriorizado es transparente, un mostrarse a sí mismo. Dice Han: “Lo absoluto se expone, va hacia afuera manifestándose, sin perderse, no obstante, en el afuera. Más bien se encuentra, por todas partes, a sí mismo (...); de ahí que solo llegue a la exteriorización lo que *ya* está en lo interior. Lo exterior sigue siendo devuelto hacia lo interior. Lo exterior está en lo interior. Y lo interior está en lo exterior. (...) El afuera, que permite entrever por completo lo interior, se ocupa de “que este ser-hacia-fuera sea también la interioridad misma”. Nada exterior empaña lo interior ni lo aleja de sí” (Han, 2019, pp. 84 y ss.). Por otro lado, la *libertad* a la que hemos visto se reducía la *voluntad* no es la libertad de uno defectivamente delimitada por la de los otros. Si bien sí supone una “sumisión” propia del reconocimiento de lo otro: por ejemplo, en el reconocimiento de la ley, donde puede generarse el espacio para ser libre, únicamente se da la vinculación conmigo mismo. (Han, 2019, pp. 94 y ss.).

²⁰ El derrumbamiento de la *πόλις* griega iría de la mano de la ruina (*Einsturz*) de *ἀλήθεια* (Heidegger, 1972: 225-226). Si bien la *πόλις* no es idealizada alguna. Ella está atravesada, en el devenir de su proyecto poético-fundacional, por la herida, el desgarro y la sustracción de la Presencia que ella misma concentra, lo cual no supone carencia alguna.

²¹ En esta perspectiva podríamos pensar tres zonas diferenciadas en el Proemio: “sobre el camino y las guías” (v. 1-10), “de las puertas del día y de la noche” (v. 11-21), “del encuentro de la diosa y el mortal” (v. 22-32).

²² Se dice en este verso que “... χρεὼ δέ σε πάντα πηθέσθαι”, que, “...es necesario que te percares de todo”. Citamos traducción del Poema de (Marzoa, 2000, p. 33).

²³ El camino de *δόξα* ya mentado.

²⁴ Citamos traducción de Felipe Martínez Marzoa en *Historia de la filosofía I*, Istmo, 2001.

²⁵ Como “botmäBig”. Dice Heidegger sobre este ámbito comandado por el mandato, *Befehlen*, que: “Dieses »Befehlen« hat sich noch in unserem »empfehlen« erhalten. Luther sagt immer überall noch statt »empfehlen« »befehlen« — commendare. Auf dem Wege über das Französische wird das »Befehlen« zum »commandieren«, genauer zum römischen imperare — im-parare = einrichten, die Vorkehrung treffen, d. h. praecipere, im voraus besetzen und dadurch das Besetzte als Gebiet haben, darüber gebieten. Imperium ist das auf dem Gebot gründende Gebiet, in dem die anderen botmäßig sind. Imperium ist der Befehl im Sinne des Gebots. Der Befehl, so verstanden, ist der Wesensgrund der Herrschaft, nicht etwa erst ihre Folge und gar nicht nur eine Form ihrer Ausübung. So ist auch der alttestamentliche Gott ein »befehlender« Gott: »du sollst nicht«, »du sollst« ist sein Wort.”, (Heidegger, 1982, p. 59).

²⁶ La alteridad literalmente es derrocada en el litigio propio del ámbito del imperio, *fallere*, caer. *Falsum* es participo de *fallere*.

²⁷ Ya que este no es el lugar para exponer la cuestión, nos permitimos remitir a: Díaz Arroyo, J. L. “Alma y παιδεία en La doctrina platónica de la verdad: Configuraciones ontológica(s) cuerpo/alma”, *Daímon*. Revista de filosofía, 2016, Suplemento 5 [link: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/272531>] (comprobado Octubre, 2020).

²⁸ En este sentido *no* impera en la *πόλις* griega la “mercancía” —concepto “moderno”— como modo de ser de la cosa que, en cuanto supone el intercambio y cambiabilidad de todas las cosas entre sí (Marzoa, 2008b, pp. 14, 18, 105-111), impone el aplanamiento de lo cualitativo de sus lugares de pertenencia, reduciendo en definitiva todo a una única cosa.

²⁹ Que favorecen, en general, la extensión de la destrucción (*Verwüstung*) del espíritu de la época, interpretamos, en el sentido ya introducido por *Carta sobre el humanismo* en torno precisamente a “americanismo” y “comunismo” (Heidegger, 2001c, p. 280). No podremos desplegar en este lugar textual los matices de la destrucción propia de cada una de estas *corrientes espirituales*.

³⁰ Donde impera aquella noción de “humanidad”, de “hombre moderno” —ser humano en cuanto animal historiográfico bajo la dominación del sujeto— que, humanizando al ser humano (R-X, 46), antepone la seguridad, garantía y servicio de lo otro, así, entonces, como “objetivo” y “real”. Es “... una época para la cual, la verdad, sobre la base de la preeminencia de lo real y efectivo, no puede ser ya una exigencia, para la cual la ausencia de verdad no ha de ser ya una pérdida sino a lo sumo una ganancia (...) en la dominación del ser como maquinación ya no cuenta y que menos aún se muestra apta para preparar la transición.” (R-XI, 29). donde rige e impera una noción de “humanidad”, de “hombre moderno” [ser humano en cuanto animal historiográfico bajo la dominación de la subjetividad del sujeto] que, humanizando al ser humano (R-X, 46), antepone la seguridad, garantía y servicio de lo otro, así, entonces, como “objetivo” y “real”. El problema de fondo se atiene a la discusión con Kant en torno a la categoría modal de *Wirklichkeit*.

³¹ Defendemos que en este sentido Heidegger mantiene que el pensador, al pensar, permanece en el des-arraigo en la medida en que tiene suelo (*Boden*: nada tiene que ver aquí con una territorialización delimitada o espacio geométrico mensurable) (R-). Si el arraigo en el des-arraigo del pensador tiene suelo, supone una suerte de permanencia que se cuestiona. Las *corrientes espirituales* que recogen lo *incondicionado de las maquinaciones*, especialmente el “judaísmo” (nunca por tanto de corte biológico o étnico en Heidegger), es “sin suelo” y, en ese sentido, no permanece en el des-arraigo. Su acción no es esa sino todo lo contrario: extender lo desarraigado, vale decir, des-arraigar el des-arraigo.

³² El Heidegger tardío matiza con cuidado qué sentido tiene que el pueblo, la verdad de su *Dasein*, “sea fundado originariamente por el poeta”, afirmaciones del curso del semestre de inviernos de 1934-35, en torno a *Los himnos “Germania” y “El Rin” de Hölderlin*. Interpretamos que esta cuidada auto-reinterpretación se da especialmente entre los textos *Contrauir Habitar Pensar* y “...poéticamente habita el hombre...”.

³³ En el seminario de invierno de 1933-34, Heidegger deslinda su intento de pensar “lo político” del *pueblo* de la noción “moderna” de “la política” de Carl Schmidt —en la lucha amigo-enemigo descansa el pueblo y el Estado, toda “la política”—, así como de Bismarck con quien se ingresa en la problematización de “lo posible” y “la política” (Heidegger, 2019, p. 73).

³⁴ Especialmente en: GA, Band 33, editado por Heinrich Huni, 1981. Así como GA, Band 31, editado por Harmut Tietjen, 1982.

³⁵ En GA, Band 33, Heidegger mantiene en su modo de leer el libro *Theta* de la *Metafísica*, que la investigación de los tres primeros libros remite a la perspectiva de *δύναμις* y *ἐνέργεια* “ἐπὶ πλέον” (preposición + acusativo), la perspectiva de un hacia “algo más” de los dos (es decir, uno y otro como *δύναμις*) que no se puede *transferir* de por sí a eso otro a lo que apunta el “algo más”.

³⁶ Véase de nuevo al respecto: (Oñate, 2001).

³⁷ Se defiende la *voluntad* (*Wille*) que “se traduce en acción y compromiso” (Heidegger, 2019, pp. 91-92), en términos que con la (auto-)crítica a Nietzsche de finales de los treinta poco a poco se irá dejando de lado, afirmando más bien un ánimo-deseo, en el sentido del *Mut* y el *Gemüt* kantiano.

³⁸ El arraigo en la tierra es mentado por la *tierra natal* que así dice el modo de ser del *pueblo* (Heidegger, 2019, p. 86).

³⁹ Siendo serios con el protocolo al seminario que estamos siguiendo, si el *Estado* no es la *πόλις* y sólo puede tener que ver con la *πόλις* en cuanto la *πόλις* (y en general la Presencia griega) ha dejado de ser, del mismo modo ninguna *Naturaleza* podría tener que ver con la *φύσις* griega o los sentidos del brotar, surgir, salir a la luz, de verbo *φύω-φύειν*. En torno a *φύσις* en un sentido ya terminal, en Aristóteles, (Heidegger, 2014), una profundización en los sentidos arcaicos, con Heráclito, en: (Heidegger, 2012, pp. 107 y ss.).

Pensamiento al margen. Revista Digital de Ideas Políticas. Número especial.
Heidegger revolucionario: Crítica al Capitalismo, Arte y Políticas del ser (2021), pp. 123-136.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

Heidegger: tecnociencia moderna y crisis ecológica

Alejandro Escudero Pérez*

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Recibido: 20/10/2020

Aceptado: 30/12/2020

Resumen: La filosofía de la técnica propuesta por Heidegger tiene uno de sus hilos conductores en la crisis ecológica. A partir de aquí se pueden señalar sus vínculos con la tradición del marxismo y la economía ambiental, la propuesta del decrecimiento y una renovada filosofía de la naturaleza.

Palabras clave: técnica, capitalismo industrial, ecología.

Heidegger: Modern Technoscience and Ecological Crisis

Abstract: The philosophy of technique proposed by Heidegger has one of its main motives in the ecological crisis. From here, its links with the tradition of Marxism and environmental economics, the degrowth proposal and a renewed philosophy of nature can be pointed out.

Keywords: technique, industrial capitalism, ecology.

Keywords: technique, industrial capitalism, ecology.

* aescudero@fsf.uned.es

A pesar de las cruciales aportaciones de Martin Heidegger a la filosofía del siglo XX y XXI hay sobre su figura y su obra un insidioso halo de suspicacia, un sentimiento de hostilidad y animadversión. ¿Por qué? Porque -junto con otros autores como Nietzsche, Wittgenstein, Arendt o Derrida- es un *pionero* que pacientemente socaba las “evidencias” sobre las que está cómodamente instalado el moderno sentido común. Hay un temor atávico a deshacerse de las que se tienen por sólidas certezas (aunque ya no pasen el tamiz de un escrutinio racional). Por ello es lógico que a Heidegger -y a tantos otros- se los mire con desconfianza. En su caso, además, padece recurrentes y monótonas campañas de desinformación -con mentiras hábilmente manipuladas y masivamente servidas por unos medios de comunicación entregados al negocio del sensacionalismo-. Últimamente, a raíz de la publicación de los llamados “*Cuadernos negros*”, circula una absurda y falsa acusación de “antisemitismo” promovida por panfletos oportunistas firmados por personajes que, desde un ciego “prosemitismo”, alientan los constantes atropellos del Estado de Israel contra el pueblo palestino y aplauden la política de Donald Trump, cuya campaña electoral fue generosamente financiada por un lobby sionista de extrema derecha (es importante, sobre estos temas, el libro compilado por Michael Marder, *Deconstructing Zionism*). Lo que dice Heidegger sobre el “judaísmo” en estos célebres “cuadernos” puede ser rebatido, desde luego, pero lo que afirma sobre esta forma cultural e histórica de vida se refiere, exclusivamente, a su complejo lugar y papel en la geopolítica del mundo occidental en las primeras décadas del siglo XX. Dicho esto, no sorprende, sin embargo, y por el motivo que acabamos de apuntar, que siga siendo un constante blanco de insidias y calumnias. La ignorancia es, ya se sabe, tan imprudente como atrevida.

El punto de partida de lo que vamos a exponer es una filosofía de la técnica. Es decir, el planteamiento y la respuesta elaborados por Heidegger a la pregunta *ontológica* “¿Qué *es* la técnica?” Después, una vez asentados ahí, cabe trazar un nexo entre la crítica de la tecnociencia moderna y otras temáticas enlazadas con un asunto crucial de nuestro momento histórico: la crisis ecológica.

1. Una ontología de la técnica

Uno de los puntos fuertes de su legado está en cómo Heidegger ha meditado sobre la técnica. Por nuestra parte, vamos a exponer, con brevedad, cuáles son algunas de las principales aportaciones de Heidegger a una *filosofía de la técnica* entendida como una de las vertientes de una *ontología de la actualidad*, es decir, como una *teoría crítica* del *statu quo*.

El punto de partida de Heidegger es la discusión de una arraigada y difundida concepción de la técnica -procedente de la metafísica del sujeto, esto es, del idealismo moderno- que suele considerarse obvia y evidente. Se trata de una concepción instrumentalista, antropocéntrica y neutralista. Respecto a ella Heidegger explica que, aunque sea acertada superficialmente -pues roza aspectos significativos de la técnica (en tanto lo técnico consiste en instrumentos, la técnica implica la participación de seres humanos y los utensilios son, hasta cierto punto, polivalentes en su uso)- no puede aceptarse como una teoría lo suficientemente sólida y profunda. Entre otras razones porque parte de dos supuestos erróneos: a) describe la técnica desde el modelo sujeto/objeto, un modelo causal y diacrónico; b) cree que el hombre es el fundamento de la técnica, su arché y su télos, su sujeto, en definitiva. Esta convencional concepción de

la técnica afincada en el sentido común del ciudadano medio, y, por ello, en la comprensión cotidiana del mundo, no carece, por otro lado, de consecuencias (puede ser superficial, incluso errónea, pero esto no implica que sea inocua); por ejemplo las siguientes: induce la creencia de que gracias a la técnica y sus prodigios el mundo moderno es la cima del Progreso de la Historia Universal de la Humanidad y fomenta la ilusión de que por medio de la técnica el Hombre domina y controla la naturaleza, poniéndola a su servicio impunemente, sin, por así expresarlo, padecer ninguna clase de “efectos secundarios” o de “daños colaterales” (el hombre moderno sueña, una y otra vez, que está separado de la naturaleza y es una mente esencialmente distinta de su cuerpo –como ha quedado registrado en Descartes, Kant o Hegel).

Si la filosofía es “ontología” es porque remite, una y otra vez, el ente (lo que es, lo que aparece siendo esto o siendo aquello) al “ser” (a las condiciones a priori de ese comparecer inherentes a la comprensión en los distintos ámbitos de su despliegue). Por eso, subraya Heidegger, es importante *distinguir* lo *técnico* -los entes útiles- de la *técnica* (en tanto ésta se asienta y arraiga en el “ser” en su diferencia con lo óntico, además de en estos tres ejes: el límite, lo posible y el acontecimiento). Este es uno de los puntos más difíciles de su propuesta, pero, también, uno de los más relevantes. Ante la pregunta filosófica “¿Qué es la técnica?” responde Heidegger: la técnica no se limita a los utensilios -los denominados “medios técnicos”- sino que, más radical y originariamente considerada, es un *ámbito* del comprender específico e irreductible dentro del cual los entes resultan desocultados a partir de unas fácticas posibilidades de desvelamiento o manifestación (en ese ámbito, también, se definen las necesidades de los seres humanos, los artefactos que pueden contribuir a su satisfacción, etc.). Respecto a ese ámbito de la comprensión puede, inicialmente, destacarse lo siguiente: a) está circunscrito por la convergencia, en simultaneidad, de una serie de factores y componentes (por ejemplo, plexos de útiles, contextos de su uso, unos específicos usuarios y demandantes, etc.); b) está modalizado históricamente, articulado por *paradigmas técnicos* que pivotan, en última instancia, sobre un acontecer del ser que los abre y envía recurrentemente (a cada época histórica del mundo le corresponde un paradigma técnico, como bien expone Félix Duque en su libro *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, editorial Abada, 2019).

Partiendo de estas coordenadas Heidegger propuso, en la segunda mitad del siglo XX, un perspicaz *diagnóstico* del *statu quo*, del estado del mundo en el que vivimos y habitamos. La modernidad, en su apogeo, nos dice el autor alemán, está marcada por el imperio -primero occidental, luego planetario- de la *Tecnociencia*, la específica modalidad actual del saber técnico, vigente en esta época del mundo. En ella, entre otras cosas, la ciencia está, *a priori*, absorbida y acaparada por la técnica, como es evidente en las revoluciones industriales que signan y canalizan la era moderna del mundo.

Insiste Heidegger en que, por expresarlo en estos términos, una teoría filosófica debe evitar tanto la *tecnofobia* -demonizando la técnica- como la *tecnofilia* -la ciega confianza en los “avances” de la técnica, sean cuales sean. Pese a esto, conviene, aunque sin exagerar, resaltar el lado sombrío y oscuro de la tecnociencia -sus “daños colaterales” o sus “efectos secundarios”- pues él nos alerta de que no todo va tan bien como la propaganda oficial quiere que creamos. Por eso, cuando tematiza el universo de la tecnociencia desde conceptos como “*Gestell*” o “*Bestand*” subraya lo que denomina el “peligro” que ésta incluye y despliega en su expansión planetaria de la mano del capitalismo globalizado. El peligro inherente a la moderna tecnociencia es doble: por un lado, por su propio carácter, la modalidad moderna de la técnica tiende a esquilmar la naturaleza sin detenerse ante nada; por otro lado, esta versión histórica de la técnica tiende a considerarse a sí misma como la única necesaria, como la única racionalmente

posible en tanto se deduce de la ‘esencia del hombre’. ¿Dónde arraigan, por lo tanto, las dos caras de este específico “peligro” propio de la tecnociencia moderna? En la creencia, enraizada en el idealismo filosófico, de que el Hombre es Sujeto racional de la técnica, su dueño y su señor. Regresamos, aquí, precisamente, al punto de partida: una concepción de la técnica instrumentalista, antropocéntrica y neutralista.

El apogeo de la modernidad en el universal despliegue de la tecnociencia del capitalismo globalizado, sin embargo, destaca Heidegger, encierra en su núcleo una *profunda crisis* más o menos notoria o evidente. Y toda crisis es, a la vez, tanto la propagación de un peligro -un riesgo, una amenaza- como una profunda oportunidad de alcanzar algo distinto y mejor. Dicho filosóficamente, la tecnociencia, desatada, hipertrofiada, es el apogeo de la metafísica del sujeto -con su afán de dominio y su ansia de control- pero, también, aquí, en su auge, reside la seña de su desmesura y, con ella, el anuncio de su ocaso (el cual, a la vez, es la seña de una aurora, de un amanecer futuro en el que el peligro ha sido afrontado y atravesado).

¿Qué tareas específicas despuntan aquí tanto para el pensar filosófico como para las formas de vida inmersas en el vértigo de una tecnociencia nihilista? Una primera tarea consiste en acometer el complejo proceso de *deconstrucción* del *Gestell* y sus discursos legitimadores, una deconstrucción ocupada en diluir los obstáculos que bloquean la llegada de lo posible del futuro, en quitar los puntales que engañosamente sostienen un edificio en ruinas que aparenta esplendor y brillo (por ejemplo, en las catedrales de la sociedad de consumo: los rutilantes Centros Comerciales de acero y cristal). La deconstrucción de la tecnociencia, pues, señala las grietas, indica las brechas del *statu quo*, esas rendijas por las que, convenientemente despejadas, puede, acaso, tal vez, entrar un *acontecimiento* que sea portador de inéditas posibilidades por jugar y desplegar en un mundo histórico aún inédito. El reto, pues, ante el que nos sitúa tanto Heidegger como otros autores significativos de nuestro tiempo, es *preparar* la llegada de *otro modo de ser* de la técnica -otro *paradigma histórico* de este ámbito de la comprensión del ente y el desocultamiento del fenómeno- en el que la depredación ilimitada del “sujeto racional” y su “razón instrumental” ceda el paso a una técnica y un habitar sostenidos en el *cuidado y la medida* (y, por lo tanto, irradie unas formas de vida que no sean ciegas y ajenas a su arraigo en la biosfera de la tierra).

2. Conexiones heideggerianas

Vamos a mostrar una serie de puntos de encuentro de la propuesta de Heidegger: a) con el marxismo ecosocialista (y, a la vez, con una economía ecológica distinta de la ensimismada economía moderna, que se nutre de la autorreferencialidad del sujeto del idealismo); b) con el decrecentismo; c) con la Deep Ecology y la hipótesis Gaia. Formularemos, aquí, un breve apunte sobre cada uno de estos tres temas como anticipo de futuras líneas de indagación.

Pero antes de entrar en esta serie de conexiones haremos una recapitulación sobre la filosofía de la técnica de Heidegger subrayando algunos puntos concretos: el *ámbito de la comprensión* técnica del mundo -del ente en su conjunto, incluyendo, pues, a la ‘naturaleza’- es, nos dice el filósofo alemán, una constelación sincrónica de elementos distintos y enlazados (y en pugna unos con otros, pues su convergencia no está exenta de tensiones y desajustes). Los seres humanos son -sea como usuarios o como confeccionadores de utensilios- *uno* de esos elementos. La condición técnica originaria de los seres humanos en su existir fáctico -arrojado y finito- implica que estos pertenecen a y participan en ese ámbito de la comprensión, el terreno de juego de la técnica (se dibuja, aquí, entonces, la tecnosfera de un mundo, implantada, siempre, en la

biosfera de la tierra). El ámbito de la comprensión técnica se despliega, una y otra vez, bajo un *paradigma histórico* (así, la tecnociencia moderna es un paradigma de la técnica, en el que cuajan una serie de aparatos o instrumentos desde una serie de fuentes de energía, se reclama de los seres humanos un tipo específico de habilidades y destrezas, se plantean y satisfacen un peculiar estilo de necesidades o demandas, etc.). Y aquí la tesis radical de Heidegger es la siguiente: cabe dar con un *modo de ser* de la técnica *distinto* al de tecnociencia moderna (inseparable del capitalismo y de la metafísica del sujeto –según la cual el Hombre es el Fundamento, el *arché* y el *télos* de la totalidad del ente).

Esto implica, entre otras cosas, que las concepciones idealistas de la técnica – antropocéntricas, instrumentalistas, neutralistas- desarrolladas bajo el modelo sujeto/objeto -en las que el sujeto es lo independiente y el objeto es lo dependiente, etc.- son insuficientes en general (su deficiencia procede de un enfoque errado de los problemas ontológicos a los que responde el pensar filosófico). Esas concepciones rozan, a lo sumo, una parte superficial del complejo fenómeno de la técnica y lo técnico. Es importante, por cierto, como ya apuntamos, distinguir entre la técnica y lo técnico: la técnica es el *ámbito fenoménico entero*, lo técnico son los útiles o aparatos –y cada paradigma de la técnica destila unos utensilios específicos. La *diferencia* entre la técnica y lo técnico es, en este contexto, un punto clave sobre el que nunca se insistirá lo suficiente. En la concepción idealista de la técnica, es decir, en la concepción peculiar de la metafísica moderna, se acude exclusivamente al modelo sujeto → objeto; por eso, se parte, equivocadamente, de la primacía de la concepción (ideación) y la fabricación sobre el uso del útil en un contexto determinado. Pero una rigurosa fenomenología de lo técnico –el punto de partida de la investigación ontológica- se sostiene sobre la primacía del uso del utensilio (el uso de algo es la guía previa de toda ideación y fabricación de un utensilio aún oculto y ausente). Por eso, en *Ser y tiempo*, la ontología categorial de la técnica arrancaba ya de aquí: de la existencia humana como usuaria de plexos de utensilios en contextos pragmáticos espacialmente ordenados desde quehaceres específicos.

Con la tesis según la cual históricamente –es decir, pivotando sobre un recurrente acontecer del ser- hay *múltiples modos de ser* de la técnica se afirma, pues, que hay una variedad *potencialmente inagotable* de paradigmas técnicos (unos ya acontecidos, otros por acontecer). Cada paradigma de la técnica -en tanto configuración o articulación de un ámbito de la comprensión óptica y el desocultamiento de los fenómenos- incluye a unos seres humanos con unas específicas capacidades y habilidades (con una ‘identidad’ específica, con unos hábitos y comportamientos peculiares). Hay pues, a este respecto, una línea de indagación interesante: los modos de ser de los seres humanos en tanto acoplados –como elementos o factores interdependientes- en un paradigma técnico acontecido históricamente.

Es habitual escuchar o leer este relato: “el hombre moderno, en su alba feliz, es decir, en las primeras oleadas de la revolución industrial, tuvo el control de la tecnociencia y, así, disfrutaba del dominio sobre la naturaleza, subordinándola a los fines de su libre voluntad; pero esos prodigiosos artefactos, creados por él ex nihilo, se han independizado de su poder, se han vuelto, fatalmente, en su contra, hasta el punto de que está, ahora, atrapado y subyugado por ellos; pero la solución es sencilla: recuperando el proyecto de la modernidad, el hombre debe volver a convertirse en lo que siempre fue, el sujeto de la técnica, su fundamento, su *arché* y su *télos*, evitando, ahora sí, que sus criaturas se desmanden y dejen de obedecer su voluntad libre y soberana”. Siguiendo con este cuento –agradable a los oídos modernos, a pesar de que tenga su momento dramático- Günter Anders, entre otros autores, formula una y otra vez esta

alternativa: o somos dueños de la técnica o seremos sus esclavos (o, dicho así también, o somos el sujeto de la técnica –lo dominante- o somos el objeto de la técnica –lo dominado). Ahora bien, ser dueños de la técnica –convertirla en un medio para los fines de una voluntad libre- es el proyecto central del Sujeto moderno y sus consecuencias están a la vista (la universal degradación de la naturaleza, entre otras cosas). ¿Hay que tirar por la borda todos los logros modernos? No. Pueden conservarse algunos, pero en otro contexto y convenientemente resignificados. En realidad, los prístinos ideales modernos eran, todos, bastante tramposos -en tanto dependían de un mito: el Sujeto como Fundamento, o sea un renovado mito prometico o titánico- y una buena parte de los autores más interesantes del siglo XX los han desmontado con paciencia y perspicacia. Es este un tema difícil, y cabe decir sobre él, sin entrar en detalles, lo siguiente: desde los parámetros modernos –el Idealismo de la metafísica del sujeto- es imposible formular un diagnóstico radical de nuestro momento histórico y, por eso, encontrar una salida a sus dilemas y atolladeros. Esto, sin duda, nos llena de perplejidad, pero, por ejemplo, seguir insistiendo en el modelo sujeto/objeto -el hombre es el sujeto y la naturaleza es el objeto, el sujeto se emancipa cuando se libera de su cuerpo, etc.- ¿nos conduce a algún sitio? A ninguno, salvo al desconcierto y la desorientación. Esto es: por esta ruta, meramente, se insiste en un error (por ejemplo, en la pertinaz creencia según la cual somos esencialmente el sujeto de la técnica –aunque accidentalmente algunos de sus cachivaches nos atrapan e hipnoticen de modo puntual y reversible). La pretensión de “volver a controlar la técnica porque se nos ha descontrolado accidental y ocasionalmente” es, por un lado, ingenua, por otro lado, induce una idea equivocada de en qué consiste la técnica y lo técnico (y de cual es, en ella, el lugar y el papel de la existencia humana y de la tierra y el mundo en los que habita). El hombre es una parte que cree –endiosándose- poder controlar el todo; esta es la ilusión tenaz del humanismo antropocéntrico. Pero la existencia humana, en razón de su intrínseca finitud, tiene que empezar por reconocer y asumir que es parte de un conjunto que, precisamente como conjunto, se le escapa y le excede en distintas direcciones. ¿Significa esto que no pinta nada y que los seres humanos son unos peleles inermes? No. Significa, nada más y nada menos, que sus acciones son limitadas y están circunscritas y enmarcadas (en estructuras y sistemas, procesos y flujos y, en último término, pendientes de acontecimientos indomeñables). Es lo que, con gran brillantez, expone el ecólogo Luis Zambrano en el libro *El planeta (in)sostenible*.

Vayamos, ahora, con el primer nexo que vamos a señalar: el que vincula a Heidegger con Marx. El punto de enlace entre la crítica del capitalismo industrial (Marx) y la crítica de la tecnociencia moderna (Heidegger) es, precisamente, la *crisis ecológica*. Pero antes de llegar a este punto hagamos un breve recorrido sobre la crucial cuestión del encuentro entre el marxismo y la ontología heideggeriana.

En el texto publicado en 1947 “Carta sobre el humanismo” Heidegger se refería a la necesidad de entablar un diálogo fecundo con Marx a propósito de dos temáticas: la “alienación”, leída por Heidegger como “desarraigo” o “desterramiento”, y la cuestión de la historia y la historicidad del comprender. ¿En qué contexto se planteaba ese diálogo? En el de la cuestión de la técnica, precisamente. No sorprende, entonces, que en 1964 Herbert Marcuse, en el capítulo sexto de *El hombre unidimensional* (titulado “La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación”), conjuga a Marx con Heidegger (del que cita *Claros del bosque* y *Ensayos y conferencias*).

Si nos acercamos a algunos pasajes del escrito de Heidegger de 1953 “La pregunta por la técnica” constataremos, además, que se alude al ser del ente en el mundo moderno de la tecnociencia con el término “*Bestand*”, es decir: el ente *en stock*, almacenado para su venta y consumo. En conexión con esto nos encontramos con una

tesis de Marx: el ente en la modernidad capitalista es, *prima facie*, una mercancía (definida esencialmente por su ‘valor de cambio’). Ha sido, por citar un solo ejemplo, Felipe Martínez Marzoa el que, en su libro *La filosofía de ‘El Capital’* (1983), ha elaborado este aspecto específico y clave del diálogo anunciado en la *Carta sobre el humanismo* (una cuestión sobre la que han escrito, recientemente, Simón Royo Hernández y Paloma Martínez Matías, en los ensayos que citamos en la bibliografía).

Un hito en la indicación de vasos comunicantes entre Marx y Heidegger lo encontramos en dos libros publicados por el filósofo griego Kostas Axelos (1929-2010): *Marx pensador de la técnica* (1961), *Introducción a un pensar futuro* (1966). El joven Marx, expone este brillante autor, desarrolló sus consideraciones sobre el “trabajo” en el marco del idealismo de Hegel. Por eso, su tesis de que el hombre se autoproduce como sujeto de la técnica cuando produce objetos técnicos -modelando desde la interioridad de sus conceptos una materia bruta externa- aunque se pretenda “materialista” depende, enteramente, de una metafísica idealista (en este caso de la separación entre un sujeto interior y un objeto externo bajo la mediación del trabajo, del proceso técnico de producción). Sin embargo, Marx, lentamente, fue desprendiéndose, no sin dificultad, de este planteamiento (como ha señalado, entre otros, Louis Althusser). Así, cuando empezó a analizar el ámbito de lo económico bajo el concepto de “modo de producción” sustituyó el anterior modelo idealista por una estructura que reúne dos vectores: las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Con lo cual tenemos aquí una constelación sincrónica de elementos que impide que uno de ellos –el ser humano- pretenda aislarse y separarse para erigirse en el dueño de la técnica, un asunto, como se ha señalado, central en la indagación sobre la técnica propuesto por Heidegger. Partiendo de aquí Kostas Axelos ha mostrado que una crítica de la modernidad orientada por la inquietud respecto al rumbo futuro del mundo tiene que tratar de aprender tanto de Marx como de Heidegger (una herencia, por otro lado, no exenta, en ambos casos, de sombras y espinas, desde luego). Algunos autores que han escrito libros interesantes en esta dirección son, por ejemplo: Lawrence Paul Hemming, Thomas Brokelman, Michel Eldred, Jean Vioulac y Joël Balazut.

Mencionaremos un último tema respecto a los nexos posibles entre Heidegger y Marx. En la presentación de su Idealismo Fichte dice: “no mires fuera de ti, dirige tu mirada dentro de ti mismo”. Con esta reiteración del gesto del dualismo cartesiano –por el que se convierte la separación entre *res cogitans* y *res extensa* en la contraposición sujeto/objeto- se enuncia el *principio de interioridad* propio de la metafísica del sujeto (en el que se decreta, además, la primacía del tiempo sobre el espacio). Por otro lado, como apuntaremos ahora, el capitalismo industrial –la cristalización moderna del ámbito de lo económico- se ha regido estrictamente por este mismo principio: es un sistema ciego para lo exterior porque sólo mira hacia dentro de sí mismo (bajo la pauta exclusiva del valor de cambio y la plusvalía, o sea, de lo mercantilizable). Es decir: el capitalismo, como modo histórico de producción, ignora constantemente su implantación en la biosfera de la tierra. Rompiendo con el ilusorio e irracional principio de interioridad –común al sujeto moderno y a su estructura económica- la *economía ecológica* muestra, en concreto, la falsedad del supuesto sobre el que se erige el capitalismo industrial. Abordando esta cuestión John Bellamy Foster se refiere a la brecha o la ruptura metabólica inherente al modo moderno de producción. Por su parte, Heidegger ha deconstuido minuciosamente, ya desde la segunda década del siglo XX, las ilusiones del sujeto ensimismado del idealismo de Kant, Fichte o Hegel (un sujeto delimitado por su reflexividad, su autoconciencia, su pura autorreferencia, su cerrazón para todo lo externo). La denuncia, pues, de la ruptura metabólica de la economía moderna es convergente con la refutación del postulado metafísico que la acompaña: el

sujeto como fundamento independiente, autosuficiente, centrado en su pura interioridad y ajeno a cualquier alteridad (algo vinculado con el dualismo antropológico que separa la mente o conciencia del cuerpo y sus comportamientos). En libros como *La barbarie interior*, de Jean François Mattéi, *El crepúsculo de Prometeo*, de François Flahault, o *La genealogía de la subjetividad*, de Enzo del Búfalo, se elabora esta cuestión desde la clave destapada por Heidegger: los límites del antropocentrismo propio de la moderna metafísica del sujeto (límites que irradian hacia la articulación de la esfera económica con la que está acoplada). Insistamos, brevemente, en el concepto de “ruptura metabólica” como uno de los ejes sobre el que discurre la crítica del capitalismo industrial desde la economía ecológica. El modo de producción moderno finge, una y otra vez, estar separado y aislado de la biosfera, es decir, actúa, en su despliegue sistémico, como si todo discurriera en su puro interior (un interior semejante a la conciencia del sujeto, la cual sólo tiene noticia de su exterior cuando choca contra él bruscamente, como sucede en la metafísica de Kant, Fichte o Hegel). Es decir, el capitalismo industrial simula ser anterior y superior a aquello en lo que está enraizado: el complejo ecosistema (tal como el sujeto del idealismo simula estar separado del mundo externo para dibujar dentro de sí mismo una pura interioridad ensimismada en un tiempo sin espacio). Conjugando pues a Marx –a partir de las indagaciones de John Bellamy Foster, Kohei Saito, Michael Löwy o Daniel Tanuro- con la crítica de Heidegger a la matriz idealista del mundo moderno cabe, aún, profundizar en la comprensión de cómo hemos llegado a donde estamos: al borde del colapso ecosistémico por la depredación irresponsable del sujeto del capitalismo y su libre voluntad de dominio. Frente al modelo sujeto/objeto y la correspondiente fractura metabólica de la economía moderna Heidegger propuso, en primer lugar, el *ser-en-el-mundo* de la existencia finita y, después, su radical *estar-en-la-tierra* (en tanto uno de los ingredientes del *Geviert* –la estructura en cuyo centro, recurrentemente, recae e incide un *Ereignis*). Con lo cual desbarata el modelo sujeto/objeto de la metafísica idealista. Es decir, dismantela en su base el infinitismo prometeico del hombre moderno que se cree el sujeto y el fundamento, esto es, el dueño de una tecnociencia capaz de dominar la naturaleza en el capitalismo industrial (al precio, carísimo, de destruir el ecosistema del que se nutre).

Recapitulando algunos de los nexos entre Heidegger y Marx tenemos los siguientes: a) la alienación como desarraigo del mundo y la tierra y la historicidad de los modos de producción (los paradigmas de la técnica); b) lo ente en el mundo moderno definido en su ‘ser’ como mercancía (Marx) y ente en stock (Heidegger); c) la fractura metabólica -subrayada por algunas corrientes del marxismo actual en el marco de la economía ecológica- y la esquilma y devastación de la tierra por el sujeto del idealismo (Heidegger). Una rica temática sobre la que profundizar.

El sujeto moderno –con su libre voluntad y su poder tecnocientífico- está en la raíz del modo de producción capitalista. Esta configuración histórica de la esfera económica está expoleada por la necesidad del crecimiento ilimitado, identificado, según el relato central de la modernidad, con el Progreso de la Historia Universal. Heidegger, al subrayar el nexo entre el fundamento del sujeto, el concepto de razón y la historia lineal del progreso, ha ayudado como pocos a poner fuera de juego el dogma del crecimiento ilimitado. Por eso, en el libro *Exploring Post-Development*, compilado por Aram Ziai, se dice, en la página 67, que Serge Latouche “adopta una crítica heideggeriana del crecimiento”. Tenemos, pues, aquí, marcado un vínculo entre la indagación ontológica de Heidegger y ese planteamiento conocido bajo el término de “decrecentismo”. Caben, aquí, múltiples nexos, mencionaremos uno de ellos. En el libro *Hecho para tirar*, Serge Latouche analiza con perspicacia las distintas caras de un fenómeno especialmente

relevante en la actualidad. Los productos del capitalismo de consumo están fabricados para que su duración sea corta y, así, haya que sustituirlos rápidamente, una y otra vez. Esta obsolescencia programada es, por un lado, funcional, cuando concierne a una pieza del aparato o el utensilio que se estropea con facilidad, por otro lado, es formal, cuando se refiere al valor de marca del producto, es decir: a la estética de la mercancía promovida por la imagen publicitaria. Ambos tipos de obsolescencia convergen en lo mismo: el sistema económico, para evitar su recesión, necesita de un consumo ilimitado, compulsivo, gracias al cual se expande –aunque sea imaginariamente- de manera infinita. Pero este consumo desmesurado es socialmente injusto –en tanto requiere de mano de obra barata y precaria ubicada, en general, en países sin derechos laborales- y ecológicamente insostenible. Por eso, desde el decrecentismo, se apuesta por lo que se denomina frugalidad o sobriedad. El caso es que Heidegger, tanto en el escrito *La penuria (Die Armut)* como en *Serenidad (Gelassenheit)*, ha insistido en la importancia, para la existencia humana en la era de la técnica, de la mesura y la contención en su voluntad depredadora, esa que se abalanza sobre todo con afán posesivo, acumulativo y devorador. Además, al ponernos sobre la pista de que el nihilismo en el que desemboca la modernidad consiste, en un aspecto suyo, en el predominio de la imagen, erigiéndose, entonces, en la era de la imagen del mundo (*Weltbilde*), ha indicado un proceso contemporáneo perspicazmente estudiado, entre otros, por Jean Baudrillard: es la imagen publicitaria la que inyecta en las mercancías, por medios ‘estéticos’, el valor de marca que define la identidad social de los consumidores. Respecto al peculiar ‘desasimiento’ (*loslassen*) heideggeriano –como freno a la depredación consumista- hay interesantes pistas en el capítulo séptimo del libro de José Manuel Chillón, *Serenidad (Heidegger para un tiempo posfilosófico)*. Y respecto a los mass media y el universo de la imagen puede mencionarse el libro de David Gunkel y Paul A. Taylor titulado *Heidegger and the media*. Queda así, en una de sus vertientes, señalado el nexo entre el decrecentismo y la ontología elaborada por Heidegger.

Uno de los puntos de partida de la modernidad está en una concepción *mecanicista* de la naturaleza (presente, por ejemplo, en Descartes, Kant y Hegel). La naturaleza, es, así, por analogía, comparada con una máquina: un artefacto respecto al cual todos los movimientos de sus engranajes resultan predecibles porque están regidos por férreas leyes causales calculables matemáticamente. Esta concepción de la naturaleza –este específico modo de aparecer y de ofrecerse- encaja perfectamente con los postulados del capitalismo industrial. En el modo moderno de producción la naturaleza, exclusivamente, comparece como una proveedora de recursos (tal y como Heidegger recuerda en el escrito *Serenidad* en 1955). Y, en efecto, la naturaleza surte de recursos, pero, si *sólo* se le permite aparecer de este modo se comete con ella un brutal reduccionismo (el propio de la metafísica del sujeto, aliada del capitalismo industrial). Heidegger, por lo tanto, es uno de los pioneros en la crítica de esta *reducción* (una abusiva *constricción*). La naturaleza es *más* que una fuente de recursos, tiene una complejidad mayor en sus modos de darse, comparecer y acontecer, y la filosofía, como pensar meditativo opuesto al pensar calculante de un estrecho racionalismo, tiene que constatarlo y tomar nota. Por ello, Heidegger esbozó una ontología de la Tierra (*Erde*) como elemento o factor de la Cuaternidad (*Geviert*). Esta ontología de la naturaleza –que merece ser prolongada- conecta, por lo tanto, con otro tipo de indagaciones, por ejemplo con la Deep Ecology o la hipótesis Gaia.

Dentro de la Deep Ecology cabe mencionar a Arne Naess, Bill Devall, Warwick Fox, Freya Mathews y Alan Drengson. Su punto de partida es un cuestionamiento radical del antropocentrismo y el antropomorfismo. Y es aquí, precisamente, donde

engarza con el propósito general de la ontología heideggeriana. En 1997 el propio Arne Naess redactó un artículo titulado “Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology” en el que reconocía las interesantes implicaciones del nexo entre una ontología de la naturaleza y lo que busca la Deep Ecology (siguiendo esta pista Ricardo Pobierzym ha escrito el artículo titulado “La herencia del pensamiento de Heidegger y el diálogo con la ecología profunda”, siendo, por otro lado, Michael E. Zimmerman, el autor que con más amplitud y detalle ha recorrido esta conexión). Heidegger, además, rechaza la tesis según la cual “la naturaleza es construida culturalmente”. ¿Por qué? Porque el constructivismo es una versión del idealismo, es decir, de la moderna metafísica del sujeto; afirmando que lo que sea la naturaleza depende esencialmente de su “construcción humana” se está suponiendo, necesariamente, el modelo sujeto/objeto (la carencia de una esencia fija y eterna por parte de la Naturaleza no dibuja una puerta para que, por ella, se cuele de nuevo una posición filosófica de cuño idealista). Mundo y Naturaleza, en tanto son dos formas a priori entre sí irreductibles, se dan –transparenten-uno a través del otro: el Mundo comparece desde la naturaleza y, en reciprocidad, la Naturaleza se ofrece desde el mundo. Pero es esta doble fenomenalidad, regida por dos formas a priori distintas y enlazadas, precisamente, lo que neutraliza cualquier tipo de tesis de cuño ‘constructivista’. Siguiendo esta línea nos encontramos con un excelente libro de Frédéric Neyrat, cuyo subtítulo dice así: “crítica del geo-constructivismo”. Hay, aquí, en definitiva, interesantes pistas que perseguir.

La hipótesis Gaia ha sido promovida, inicialmente, por James Lovelock y Linn Margulis. La tierra, nos dicen, es un conjunto vivo que está autorregulado de modo homeostático. El nexo con Heidegger se encuentra aquí: el preguntar por el *ser*, en su diferencia con lo óntico, es inseparable de la pregunta por la *naturaleza* como una totalidad unitaria y dinámica (o sea, la pregunta por el *ser* remite, como una de sus vertientes, a la pregunta por la *physis* en la complejidad inagotable de sus modos de darse y desplegarse en el doblez entre la *natura naturans* y la *natura naturata*). Por lo tanto, esta temática enlaza con Heidegger a través de su lectura de la filosofía griega, en tanto que muchos de los primeros filósofos se aproximaron, con sus propios recursos, a la idea contemporánea expuesta por Lovelock (desde esta óptica cabe abordar las lecturas realizadas por Heidegger de Anaximandro, Heráclito o Aristóteles). La biosfera es una red intercomunicada de ecosistemas, una pluralidad diferencial cuyos procesos son cíclicos. Aquí, lo que Heidegger denomina “*Erde*” –como factor del *Geviert*-implica, en tanto biosfera, una comunidad de lo viviente, y, en este punto, es donde brota, a su vez, la crucial cuestión de la animalidad (sobre la que han indagado, por ejemplo, Frank Schalow, Mathew Calarco, Leonard Lawlor, Brett Buchanan y Mónica Cragolini).

En conclusión: una ontología de la Naturaleza –es decir, la pregunta por el *ser* de la naturaleza- parte de mostrar que ésta es *más* que un proveedor de recursos mercantilizables bajo la pauta del beneficio privado ilimitado (con lo que se cuestiona, desde la crítica filosófica, el drástico reduccionismo economicista de la naturaleza sobre el que se sostiene el desmedido afán lucro capitalista y su dilapidación de materias primas y energía en una sociedad de consumo estimulada por la imagen publicitaria). Ese *exceder* de la naturaleza respecto a lo que dice de ella –y hace con ella- la delimitación moderna es el indicio de una ontología de la naturaleza que rompa con el idealismo moderno (una ontología en la que se parte de la complejidad y pluralidad de la naturaleza en su acontecer inagotable frente al reduccionismo de la tecnociencia moderna y su concepción *mecanicista*). El encuentro con la *Deep ecology* o la hipótesis *Gaia* son, pues, dos interesantes líneas por explorar como prolongaciones de una filosofía de la naturaleza inspirada en los hallazgos de Heidegger.

Estos tres nexos apuntados señalan exploraciones futuras. Cabría, sin duda, fijarse en otras: el ecofeminismo, por ejemplo. En cualquiera de los principales textos del ecofeminismo se inicia una deconstrucción de la tupida red de dualismos jerárquicos ubicados en la raíz de la crisis ecológica, unos dualismos que, a su vez, impiden que se articule la peculiar óptica del feminismo sobre este fenómeno crucial de nuestro mundo histórico. Escribe Yayo Herrero en las páginas 16 y 17 del libro *Una mirada para cambiar la película (ecología, ecofeminismo y sostenibilidad)*:

Los seres humanos somos una especie de las muchas que habitan este planeta y, como todas ellas, obtenemos lo que necesitamos para estar vivos de la naturaleza: alimento, agua, cobijo, energía, minerales... Por ello, decimos que somos seres radicalmente *ecodependientes*. En realidad, somos naturaleza. Sin embargo, las sociedades occidentales son prácticamente las únicas que establecen una ruptura radical entre naturaleza y cultura; son las únicas que elevan una pared entre las personas y el resto del mundo vivo. Concebir lo humano como opuesto y superior a la naturaleza impide comprender las relaciones de dependencia y aboca a destruir o alterar de forma significativa la dinámica que regula y regenera lo vivo, en una tendencia absolutamente suicida. La denuncia de esta visión antropocéntrica es uno de los elementos constituyentes del movimiento ecologista. El imaginario colectivo está profundamente penetrado por la lógica de la dominación sobre la naturaleza. Sumida en un preocupante analfabetismo ecológico, una buena parte de la sociedad y muchas de sus instituciones continúan ignorando la complejidad y autoorganización de los sistemas vivos. La mayor parte de la ciudadanía no se siente ecodependiente y considera que la ciencia y la técnica serán capaces de resolver todos los deterioros que ellas mismas crean. De forma mayoritaria se profesa un optimismo tecnológico que hace creer, acriticamente, que algo se inventará para sustituir los materiales y recursos energéticos que son velozmente degradados en el metabolismo económico, o para reestablecer la biocapacidad del planeta, actualmente ya superada.

Esta misma autora, en el Prólogo del libro *Epidemiocracia*, escrito por Javier Padilla y Pedro Gullón (ed. Capitán Swing, 2020) afirma con perspicacia en la página 9:

La actual emergencia civilizatoria es el resultado de organizar la economía, la política, la cultura o el conocimiento pivotando sobre un *sujeto abstracto* –blanco, burgués, varón, supuestamente autónomo, sin discapacidades, adulto- que comprende y actúa en el mundo guiado por una racionalidad estrictamente contable.

Pues bien: la crítica de Heidegger a los dualismos constitutivos de la tradición metafísica es pionera en el empeño de dismantelarlos uno por uno (además, como ya se ha dicho, de su crítica de la razón exclusivamente calculante, contable). Y la tesis del *ser-en-el-mundo* y el *estar-en-la-naturaleza* del existir humano corpóreo y finito es, precisamente, uno de los logros centrales de Heidegger en su crítica del modelo sujeto/objeto, es decir, en su crítica de la metafísica del idealismo moderno. Para acercarse a esta línea de investigación es relevante el libro editado por Nancy J. Holland y Patricia Huntington titulado *Feminist interpretations of Martin Heidegger*.

Hay, también otros temas interesantes: la biomimesis; las llamadas “tecnologías intermedias” o “tecnologías adaptadas”; el antropoceno; el posthumanismo (en tanto paso de la soberbia del sujeto humano de la razón desencarnada a la humildad de la existencia en su finitud corpórea). Se trata, nos parece, de fructíferos puntos de encuentro y líneas de cruce que dibujan el porvenir de una filosofía crítica inspirada en la ontología de Heidegger.

Terminaremos mencionando un libro que brilla especialmente: el escrito de Enrique Leff titulado *El fuego de la vida (Heidegger ante la cuestión ambiental)*. Una

indagación monumental que merece ser recibida por la comunidad internacional de lectores de Heidegger.

El mensaje de fondo del camino heideggeriano del pensar puede resumirse así: *o* un reinicio –un cambio de rumbo- *o* un colapso (un declive, una descomposición). Un reinicio que define eso que Heidegger busca denodadamente: *otro comienzo* para Occidente (desde el fondo de su tradición, pero, también, más allá de esta, y, por ello, mirando también hacia Oriente).

El otro comienzo consiste en dar un paso (lograr una transición, ensayar un salto – ¿hacia dónde? Hacia lo que adviene, hacia una posibilidad por venir). Es el tránsito, difícil, del absoluto del fundamento de la tradición de la metafísica occidental -con sus tres figuras: cosmológica, teológica, antropológica- al “*ser*” en tanto diferencia, límite, posibilidad y acontecimiento. Ese paso, hoy día, en el final de la modernidad, circula por la ruta peligrosa de la desfundamentación nihilista (una de cuyas vertientes es, precisamente, la crisis ecológica). Cuando se logre ese paso –eso que hoy toca, pacientemente, preparar y precipitar- podrá emerger y cuajar *otro mundo posible* para la vida en el mundo y la comunidad de vivientes que habitan la tierra.

3. Referencias

- Acevedo, J. (2014). *Heidegger: existir en la era de la técnica*. Ed. Univ. Diego Portales.
- Alfieri, F., von Herrmann, F. W. (2019). *M. Heidegger. La verdad sobre los ‘Cuadernos negros’*. Comares
- Balazut, J. (2016) *La structure méthaphysique du monde moderne (Heidegger et la question de la technique)*. L’Harmattan.
- Benyus, J. M. (2012). *Biomimesis*. Tusquets.
- Blok, V. (2017). *Ernst Jünger’s Philosophy of Technology: Heidegger and the Poetics of the Anthropocene*. Routledge
- Brockelman, T. (2008). *Zizek and Heidegger: the question concerning of technocapitalism*. Bloomsbury.
- Buchanan, B. (2008). *Onto-Ethologies: the Animal Environmens of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*. State Univ. of NY.
- Calarco, M. (2008). *Zoographies: the question of the animal from Heidegger to Derrida*. Columbia Univ. Press.
- Cancela, E. (2019). *Despertar del sueño tecnológico*. Akal.
- Chillón, J. M.. (2019). *Serenidad (Heidegger para un tiempo posfilosófico)*. Comares.
- Cragolini, M. (2016). *Extraños animales (filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo)*. Prometeo.
- De Cózar Escalante, J. M. (2019). *El Antropoceno (tecnología, naturaleza y condición humana)*. Catarata.
- Duque, F. (2019). *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Abada.
- (2008). *Habitar la tierra*. Abada.
- Eldred, M. (2019). *Capital and Technology: Marx and Heidegger*. Artefact.
- Esquirol, J. M. (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica (de Ortega a Sloterdijk)*. Gedisa.
- Flahault, F. (2013). *El crepúsculo de Prometeo*. Galaxia Gutenberg.
- Foster, J. B. (2008). *La ecología de Marx (materialismo y ecología)*. El viejo Topo. 2008.

- Gunkel, D. y Taylor, P. A. (2014). *Heidegger and the Media*. Polity Press.
- Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Universitaria.
- Hemming, L. P. (2013). *Heidegger and Marx*. Northwestern Univ. Press.
- Holland, N. J. y Huntington, P. (2001). *Feminist interpretations of Martin Heidegger*. Pennsylvania State Univ. Press.
- Inde, D. (2001). *Heidegger's Technologies*. Fordham University Press.
- Irwin, R. (2008). *Heidegger, Politics and Climate Change*. Bloomsbury.
- Lack, A. (2014). *M. Heidegger on Technology, Ecology and the Arts*. Palgrave.
- Latouche, S. (2016). *La megamáquina (razón tecnocientífica, razón económica y mito del progreso)*. Díaz & Pons.
- Leff, E. (2018). *El fuego de la vida (Heidegger ante la cuestión ambiental)*. Siglo XXI.
- Linares, J. E. (2008). *Ética y mundo tecnológico*. FCE.
- Loscerbo, J. (1981). *Being and Technology (A Study in the Philosophy of M. Heidegger)*. M. Nijhoff.
- Löwy, M. (2012). *Ecosocialismo*. Biblioteca Nueva.
- Marcuse, H. (2005). *Heideggerian marxism* (ed. R. Wolin, J. Abromeit). Univ. of Nebraska Press.
- Marder, M. (2013). *Deconstructing Zionism*. Bloomsbury.
- Marder, M. (2018). *Heidegger (Phenomenology, Ecology, Politics)*. Univ. of Minnesota Press.
- Martínez Marzoa, F. (1983). *La filosofía de 'El Capital'*. Taurus.
- Martínez Martínez, F. J. (2015) *Pensar hoy: una ontología del presente*. Amargord.
- Martínez Matías, P. (2014). "Producto y mercancía: sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx". *Logos*, nº 47.
- Mattéi, J.-F. (2005). *La barbarie interior*. Ediciones del Sol.
- Mitchan, C. (1989). *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Anthropos.
- Moreno Márquez, C. (2007). *De mundo a physis (indagaciones heideggerianas)*. Fénix.
- Morozov, E. (2015). *La locura del solucionismo tecnológico*. Katz.
- Neyrat, F. (2016). *La part inconstructible de la terre*. Seuil.
- Neyrat, F. (2015). *Homo labyrinthus (Humanisme, antihumanisme, posthumanisme)*. Dehors.
- Noble, D. (1999). *La religión de la tecnología*. Paidós.
- Parente, D. (2010). *Del órgano al artefacto (acerca de la dimensión biocultural de la técnica)*. Universidad Nacional de La Plata.
- Pobierzym, R. P. (2013). *Naturaleza y ecosofía en Heidegger*, Voria Stefanovsky.
- Postman, N. (1994). *Tecnópolis (la rendición de la cultura a la tecnología)*. Galaxia Gutenberg.
- Riis, S. (2018). *Unframing Heidegger's Understanding of Technology*. Lexington.
- Royo Hernández, S. (2017). "El marxismo heideggeriano de Felipe Martínez Marzoa". *La Caverna de Platón*.
- Sacristán, M. (2010). *Pacifismo, ecología y políticas alternativas*. Icaria.
- Sabrovsky, E. (2006). *La técnica en Heidegger*. Universidad Diego Portales (2 volúmenes).
- Schalow, F. (2006). *The Incarnality of Being: the Earth, Animals and the Body in Heidegger's Thought*. State of New York.
- Saito, K. (2017). *Karl Marx's Ecosocialism*. MRP.
- Sempere, J. (2018). *Las cenizas de Prometeo*. Pasado y Presente.
- Taibo, C. (2017). *Colapso*. Catarata.
- (2009). *En defensa del decrecimiento (sobre capitalismo, crisis y barbarie)*. Catarata.
- Tanuro, D. (2012). *L'impossible capitalisme vert*. La Découverte.

- Vadén, T. (2014). *Heidegger, Zizek and Revolution*. Sense.
- Vioulac, J. (2009). *L'époque de la technique (Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique)*. PUF.
- Wendland, A. J. (ed.). (2018). *Heidegger on Technology*. Routledge.
- Xolocotzi, Á. (coordinador). (2009). *La técnica: ¿orden o desmesura?*. BUAP.
- Young, J. (2001). *Heidegger's Later Philosophy*. Cambridge Univ. Press.
- Zambrano, L. (2020). *Planeta (in)sostenible*. Turner.
- Zimmerman, M. E. (1990). *Heidegger's confrontation with modernity: technology, politics and art*. Indiana Univ. Press.

Fenomenología y marxismo: un diálogo en torno a la ciencia y la técnica

Jorge Luis Quintana Montes*
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Recibido: 16/10/2020

Aceptado: 02/12/2020

Resumen: El presente trabajo tiene por propósito exponer un diálogo crítico entre Marx, Husserl, Heidegger y Marcuse, con el objetivo de esbozar algunos límites tentativos de la ciencia y la técnica. Se destacará en este diálogo crítico: *i)* La no neutralidad de la ciencia y la técnica, en tanto que cuentan con un *a priori* de dominación. *ii)* El concepto de valor como un modo de matematización-abstracción que completa la cuantificación de las ciencias exactas. *iii)* El dominio técnico como dominio político-económico. *iv)* La posibilidad de una alternativa.

Palabras clave: Heidegger, Husserl, Marx, Marcuse, Dominio, Técnica, Matematización.

Phenomenology and Marxism: A dialogue about science and technology

Abstract: The purpose of this paper is to show a critical dialogue between Marx, Husserl, Heidegger and Marcuse, with the aim of outlining some tentative limits of modern science and technique. In this critical dialogue the following will be highlighted: *i)* The non-neutrality of science and technology, because they have a domination's *a priori*. *ii)* The concept of value as a mode of mathematization-abstraction that completes the quantification of the exact sciences. *iii)* The technical domain as a political-economical domain. *iv)* The possibility of an alternative.

Keywords: Heidegger, Husserl, Marx, Marcuse, Dominance, Technique, Mathematization.

Sumario: 1. Indicaciones preliminares. 2. Acerca de la neutralidad de ciencia y técnica. 3. La matematización-abstracción ampliada a través del valor. 4. Dominio en su sentido ampliado. 5. A modo de conclusión: la posibilidad de una alternativa. 6. Referencias.

* jorgeluisquintanamontes@gmail.com

1. Indicaciones preliminares

Jacobo Muñoz insistió en vida, al igual que muchos de los intérpretes de la obra de Karl Marx, en la actualidad del pensamiento del filósofo y economista alemán. Pensar en el carácter contemporáneo de su crítica al capitalismo tiene pleno sentido en el marco de la situación del trabajador actual (Santander, 2015), a la vez que sus análisis acerca de la fuerza de trabajo como fundamento de la valorización del valor permiten poner en perspectiva la crisis de un capitalismo financiero y especulativo –desgajado de la economía real– tal como comenta Touraine (2016) en *El fin de las sociedades*¹. Sin embargo, poner a Marx en diálogo en un análisis contemporáneo de la ciencia y la técnica podría sonar algo forzado: su cercanía a la máquina de vapor antes que a las formas desarrolladas de la técnica pondrían en cuestión lo que intentamos hacer aquí, mas, a nuestro juicio, los comentarios de Marx acerca del tópico en cuestión tienen plena vitalidad en el aquí y ahora del acontecer mundial.

Para pensar en clave crítica la ciencia y la técnica en nuestro preciso momento histórico, Marx juega un papel esencial por tres motivos: en primer lugar, nos permite cuestionar su neutralidad y concepción positiva en tanto que fuerza productiva, a partir de la crítica que ejerce Marcuse a los postulados marxianos. En segunda instancia, sus análisis del valor ponen de relieve un modo distinto de matematización-abstracción del orden de lo real, el cual se ejecuta más allá del ordenamiento físico-matemático del mundo, punto en que hace énfasis el tratamiento fenomenológico desplegado por Husserl y Heidegger. Finalmente, tanto Marcuse como Marx permiten ampliar el carácter de dominio con que Heidegger caracteriza ontológicamente a la técnica moderna: pasar del dominio de la naturaleza al dominio del hombre por el hombre.

En este orden de ideas, lo que proponemos es pensar con Marx, Husserl, Heidegger y Marcuse los límites de la ciencia y la técnica, al poner sus distintos enfoques en diálogo. Aquí, entrecruzaremos dos tradiciones bastante disímiles, pero que en último término coinciden al momento de caracterizar el mundo contemporáneo, pues los tres autores mencionados, no como profetas pero sí con una curiosa visión proyectiva, no sólo describieron y analizaron su entorno, sino que nos brindaron las herramientas concretas para abordar críticamente nuestra específica situación histórica. De hecho, arrojan luz acerca de las alternativas desde las cuales podemos hacer frente a nuestro habitar la tierra técnico-capitalista.

2. Acerca de la neutralidad de ciencia y técnica

Los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 pueden ser asumidos –quizá– como ese primer gran texto de Karl Marx, en el cual se permitió avanzar lanza en ristre en contra de las contradicciones inherentes al sistema capitalista, en las que el trabajador, antes que sujeto realizado a plenitud², no pasaba de tornarse en una suerte de medio-mercancía para la reproducción del capital. En el primero de los *Manuscritos*, la tematización marxiana de la alienación se desarrolla a partir de tres relaciones dicotómicas concretas, que actúan como dos caras de una misma moneda: i) irrealidad-realización, ii) pérdida del objeto-objetivación y iii) apropiación-enajenación.

Objetivación y realización constituyen una primera unidad del análisis marxiano. Con ambas categorías, el filósofo alemán piensa la concreción de la actividad productiva del hombre. Cuando éste la realiza, de forma necesaria deviene en objetivación, pues se cristaliza en una mercancía dada. Realizar el trabajo es objetivarlo

en un producto. La contracara de estos dos primeros aspectos son la pérdida del objeto y la irrealidad. Con la irrealidad Marx piensa la anulación y destrucción de todo el potencial del obrero: mientras realiza el trabajo en la mercancía, se desrealiza al embrutecerse: “La realización del trabajo aparece de tal modo como idealización, que el trabajador es irrealizado hasta morir de hambre [...] Desarrolla la mente, pero en el trabajador desarrolla la estupidez, el cretinismo” (Marx, 2012, pp. 485-486). La pérdida del objeto es la contracara de la objetivación, en la medida en que el trabajador no tiene la propiedad de los medios de producción a partir de los cuales crea la riqueza: “La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto, que el trabajador se halla desposeído de los objetos más necesarios no sólo para la vida sino también para el trabajo” (Marx, 2012: 485-486). Finalmente, el binomio apropiación-enajenación, alude al hecho de que el obrero, que crea la riqueza, no puede acceder a los productos que son objetivados por él. Las mercancías, que le son ajenas en tanto que realidad material que se le contraponen, devienen a la vez en propiedad del burgués, que se las apropia a partir del trabajo enajenado.

En el horizonte de estas condiciones de producción propias del sistema capitalista, ciencia y técnica juegan un papel esencial, pues, en último término, constituyen elementos propios del conjunto de las fuerzas productivas que permiten el andar de los engranes del modo de producción:

La fuerza productiva del trabajo está determinada por múltiples circunstancias, entre otras por el nivel medio de destreza del obrero, el estadio de desarrollo en que se hallan la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción, la escala y la eficacia de los medios de producción, las condiciones naturales (Marx, 2015, p. 49).

Vale aquí la pena preguntarse por el modo específico en que opera esta presencia de ciencia y técnica en el marco del sistema capitalista. La respuesta, a nuestro juicio, se mueve en al menos tres niveles:

1. De acuerdo a lo que se sostiene en *Trabajo asalariado y capital*, la inserción de la técnica en el sistema de producción repercute de forma negativa en la condición material de vida del trabajador ¿Por qué? Porque la automatización y tecnificación del capital trae aparejado una menor especialización del obrero que, a final de cuentas, termina por devenir en un apéndice de la máquina. La consecuencia inevitable es la baja del salario.

2. Si seguimos *El capital*, hay que indicar que el crecimiento del capital supone la automatización del proceso productivo, para aumentar justamente la productividad. Dicha automatización tiene como correlato la creación de una población excedentaria que no es contratada por el burgués y que, en razón de la relación oferta-demanda, permite mantener a bajo costo el precio de la mercancía “fuerza de trabajo”.

3. La ciencia y la técnica, el aparato, gozan de un aura de neutralidad para Marx. En *Trabajo asalariado y capital*, por ejemplo, siguiendo la comprensión del capital de Smith, señala específicamente que una máquina de algodón es eso, una máquina de algodón, que sólo deviene capital cuando se inserta en el marco de las relaciones sociales propias del capitalismo, así como un negro es esclavo en una sociedad cuyo modo de producción se funda en la esclavitud:

¿Qué es un esclavo negro? Un hombre de la raza negra. La explicación es tan buena como la otra.

Un negro es un negro. Sólo se convierte en esclavo en ciertas relaciones. Una máquina que hila algodón es una máquina para hilar algodón. Se vuelve capital sólo en ciertas relaciones. Arrancado de estas relaciones, no es más capital (Marx & Engels, 1977, p. 211).

Esta comprensión evidentemente neutral de la técnica en tanto que fuerza productiva, permite leer –en retrospectiva– lo señalado por Marx un par de años antes en su *Ideología alemana*. Si la premisa de toda historia es que el hombre pueda existir orgánicamente, necesariamente el primer hecho histórico es la creación de formas de producción que permitan la satisfacción de las necesidades humanas más básicas; esto es, la reproducción de la vida en términos materiales. En el seno de la reproducción material de la vida surgen las fuerzas productivas, en evolución, expuestas a la destrucción, pero asimiladas también por formas distintas y posteriores de reproducir la existencia orgánica. Desde una revisión histórica, Marx señala que todas las generaciones se desarrollan a partir de los avances y de las circunstancias que los otros les heredan. La conciencia está determinada materialmente, pero a su vez, desde allí reconstruye el mundo, modificando su condicionamiento concreto. Las fuerzas productivas desarrolladas por una generación, hacen parte de la herencia legada:

Esta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en la “autoconciencia”, como el “espíritu del espíritu”, sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos, que cada generación transfiere a la que sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias [...] La permanencia de las fuerzas productivas obtenidas sólo se garantiza al adquirir carácter universal el intercambio, al tener como base la gran industria (Marx & Engels, 1974, pp. 40-62).

Tenemos hasta aquí que la comprensión de Marx de las fuerzas productivas y, por ello, de la ciencia y la técnica, resulta perturbadoramente neutral, pues transita de modo de producción a modo de producción, manteniéndose esa transitividad, incluso, del capitalismo al comunismo. Esta transitividad se expresa bajo la figura de una ley histórica:

La ley general que nace de todo lo que se ha expuesto consiste en el hecho de que las bases materiales de cada sucesiva forma de producción –tanto las condiciones tecnológicas como la estructura económica de la empresa que a ella corresponde– son creadas en la forma inmediatamente precedente (Marx, 1982b, p. 151).

De hecho, lo que se requiere en el comunismo es la multiplicación y centralización de las fuerzas productivas:

El proletariado usará su dominio político para arrebatar progresivamente todo el capital a la burguesía, para centralizar todos los instrumentos de producción en el estado, esto es, en el proletariado organizado como clase dominante, y para multiplicar lo más rápidamente posible la masa de fuerzas productivas (Marx & Engels, 2011, p. 77).

Los dos autores con que planteamos aquí el diálogo coinciden en poner en cuestión la aludida neutralidad que atraviesa la comprensión marxiana de ciencia y técnica. Incluso Heidegger, con un enfoque más ontológico que cualquier otra cosa, destaca este hecho: “Sin embargo, cuando del peor modo estamos abandonados a la esencia de la técnica es cuando la consideramos como algo neutral” (Heidegger, 1994b, p. 9). Vale

preguntarnos aquí lo siguiente: ¿En qué consiste la supuesta neutralidad de la técnica cuestionada tanto por Marcuse como por Heidegger? Si seguimos lo señalado por el primero en *El hombre unidimensional*, la neutralidad de ciencia y técnica se refiere precisamente a una suerte de *independencia*, más allá del uso que se dé a ellas (ciencia y técnica). Es decir, que la funcionalidad de un arma de fuego no tiene nada que ver con que sea usada para cazar un venado o para matar un palestino en la Franja de Gaza. El aparato está simplemente allí, y el contexto es indiferente a la función:

La ciencia pura no es ciencia aplicada; conserva su identidad y su validez aparte de su utilización. Más aún, esta noción de la neutralidad esencial de la ciencia se extiende también a la técnica. La máquina es indiferente a los usos sociales que se hagan de ella, en tanto esos usos estén dentro de sus capacidades técnicas (Marcuse, 1993, p. 182).

A pesar de este hecho, Marcuse destruye la idea de neutralidad –siguiendo aquí el *Gestell* heideggeriano (Marcuse, 1993) y el *Lebenswelt* husserliano (Marcuse, 2011a)–, destacando lo que llama *a priori* tecnológico: “El desarrollo teórico de la ciencia se inclina así en una dirección política específica, y la noción de pureza teórica y neutralidad moral queda invalidada” (Marcuse, 2011b, p. 156). En sentido estricto, el proyecto científico moderno, así como su aplicación técnica, se edifican en base a un supuesto radical: una comprensión del mundo que lo reduce a objeto de cálculo y dominio. En este sentido, la técnica moderna y la ciencia pre-calculan y re-calculan, con el fin de dominar la totalidad de lo real: humano o natural. Aquí lo que late de fondo, en contra de la neutralidad de ciencia y técnica, es el papel de una subjetividad histórica concreta que es quien proyecta estas pretensiones de dominio, a saber: la burguesía (Feenberg, 2013).

En palabras de Marcuse:

Una relación más íntima parece prevalecer entre el pensamiento científico y su aplicación, entre el universo del discurso científico y el del discurso y la conducta ordinarios; una relación en la que ambos se mueven bajo la misma lógica y racionalidad de la dominación (Marcuse, 1993, p. 182).

De aquí se desprende, en último término, la crítica marcuseana a la idea de progreso como acumulación técnica de fuerzas productivas que subyace en Marx. Es por ello que en textos como *El final de la utopía* o en “Children of Prometheus: 25 Theses on Technology and Society” (Marcuse, 2011c), el cambio cualitativo hacia una organización social y económica distinta implica para Marcuse el quiebre con todo continuo histórico, incluidas ciencia y técnica, pues de pervivir, pervive con ellas el dominio del todo.

3. La matematización-abstracción ampliada a través del valor

El acápite anterior nos permitió poner de relieve un aspecto puntualmente crítico que puede ser destacado en el horizonte de la reflexión de Marx, a saber: el carácter de continuo histórico que, a juicio de Marcuse, pervive en su reflexión filosófica. En contraste con el punto anterior, aquí volveremos sobre un aspecto presente en su análisis del capitalismo que permite ampliar la comprensión matemática-abstracta de lo real que impera a partir del empoderamiento de la ciencia y la técnica, a saber: el concepto de valor.

En *El hombre unidimensional*, Marcuse, para su análisis de la ciencia y la técnica que imperan en el capitalismo del siglo XX, vuelve de forma recurrente sobre los

análisis husserlianos desplegados por el fenomenólogo moravo en su obra parcialmente póstuma, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En este trabajo, Husserl reflexiona acerca del fundamento mismo de toda actividad científica, a saber: el mundo de la vida (*Lebenswelt*). Para Husserl, todo desarrollo de la ciencia hunde sus raíces en una experiencia precientífica, pragmática, de la existencia (Gómez-Heras, 1989).

La forma primaria y originaria de relación con los entes supone, primero, el mundo subjetivo-relativo de cada sujeto. En segundo lugar, y de manera preeminente, implica el mundo de vida, pensado como horizonte de horizontes, como el marco amplio, *a priori*, en que se inserta cada mundo subjetivo-relativo: el mío, el tuyo, el nuestro. Este mundo de la vida es el mundo en que asumimos los objetos desde su servirnos-para, por decirlo heideggerianamente, sin atender a una distinción entre cualidades primarias y secundarias. Una naranja es justamente eso: una naranja, con sabor, con aroma, con textura. En franca disonancia con esta experiencia propia del mundo de la vida, la ciencia moderna, la tradición galileano-cartesiana –para Husserl– inaugura una experiencia del mundo en la que prima una comprensión específicamente matemático-calculadora. La naranja, para esta ciencia, estará definida por sus cualidades primarias; es decir, directamente cuantificables. Ya las consideraciones de Descartes acerca de lo que hace cera a la cera destacan en clave metafísica expresa el sentido de lo dicho por el fenomenólogo moravo: la cera no es tal ni por su color, ni olor, ni textura, ni por el sonido que genera al ser golpeada. Expuesta al fuego, lo remanente de su *ser cera* radica en la extensión. La esencia del ente es pensada así desde un enfoque específicamente geométrico: “Prestemos atención y, separando las cosas que no pertenezcan a la cera, veamos lo que queda: nada más que algo extenso, flexible, mudable [...]” (Descartes, 1997: 28). Marcuse, lo expresa como sigue:

Husserl subraya las connotaciones técnicas precientíficas de la exactitud y la fungibilidad matemática. Estas nociones centrales de la ciencia moderna salen a la superficie no como meros subproductos de la ciencia pura, sino como pertenecientes a su estructura conceptual interna. La abstracción científica de lo concreto, la cuantificación de las cualidades, que da exactitud tanto como validez universal, envuelven una experiencia concreta específica de la *Lebenswelt*: un modo específico de «ver» el mundo (Marcuse, 1993, p. 191).

Ahora bien, ¿qué puede aportarnos Marx para esta comprensión matematizada-abstracta del mundo? A nuestro juicio, el concepto de valor es clave para aclarar la forma amplia en que se establece la comprensión cuantificada de lo existente, sin ser reducida –como acontece con Husserl o Heidegger– a mero cálculo científico.

El estudio del modo de producción capitalista emprendido por Marx en *El capital* toma como punto de partida del análisis a la mercancía; esto es así por un motivo esencial: la riqueza del sistema se edifica a partir de la posesión de mercancías: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un ‘enorme cúmulo de mercancías’, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza” (Marx, 2015:, p. 43). Dichas mercancías pueden ser pensadas desde una doble vía: “Toda cosa útil, como el hierro, el papel, etc., ha de considerarse desde un punto de vista doble: según su cualidad y con arreglo a su cantidad” (Marx, 2015, pp. 43-44); por un lado, son un *valor de uso*, en la medida en que se asumen específicamente desde su sentido pragmático: una silla sirve para sentarse antes que ser un conjunto de átomos, así como una naranja es un alimento antes que la expresión material de un círculo perfecto. La utilidad, el servir-para, es el modo de ser, el originario a juicio de Marx, de la mercancía³. Ella, como valor de uso –y por

decirlo en clave husserliana— hace parte constituyente del mundo de la vida en un sentido originario: “La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso” (Marx, 2015, p. 44).

Entre tanto, la comprensión cuantitativa de la mercancía puede ser concebida desde distintos niveles: primero, y quizá en un sentido débil, referida a la cantidad de valores de uso: *una* cama, *dos* computadores, etc. Segundo, como *valor de cambio*, entendido como la relación que se establece entre dos valores de uso cuando intenta buscarse un punto de “equivalencia”, de simetría entre ellos. Es decir, que a *un* valor de uso X, le corresponden *tres* valores de uso Y. Como se pone en evidencia, el valor de cambio precisa del primer modo de comprensión cuantitativo de las mercancías: “En primer lugar, el valor de cambio se presenta como relación cuantitativa, proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar” (Marx, 2015, p. 45). Ahora bien, el intercambio supone —en este intento de poner de relieve relaciones de proporción entre los entes— un ejercicio de abstracción, ya que sólo podemos trazar la equivalencia si nos concentramos de manera exclusiva en la *cantidad de valor proporcional* entre X y Y:

la forma de la mercancía es abstracta y la abstracción domina en todo su ámbito. El propio valor de cambio es, antes que nada, un valor abstracto en contraste con el valor de uso de las mercancías. El valor de cambio sólo puede diferenciarse cuantitativamente, y esta cuantificación sigue siendo de carácter abstracto si se la compara con la determinación cuantitativa de los valores de uso (Sohn-Rethel, 2001, p. 27).

El análisis de Alfred Sohn-Rethel se concentra exclusivamente en el nivel de la abstracción-intercambio, a la cual denomina “abstracción real”; no obstante, la abstracción real de Sohn-Rethel supone de manera necesaria un nivel previo de la abstracción, pues el valor de cambio no es más que la expresión del valor. En el intercambio se expresa *el valor* de X en el cuerpo Y. El valor es el instante previo en que se funda la abstracción real, entendida desde el valor de cambio. Sin un valor que se expresara, el intercambio de valores no tuviera lugar.

En virtud de lo anterior hay que indicar entonces que el concepto de valor nos permite destacar un tercer elemento adicional de la comprensión reinante-cuantitativa de los entes: el valor en un sentido restringido. Para Marx, el valor de cambio como comprensión cuantitativa implica un proceso de abstracción, a nuestro juicio, similar al que opera en las ciencias al comprender matemáticamente los entes. Los valores de uso únicamente son intercambiables, porque sus cualidades, lo que los hace útiles, se dejan fuera de juego y se reducen a trabajo humano abstracto. Es famosa la sentencia marxiana de que los objetos, cuando se piensan como valor de cambio, no contienen ni un átomo de valor de uso. Así como la ciencia moderna reduce por abstracción el ente a extensión —diluyendo sus cualidades—, en el seno del capitalismo la comprensión cualitativa de los entes se pierde en la abstracción capitalista. Ciencia y capitalismo se despliegan en una insoslayable clave abstractiva (McLaughlin & Schlaudt, 2020). El valor es una simple acumulación medible de trabajo humano abstracto, una “objetividad fantasmal” (Bonefeld, 2020, p. 163). Esa cantidad que reposa en X, sale al mercado y se intercambia por una cantidad concreta de valor que está presente en Y.

El valor de cambio deviene, para Marx, en expresión del *valor*. El valor de una mercancía se determina desde la reducción del trabajo concreto a trabajo abstracto. Como el valor es lo que determina en último término —cuantitativamente— a una mercancía, dicho valor debe ser medible, mensurable ¿Cómo se determina el valor para

Marx? Pues a partir de la medida del tiempo socialmente necesario de trabajo humano abstracto, que se requiere la creación de una mercancía dada. Valor, como rasgo determinante cuantitativo de una mercancía en el capitalismo, es *cuantificación y medida*:

Un valor de uso o un bien, por ende, sólo tiene valor porque en él está objetivado o materializado trabajo abstractamente humano. ¿Cómo medir, entonces, la magnitud de su valor? Por la cantidad de “sustancia generadora de valor” —por la cantidad de trabajo— contenida en ese valor de uso. La cantidad de trabajo misma se mide por su duración, y el tiempo de trabajo, a su vez, reconoce su patrón de medida en determinadas fracciones temporales, tales como hora, día, etcétera [...] Es sólo la cantidad de trabajo socialmente necesario, pues, o el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso, lo que determina su magnitud de valor (Marx, 2015, p. 48).

Ya hemos indicado el modo en que el análisis del valor, en tanto que mera acumulación o residuo espectral del trabajo humano abstracto, supone la abstracción del valor de uso del ente. Hasta aquí hemos entendido la matematización desde la abstracción de los rasgos concretos de los objetos, que tiene lugar tanto en la ciencia como en la producción y circulación del capital; sin embargo, resulta preciso dirigir nuestra mirada por un momento a Heidegger para aclarar de una forma más precisa qué debemos entender por “matemáticas”. En “Ciencia y meditación”, Heidegger indica que el carácter cuantificador de las ciencias no se reduce al hecho de utilizar números, sino que tiene un sentido primigenio: el *contar de antemano*. Lo propio de las matemáticas es un *contar de antemano* con una comprensión del ente: se le *anticipa*; i. e., se tiene la *expectativa*, se *cuenta de antemano* con él como algo susceptible de ser ordenado, y se cuenta a la par de antemano con las ecuaciones que permiten dicho ordenamiento (Heidegger, 1994^a, p. 50).

Esta idea de la matemática como un pre-comprender; esto es, como un contar de ante mano, ya la había anunciado el Maestro de la Selva Negra algunos años antes. En “La época de la imagen del mundo”, Heidegger define lo propio de las matemáticas como la pre-visión que se tiene de antemano del ente. Así, la ciencia es anticipadora en tanto que matemática, porque

para los griegos [lo matemático es] aquello que el hombre ya conoce por adelantado cuando contempla lo ente o entra en trato con las cosas: el carácter de cuerpo de los cuerpos, lo que las plantas tienen de planta, lo animal de los animales, lo humano de los seres humanos” (Heidegger, 2012, p. 65).

En Marx no podemos hablar, como en Heidegger, de una pre-visión del ente en tanto que destino ontológico del hombre; sin embargo, en Marx también hallamos dicha pre-visión del ente fundada en la historia, aunque no como la historia de rehúso del Ser, sino como la historia de la producción material de la vida, esa misma que condiciona la conciencia. En su *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx indica la forma en que, con el tránsito de la forma mercantil simple (M-D-M) a la forma mercantil capitalista (D-M-D’), acontece una mutación en la manera en que el hombre se las ve con los objetos. Cuando la producción excedentaria genera ganancias, entonces dicha producción se transforma. Ahora el fin productivo no es crear entes como valores de uso, sino como valores de cambio (Marx, 2008, pp. 249-250). Lo que se expresa aquí es la manera en que históricamente —en el marco del modo de producción capitalista— la forma en que se cuenta de antemano con el ente es como mercancía; i. e., como valor.

En *El capital*, Marx es mucho más contundente. Allí señala que el burgués pre-comprende, pre-ve aquello que será producido –antes de que se produzca– en términos cuantitativos en tanto valor que se valorizará. Su meta es cuantitativa desde antes de empezar el proceso de producción. Su única finalidad es la creación de valor y valorización:

Es sólo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa. Tal escisión del producto laboral en cosa útil y cosa de valor sólo se efectiviza, en la práctica, cuando el intercambio ya ha alcanzado la extensión y relevancia suficientes como para que se produzcan cosas útiles destinadas al intercambio, con lo cual, pues, ya en su producción misma se tiene en cuenta el carácter de valor de las cosas (Marx, 2015, p. 89-90).

E insiste Marx algunas páginas más adelante: “Nunca, pues, debe considerarse el valor de uso como fin directo del capitalista” (Marx, 2015, p. 187). Así las cosas, la reproducción material-capitalista de la vida es matematizante en tanto que cuenta de antemano; i. e., pre-comprende el ente como valor. Así, antes de que opere la matematización como abstracción del valor de uso en la producción y circulación del capital, ya se ha pre-visto; esto es, matematizado el ente como acumulación de trabajo humano abstracto.

Toda mercancía es, en tanto que valor de cambio, también un valor de uso; sin embargo, este valor de uso se oculta, pues la comprensión que prima del ente en el capitalismo es la cuantitativa. Lo esencial de la producción, si bien busca crear un valor de uso para satisfacer una necesidad, pasa por establecer el valor de un objeto para, así, darle una expresión dineraria. La comprensión matemático-cuantificadora del ente es aquí lo determinante. Así las cosas, no hay lugar únicamente a la matematización como pre-comprensión del ente (Heidegger) que impulsa la abstracción e ideación por vía de la tradición galileano-cartesiana (Husserl), sino que el modo de producción mismo es matematizante en la medida en que el burgués cuenta de antemano ya con el ente como valor, y orienta la producción y circulación del capital atendiendo a dicha pre-visión.

El hombre, por su parte, como ente inserto en el marco del capitalismo, y al ser mercancía como fuerza de trabajo, también es cuantificado como valor. Éste está determinado en razón de la reproducción de la clase obrera, el mantenimiento mínimo de la vida humana en términos orgánicos (supervivencia) y la formación técnica del trabajador. El salario es una expresión dineraria de dicho valor, en la que se expresa cuantitativamente su fuerza de trabajo como trabajo abstracto. Amy Wendling lo comenta como sigue:

Junto con el uso continuado pero cada vez más ambiguo de Marx del concepto ‘trabajo’, ‘fuerza de trabajo’ viene a distinguir las unidades de fuerza cuantificables agregadas por los trabajadores a la producción, y las unidades de fuerza cuantificables necesarias para abastecer a los trabajadores con las necesidades básicas de la vida” (Wendling, 2009, p. 83).

Con esto, Marx nos permite pensar la matematización-abstracción del ente más allá de la lectura fenomenológica propia de Husserl y Heidegger –y de Marcuse que los sigue– quienes se restringen a la matematización de la ciencia, muy a pesar del hecho de que en la reproducción material de la vida propia del capitalismo –desde el concepto de valor– opera también una comprensión matemática, tanto del hombre como de los demás entes. Claro está, para establecer este momento del diálogo se precisa de una

torsión en el análisis, pues al transitar del ámbito ontológico al político-económico, el énfasis no puede recaer en el Ser y su historia. Lo matemático-abstracto no puede ser leído como destino, como consecuencia del abandono del Ser. El nuevo eje es –una vez más– el hombre, pues es impensable la política, la economía y la vida social, sin que el hacer humano sea el núcleo vital. Este enfoque subjetivo podría ser pensado en clave metafísica, desde una lectura heideggeriana; sin embargo, es precisa la torsión en el abordaje para poner de relieve el modo en que actúa la matematización y la abstracción más allá del ámbito tecno-científico.

4. Dominio en su sentido ampliado

El último punto que deseamos destacar como momento dialógico entre Marx, Husserl, Heidegger y Marcuse, se refiere al ya insinuado carácter de dominio que, a juicio de los dos últimos pensadores, caracteriza en sentido radical la técnica moderna. Marcuse llama a dicho carácter *a priori*, basándose de forma expresa en lo que –para Heidegger– esencia en la técnica moderna, a saber: el dispositivo (*Ge-stell*). La crítica marcuseana del modo de producción capitalista tiene una innegable raíz ontológico-fenomenológica de vertiente heideggeriana (Feenberg, 1988; Magnet, 2017). El dispositivo es el carácter propiamente ontológico de la técnica moderna que anticipa el desarrollo mismo de la técnica y la ciencia ¿En qué sentido afirma esto Heidegger? Para el oriundo de Meßkirch, antes que el ejercicio teórico de la ciencia y, a la par, la aplicación de la misma en la técnica –pensada como aparato–, debió desarrollarse el dispositivo, en tanto que forma de pre-comprender la naturaleza.

En la década de los años treinta, en el marco del llamado proyecto ontohistórico, Heidegger empieza a delinear este ámbito metafísico, esta pre-comprensión de la naturaleza que determina ontológicamente la relación que se establece con ella. Anticipa, en las líneas que siguen y en su tematización de la *Machenschaft* de aquellos años, los análisis acerca de *Ge-stell* (Xolocotzi, Gibu, Huerta & Veraza, 2014). El Maestro de la Selva Negra lo expresa como sigue:

Una meditación histórica reconocerá que la doctrina griega de los procesos naturales no se basa en una observación insuficiente, sino en otra concepción de la naturaleza – quizá incluso más profunda– que precede a todas las observaciones singulares. Para Aristóteles «física» significa precisamente metafísica de la naturaleza.

Una meditación histórica reconocerá también que precisamente la ciencia natural moderna está fundada en una metafísica (Heidegger, 2008, p. 51-52).

Para Heidegger sólo es posible una lectura matemática de lo natural como la sugerida por Husserl, si partimos del hecho de que previamente la naturaleza ha sido proyectada como objeto de cálculo. Si no se piensa como cuantificable, el modo de acceso no puede ser cuantificador. Y aquí Heidegger va más allá: cuantificable en la medida en que se la asume como fuente de energía. Una hidroeléctrica no ve en un río la inspiración de un poema, sino una fuente de energía que, a través del cálculo y pre-cálculo puede ser utilizada para fines humanos:

El hacer salir de lo oculto que domina por completo a la técnica moderna tiene el carácter del emplazar, en el sentido de la provocación. Este acontece así: la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado. Sacar a la luz, transformar, almacenar; distribuir, conmutar son maneras del hacer salir lo oculto [...] Ahora bien ¿qué clase de estado de

desocultamiento es propio de aquello que adviene por medio del emplazar que provoca? En todas partes se solicita que algo esté inmediatamente en el emplazamiento y que esté para ser solicitado para otra solicitud. Lo así solicitado tiene su propio lugar de estancia, su propia plaza. Lo llamamos las existencias. La palabra dice aquí más y algo más esencial que solo «reserva». La palabra «existencias» alcanza ahora rango de un título [...] Lo que está en el sentido de existencias ya no está ante nosotros como objeto (Heidegger, 1994b, p. 19).

Uno de los aspectos determinantes de la lectura heideggeriana de la técnica moderna y su esenciar histórico radica en el hecho de que, aunque considere que la naturaleza es objeto de dominio técnico, el hombre no lo es. Está más allá –por razones ontológicas– de devenir en parte del dispositivo:

Si el hombre está provocado a esto, si se ve solicitado a esto, ¿no pertenecerá entonces también él, y de un modo aún más originario que la Naturaleza, a la categoría de las existencias? (...) Pero precisamente porque el hombre está provocado de un modo más originario que las energías naturales, a saber, provocado a solicitar, nunca se convertirá en una mera existencia (Heidegger, 1994b, p. 20).

Tanto en sus textos tempranos como en su obra tardía, Heidegger piensa que el hombre es un ente con preeminencia ontológica –en el sentido amplio de la expresión, no en el específico uso de *Ser y tiempo*–, en la medida en que –por un lado– es asumido como el ente por vía del cual puede replantearse la pregunta por el sentido del Ser en cuanto tal. Luego de la década de los treinta, y con el giro (*Kehre*) en el camino, el *Dasein* ya no será más la vía de acceso; no obstante, el privilegio ontológico perdurará. El hombre será ahora el que habite poéticamente la tierra, quien se encuentre en relación con la cuaternidad. Es el privilegiado que habita la casa del Ser y, a la vez, es el pastor que atiende a su llamado. No hay otro ente con la exclusividad de este privilegio ontológico-aletheiológico. Si bien el giro cambia el énfasis y suprime un posible rasgo metafísico tradicional en la vía de acceso del proyecto de la ontología fundamental (del *Dasein* al Ser) a partir de la inversión ejecutada desde los años treinta (del Ser al hombre), ello no implica que el hombre no sea siempre el ente que se relaciona de forma radical con el Ser. El Ser es siempre y en cada caso ser del ente, comenta Heidegger en *Ser y tiempo* (Heidegger, 1997, p. 32), pero el encargado de esclarecer el sentido de ese Ser es el *Dasein*. Del mismo modo, quien está en peligro ante el esenciar técnico moderno es el hombre, pero ese peligro se funda en la relación originaria que hay entre dicho hombre y la verdad (*ἀλήθεια*) del Ser.

Sin embargo, si volvemos sobre Marx y Marcuse lo que encontramos precisamente es que el modo de producción capitalista se funda en un ejercicio de explotación del hombre por el hombre, y no sólo del hombre respecto de la naturaleza. El trabajador es explotado o auto-explotado, por decirlo con Han (2012) y su análisis del Prometeo encadenado, en razón de la productividad. Marcuse es claro a este respecto –y anticipa con una mayor potencialidad y profundidad filosófica lo dicho y divulgado por el pensador surcoreano en sus trabajos con carácter exotérico–: vivimos y morimos productivamente. Desde la formación se proyecta al sujeto-estudiante como un elemento productivo de la sociedad, sea a través de su trabajo manual o del trabajo de su cerebro. Sea cual sea el caso, se le asume siempre como mercancía-fuerza de trabajo (Marx). Se educa para engrosar las filas del ejército contemporáneo de reserva, un ejército tan transnacional; i. e., global, como el mismo modo de producción. La consecuencia es que deviene así en un simple *stock*. Del mismo modo en que la

objetualidad se diluye en *existencias* –al decir de Heidegger–, asimismo el hombre se transforma –como los demás entes– en disponibilidad, en *Bestand*.

El dominio del hombre sobre el hombre se despliega, además de la reducción de su humanidad a simple disponibilidad, en las nuevas formas de control de las cuales nos habla Marcuse en *El hombre unidimensional*. Estas nuevas formas de control presuponen el uso totalitario de la técnica. El teórico crítico esboza en la obra aludida una importante distinción: verdaderas y falsas necesidades. Sin desconocer su carácter histórico –que ya Marx destacaba un siglo antes–, Marcuse distingue entre necesidades que responden a la condición biológica y espiritual del hombre (las verdaderas) y aquellas que no son más que un modo de reproducción del sistema democrático-totalitario-capitalista. Este tipo de necesidades, que podemos comprender hoy a partir de la clarificadora idea de la obsolescencia programada de los aparatos, no son más que una forma de atar al hombre al capitalismo, a través de un consumo incesante de tecnología. La avidez de novedades es una avidez técnica. Vivimos en función de adquirir la última Play Station, la última Xbox, la última Mac, el último Iphone, etc. Vivimos para reproducir el sistema desde las necesidades que él mismo implanta técnicamente:

La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido (Marcuse, 1993, p. 39).

Ahí radica un claro punto de diálogo con Marx, claro está, dejando de lado la visión neutral de la ciencia y la técnica, pues ella es en su esencia –a juicio de Marcuse– *a priori* de dominio de la totalidad de lo existente, tal cual señala Husserl en *La crisis*:

Con el creciente y cada vez más perfecto poder cognitivo sobre el Todo, el hombre consigue también un dominio más perfecto sobre su entorno práctico mundanal, un dominio que se acrecienta a un progreso infinito. Viene asimismo incluido el dominio sobre la humanidad, que es parte integrante del mundo real circundante (Husserl, 1991, p. 69).

En este orden de ideas, con Marx y Marcuse se logra una ampliación del radio de acción del dominio, que Heidegger restringe a lo natural, aunque no piense neutral a la técnica en razón de su esenciar histórico: “En este proyecto, la cuantificación universal es un prerequisite para la dominación de la naturaleza [...] El *a priori* tecnológico es un *a priori* político, en la medida en que la transformación de la naturaleza implica la del hombre” (Marcuse, 1993, p. 191).

5. A modo de conclusión: la posibilidad de una alternativa

Marx y Marcuse, hemos dicho, permiten ampliar la comprensión heideggeriana del dominio hacia un ámbito político-económico; sin embargo, el diálogo propuesto no se agota aquí, pues, y sólo como nota indicativa, Heidegger y Marx coinciden en un aspecto esencial que pone en cuestión la crítica marcuseana a la neutralidad de la ciencia y la técnica: si bien no es neutral (la técnica moderna en tanto que técnica industrial-capitalista), quizá la solución no debe apelar a la radicalidad de su supresión. Marx nos permite pensar en un dominio amplio, con una solución que no acaba la ciencia y la técnica, y esto es esencial, pues como indica Heidegger, nuestra vida está

ligada radicalmente al uso de los aparatos y, por ello, la solución ante el dominio no es acabar, sino tal vez cambiar el modo en que acontece la relación.

Como resulta evidente, la alternativa que pondremos de relieve aquí es pensada por el Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, pero vale preguntarse lo siguiente: ¿en qué sentido se destaca la serenidad heideggeriana, respecto de la solución marcuseana? Si hemos dicho que con Marcuse se gana el carácter político-económico del dominio técnico ¿por qué no buscar en este mismo autor la alternativa? *La sociedad carnívora* pone en juego algunas consideraciones clave del análisis de Herbert Marcuse en torno al problema de la ciencia y la técnica, y su *a priori* de dominación. Siendo precisos, Marcuse destaca aquí por la radicalidad con que presenta la solución al dominio: si la técnica moderna se concreta de forma histórica en el capitalismo occidental tornándose a su vez en la base misma del sistema, y si a ella subyace el *a priori* de dominación, necesariamente el mantenimiento de la técnica en un contexto histórico futuro devendrá en dominio, esto, en virtud del hecho de que su esencia es ella misma dominio de la totalidad de lo existente. En este orden de ideas, la única solución pensable radica en la disolución de la técnica moderno-capitalista; es decir, en su acabamiento y anulación histórica⁴:

Esa productividad nueva y desconocida, que no fue anticipada, reconoce el concepto de una nueva tecnología de la liberación (...) La experimentación técnica, la ciencia y la tecnología podrían volverse (se volverían) un juego con las potencialidades hasta entonces ocultas -metódicamente escondidas y bloqueadas- de los hombres y las cosas, de la sociedad y la naturaleza (...) Como tales, ellas orientarían [imaginación, sensibilidad], por ejemplo, la reconstrucción total de nuestras ciudades y del campo; la restauración de la naturaleza tras la eliminación de la violencia y la destrucción de la industrialización capitalista (Marcuse, 2011d, pp. 38-39).

En su *Ciencia y técnica como ideología*, Habermas (2005) marcha lanza en ristre en contra de la solución planteada por Marcuse. A juicio de Habermas, si tomamos como punto de partida la premisa marcuseana de que la técnica capitalista es resultado de un proyecto histórico concreto, a saber: el moderno, no es posible en sentido alguno pensar en una disolución de la técnica, en tanto que en ella se expresa el proyecto histórico, no de la modernidad, sino de la humanidad entera. Esto lo afirma en el siguiente sentido: si se piensa la técnica como una proyección en aparatos de la capacidad orgánica del hombre, debería ser cambiada la naturaleza humana misma para que pueda sustituirse la técnica moderna por una nueva técnica, tal cual lo propone Marcuse –entre otros textos– en *El final de la utopía*, pues la técnica moderna es el “«proyecto» de la especie humana en su conjunto” (Habermas, 2005, p. 61):

Si el círculo funcional de la acción controlada por el éxito lo entendemos como una asociación de decisión racional y de acción instrumental, entonces cabe reconstruir la historia de la técnica desde el punto de vista de una objetivación de la acción racional con respecto a fines. En cualquiera de los casos la evolución de la técnica se ajusta al modelo interpretativo siguiente: el hombre habría proyectado uno a uno a nivel de los medios técnicos los componentes elementales del círculo funcional de la acción racional con respecto a fines, que inicialmente radican en el organismo humano (...) Si se tiene, pues, presente que la evolución de la técnica obedece a una lógica que responde a la estructura de la acción racional con respecto a fines (...) entonces no se ve cómo podríamos renunciar a la técnica, es decir, a *nuestra* técnica, sustituyéndola por una cualitativamente distinta, mientras no cambie la organización de la naturaleza humana (Habermas, 2005, pp. 61-62).

La respuesta habermasiana a la alternativa de Marcuse, merece –a nuestro juicio– dos señalamientos: en primer lugar, desconoce el horizonte en que se mueve el análisis marcuseano, en la medida en que piensa la técnica desde su vínculo orgánico con el cuerpo humano; en contraste, Marcuse edifica su análisis de la técnica moderna como proyecto histórico en un nivel, diríamos, no óntico-orgánico –aunque no lo desconoce–, sino –aunque suene llamativo– en un nivel que llamamos atrevidamente “ontológico”, aunque prime en su discurso el concepto de *a priori* para referirse a lo que Heidegger llama, en relación con el dispositivo (*Ge-stell*), esencia.

En segundo lugar, y a pesar de este hecho, es posible leer la crítica habermasiana a Marcuse desde la reflexión de Patočka e indicar que, aunque Habermas no atine en su crítica en tanto que no ataca el fundamento del análisis de Marcuse, no por ello falla en la conclusión que extrae, pues, aunque la técnica moderna se edifique a partir del *a priori* de dominación, no es necesario anularla históricamente para hacerle frente. Para Patočka, y en esto sigue a Heidegger, la técnica moderna no debe ser pensada como una creación demoníaca. El peligro habita en la esencia de la técnica moderna y, en función de un nuevo horizonte histórico, dicha técnica no debe devenir en sentido alguno en dominio. Las ideas asociadas con el Estado y el arte en la Grecia antigua sobrevivieron más allá de su marco epocal específico, en tanto se articularon a un nuevo momento histórico. Asimismo, indica Patočka, la técnica moderna puede mantenerse –en oposición a lo pensado por Marcuse– siempre que se edifique desde un nuevo horizonte ontológico, en el que no prime el empoderamiento del dispositivo (*Ge-stell*) o *a priori* de dominación: “Lo técnico puede conservarse en el marco de una concepción del ser fundamentalmente distinta y, por ello, en un mundo histórico fundamentalmente distinto” (Patočka, 2004, p. 165). Esta sentencia de Patočka resume, a grandes rasgos, el sentido de la caracterización heideggeriana de la técnica moderna como “peligro”; no obstante, es preciso poner de relieve de forma concreta cómo Heidegger permite pensar una alternativa en el aquí y ahora del acontecer histórico que nos ha correspondido, más allá del arte, elemento que comparte también con Marcuse.

El punto de partida que debemos tomar es la caracterización de la vida cotidiana que ofrece Heidegger (2002) en la conferencia conmemorativa por la muerte de Conradin Kreutzer, publicada bajo el título de *La serenidad*. En dicha conferencia caracteriza la época contemporánea –*época atómica*– por el desarrollo incomparable de la tecnología en el mundo occidental. Dicho progreso técnico lo sitúa en el establecimiento de una esencia particular de la técnica, la cual ordena y dirige la configuración posterior de la ciencia moderna y de los aparatos –tal cual se ha dicho ya–:

Esta revolución radical de nuestro modo de ver el mundo se lleva a cabo en la filosofía moderna (...) La naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas (Heidegger, 2002, p. 23).

La especificidad del análisis realizado en *La serenidad* respecto de la relación hombre-técnica moderna, tiene como foco principal de atención ya no el hombre como el que provoca, sino que piensa al sujeto desde su cotidianidad respecto de la técnica; es decir, piensa la vida atravesada por los aparatos. De aquí se deriva lo que denominará Heidegger la condición de desarraigo propia del hombre moderno, en la medida en que se encuentra desgajado de su *tierra natal* (*Heimat*); esto es, de su tradición, del ámbito cultural y del espacio público en que ha nacido y crecido. Aunque no vayamos a detenernos en consideraciones más amplias en torno a la difícil temática de la *tierra natal*, quisiéramos dejar indicado esto en las palabras del mismo Heidegger:

Muchos alemanes perdieron su tierra natal, tuvieron que abandonar sus pueblos y ciudades expulsados de su suelo natal. Otros, cuya tierra natal les fue salvada, emigraron sin embargo y fueron atrapados en el ajetreo de las grandes ciudades (...) Se volvieron extraños a ella ¿Y los que permanecieron en ella? En muchos aspectos están mucho más desarraigados que los exiliados. Cada día a todas horas están hechizados por la radio y la televisión (...) Todo esto con los instrumentos técnicos de información estimula, asaltan y agitan hora tras hora al hombre –todo esto le resulta hoy más próximo que el propio campo en torno al caserío (...) más próximo que la usanza y las costumbres del pueblo; más próximo que la tradición del mundo en que ha nacido (...) el arraigo del hombre está hoy amenazado en su ser más íntimo (Heidegger, 2002, p. 21).

De lo comentado en las líneas anteriores no es posible extraer del pensamiento heideggeriano una especie de romanticismo pre-tecnológico. Heidegger no coloca a la técnica moderna, a su esencia y su manifestación en artefactos, como una expresión maléfica del demonio; antes bien, señala la importancia que tienen los aparatos técnicos en la vida del individuo, facilitando sus labores diarias. Con esto, Heidegger afirmará entonces que, ante el doble peligro que se agiganta por el imperio de la técnica moderna y su esencia, es preciso dar paso, por un lado, a la *serenidad* y, por otro, a la *apertura al misterio*. La primera (la *serenidad*), es vista como un poner límite firme a la utilización de los aparatos, con el fin de salvaguardar al hombre del peligro de tornarse objeto de dominio técnico. En este sentido, con la *serenidad* se apunta a la posibilidad de decir *sí* y *no* al uso constante de artefactos, refrenándose con esto la capacidad colonizadora de la técnica.

Entre tanto, la *apertura al misterio* invita a pensar la esencia de la técnica moderna de forma meditativa. Esto es, que la *apertura al misterio* revela que el modo en que tiene lugar la ἀλήθεια en el seno de la *Ge-stell* no es el único, y que su empoderamiento genera tanto dominio de la Naturaleza como posible dominio del hombre por el hombre. La *apertura al misterio* es pensar la técnica desde su esencia originariamente –como ἀλήθεια– en tanto que ποίησις y φύσις. Una comprensión restringida, como la que cuestiona Heidegger, la pensaría exclusivamente desde su sentido maquinal; i. e., el aparato como la manifestación de la técnica. En contraste con ello, amplía el horizonte del análisis al concentrarse en su rasgo específicamente ontológico: la φύσις es originariamente develadora. La ποίησις también tiene este rasgo aletheiológico, destacado por el Maestro de la Selva Negra en sus análisis en torno del arte y la capacidad de éste (el arte) para abrir mundo. Piénsese, por ejemplo, en el famoso comentario al cuadro de Van Gogh.

Así las cosas, el peligro mencionado por Heidegger en “La pregunta por la técnica” articula una doble posibilidad de encarar el predominio de la *Ge-stell* en el aquí y ahora del acontecer mundial, bajo las figuras de la *serenidad* y la *apertura al misterio*. La serenidad refrena el imperio del aparato que se expresaría, en términos marcuseanos, en la dependencia del hombre respecto del consumo impuesto por el sistema económico. Hacemos referencia aquí al nexa “*a priori* de dominación-aparato-falsa necesidad”. Por otro lado, la serenidad y la apertura al misterio abrirían lugar para un nuevo modo de interactuar con la naturaleza –sin devenir por ello en ecologismo–: al pensarse la esencia de la técnica moderna en su sentido fundamental como un modo de develamiento, se pondría de relieve que la forma originaria del develar radica no en el *fracking* que desoculta *shale gas*, ni en la producción artesanal/artística, sino en el brotar de la φύσις. Asimismo, y siguiendo aquí las indicaciones de Klaus Held (2009), la serenidad abriría lugar para decir *sí* a la explotación controlada de la naturaleza, y *no* a su dominio irrefrenado:

Lo dicho vale también para la medida requerida en la época técnica. Solamente en una determinada situación, en la que se trata de una concreta intervención técnica en lo previamente dado, se puede encontrar el justo medio entre progreso y conservación (Held, 2002, pp. 25-26).

Antes que fatalismo y negación, encontramos entonces en Heidegger una comprensión radical y, por tanto, renovadora de la técnica. Coincidimos, en este sentido, con lo indicado por Xolocotzi (2009) cuando afirma que:

Más allá de los detalles epocales que encontramos en torno al despliegue de la técnica, para Heidegger queda claro que el carácter maniobrador que en la técnica contemporánea llega a su clímax, filosóficamente visto, no debe hundirnos en un pesimismo irremediable, sino más bien se abre el origen de su pureza. El maniobrar de nuestras vivencias que ahora rige la relación con el mundo deja ver, pues, el soterramiento inicial de la verdad como *alétheia* y en tal develamiento se desoculta el camino de Occidente. La relación con la técnica contemporánea no conlleva entonces ningún fatalismo, ni la tematización heideggeriana indica una resignación en torno al destino. Más bien se prepara el camino para otro modo de estar en el mundo y por ello otro modo de pensar (60-61).

Hay que señalar ciertamente el hecho de que, al no desplegar toda la fuerza del análisis en el horizonte político-económico, la reflexión de Heidegger nos permite afrontar sólo de forma parcial el modo en que habitamos aquí y ahora. La coordenada de dominio político-económico sobre el hombre se despliega en una vía doble: por un lado, como dominio técnico a través de la relación de sometimiento que establecemos con los aparatos, y, por otro lado, en la medida en que el hombre se ve reducido a un engrane más dentro de la totalidad del aparato productivo. La serenidad como alternativa permitiría hacer frente –consideramos– a las nuevas formas de control. Decir *sí* cuando sea imperativo su uso, y decir *no* cuando respondamos exclusivamente a la avidez técnica, i. e., a la necesidad de consumo impuesta por el *statu quo*. La serenidad sería un modo de responder –y con seguridad uno muy restringido pero no por ello poco significativo– a la obsolescencia programada.

La limitación de la alternativa se ubicaría, entre tanto, asociada con el segundo rasgo del dominio técnico: la serenidad no parece ser una opción eficaz ante el carácter de disponibilidad que asume el hombre como parte del *stock* dentro del capitalismo; esto, en tanto que mercancía-fuerza de trabajo intercambiable en el mercado laboral. Al siempre hacer énfasis en el privilegio ontológico que éste (el hombre) tiene, Heidegger no logra aprehender con la suficiente radicalidad la condición del trabajador como *Bestand*. La consecuencia que de ahí se desprende es la limitación del análisis ontológico heideggeriano –en tanto que alternativa– ante el imperio de la esencia de la técnica moderna, cuando ésta (la esencia de la técnica moderna) se expresa como dominio político-económico. Al menos, es la intuición que sostenemos de momento. Sin embargo, la serenidad abre perspectivas y alternativas no radicales –como la marcuseana– para pensar nuevas formas de habitar ante los retos del mundo contemporáneo.

Referencias

- Bonefeld, W. (2020). “On Capital as Real Abstraction”, en: Oliva, A.; Oliva, Á. Novara, I. (Eds.). *Marx and Contemporary Critical Theory. The Philosophy of Real Abstraction*, Cham: Palgrave.
- Descartes, R. (1997). *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Madrid: Gredos.
- Feenberg, A. (1988). “The Bias of Technology”, en: Pippin, R.; Feenberg, A.; Webel, Ch. (Eds.). *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*, London: McMillan.⁵
- Feenberg, A. (2013). “Marcuse’s Phenomenology: Reading Chapter Six of One-Dimensional Man”, en: *Constellations XX* (4), pp. 604-614.
- Gómez-Heras, J. (1989). *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de la ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona: Anthropos.
- Habermas, J. (2005). *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos.
- Han, B. (2012), *La sociedad del cansancio*, Bs. As.: Herder.
- Heidegger, M. (1994a). “Ciencia y meditación”, en: *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (1994b). “La pregunta por la técnica”, en: *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (2002). *Serenidad*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (2008). *Problemas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*, Granada: Comares.
- Heidegger, M. (2012). “La época de la imagen del mundo”, en: Heidegger, M. *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica.
- Magnet, J. (2017). “Ontología de la sociedad unidimensional y crítica de la racionalidad tecnológica. El influjo de M. Heidegger en la obra tardía de H. Marcuse”, en: *Devenires XVIII* (35), pp. 27-41.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*, Barcelona: Planeta-Agostini.
- Marcuse, H. (1968). *El final de la utopía*, Barcelona: Ariel.
- Marcuse, H. (2011a). “On science and Phenomenology”, en: Marcuse, H. *Philosophy, Psicoanalysis and Emancipation. Collected Papers of Herbert Marcuse* (V), New York/London: Routledge.
- Marcuse, H. (2011b). “World without Logos”, en: Marcuse, H. *Philosophy, Psicoanalysis and Emancipation. Collected Papers of Herbert Marcuse* (V), New York/London: Routledge.
- Marcuse, H. (2011c). “Children of Prometheus: 25 Theses on Technology and Society”, en: Marcuse, H. *Philosophy, Psicoanalysis and Emancipation. Collected Papers of Herbert Marcuse* (V), New York/London: Routledge.
- Marcuse, H. (2011d). *La sociedad carnívora*, Bs. As.: Godot.
- Marx, K. (1982a) “Sobre la cuestión judía”, *Escritos de juventud*, CDMX: Fondo de cultura económica.
- Marx, K. (1982b). *Progreso técnico y desarrollo capitalista (Manuscritos 1861-1863)*, CDMX: Siglo XXI.
- Marx, K. (1987). *Miseria de la filosofía*, CDMX: Siglo XXI.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*, CDMX: Siglo XXI.
- Marx, K. (2012). “Manuscritos de París”, en: *Marx*, Madrid, Gredos.
- Marx, K. (2015). *El capital* (I), CDMX: Siglo XXI.

- Marx, K. (2015). *El capital* (III), CDMX: Siglo XXI.
- Marx, K. & Engels, F. (1974). *La ideología alemana*, Montevideo/Barcelona: Pueblos Unidos/Grijalbo.
- Marx, K. & Engels, F. (1977). “Wage Labour and Capital”, en: *Collected Works 1849* (Vol. 9), London/New York: Lawrence and Wishart/International Publishers.
- Marx, K. & Engels, F. (2011). *Manifiesto del partido comunista*, Madrid: Alianza.
- McLaughlin, P. & Schlaudt, O. (2020). “Real Abstraction in the History of Natural Sciences”, en: Oliva, A.; Oliva, Á. Novara, I. (Eds.). *Marx and Contemporary Critical Theory. The Philosophy of Real Abstraction*, Cham: Palgrave.
- Patočka, J. (2004). *El movimiento de la existencia humana*, Madrid: Encuentro.
- Piketty, T. (2015). *La crisis del capital en el siglo XXI*, México: Siglo XXI.
- Santander, J. (1985). *Trabajo y praxis en “El Ser y el Tiempo” de Martin Heidegger. Un ensayo de confrontación con el marxismo*. Colección filosófica 19, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Santander, J. (2015). “Acerca de la existencia del trabajador en las actuales condiciones laborales”, en: Xolocotzi, Á., Gibu, R. & Santander, J. (Eds.). *Fragilidad de la política. Ensayos fenomenológicos y hermenéuticos*, CDMX: ALDVS.
- Sohn-Rethel, A. (2001). *Trabajo intelectual y trabajo manual*, Bogotá: Viejo topo.
- Touraine, A. (2018). *El fin de las sociedades*, CDMX: Fondo de cultura económica.
- Wendling, A. (2009). *Karl Marx on technology and alienation*, London: Palgrave Macmillan.
- Xolocotzi, Ángel (2009). “Técnica, verdad e historia del ser”, en: Xolocotzi, Á. & Godina, C. (Coords.). *La técnica ¿orden o desmesura?*, México: Los libros de Homero.
- Xolocotzi, Á.; Gibu, R.; Huerta, V. & Veraza, P. (2014). *Heidegger, del sentido a la historia*, México: Plaza y Valdés.

¹ A juicio de Touraine, el problema de la crisis financiera responde a una suerte de pérdida de interés de la economía respecto de las condiciones concretas de la vida humana; es decir, que de la mano de la pretensión de reproducir sistemáticamente el capital sin una base real –pues con el capitalismo financiero el trabajo deja de ser la fuente última de la valorización del valor, siendo reemplazado por la especulación–, corre parejo le pérdida del sentido humano de la administración de la riqueza, ya que, a final de cuentas, son los sujetos menos acaudalados los que reciben el impacto más fuerte de una reproducción del capital fundada en el mero cálculo abstracto. Para Piketty, la pérdida del papel protagónico del Estado dentro de la economía capitalista es vital para explicar la desconexión que surge entre la economía financiera y las necesidades humanas: es justo cuando tiene lugar la desregularización estatal de la economía que “el sistema financiero y el capitalismo patrimonial se [...] [vuelven] particularmente frágiles, volátiles e imprevisibles” (Piketty, 2015, p. 13) ¿La consecuencia de la volatilidad?: “La supervisión financiera progresó tímidamente desde 2008 y pretendió ignorar los orígenes de la crisis vinculados a la desigualdad: el estancamiento de los ingresos de las clases populares y medias y el aumento de la desigualdad, en particular en los Estados Unidos (donde el 1% de los más ricos absorbió cerca del 60% del crecimiento entre 1997 y 2007), contribuyeron de manera evidente a la explosión del endeudamiento privado [; esto es, de las personas con escasa solvencia que sometieron a créditos con altos intereses]” (Piketty, 2015, p. 17).

² Es importante tener en cuenta que, para el periodo de redacción de los *Manuscritos*, Marx no esbozaba una doble lectura de la técnica y su inserción en el proceso productivo. Para 1844, lo propio del trabajo enajenado era el embrutecimiento del obrero. En contraste, en la *Miseria de la filosofía*, además de un primer momento de enajenación en relación con el aparato, aparecerá –desde la crítica a Proudhon– el carácter liberador, ya no únicamente embrutecedor de la técnica. De hecho, para pensar la libertad más allá de la libertad política en tanto que emancipación real del hombre (*Sobre la cuestión judía* [1982a]), será necesario la reducción de la jornada laboral (*El capital* III), reducción auspiciada por la maduración de ciencia y técnica asumidas como fuerzas productivas nucleares del modo de producción capitalista.

Dicho de otro modo: la automatización del trabajo es una de las condiciones de posibilidad de la emancipación humana.

³ Sobre la relación entre Marx y *Ser y tiempo* de Heidegger, véase: Santander (1985).

⁴ Ahora bien, y aunque el proyecto marcuseano suponga un quiebre histórico, es importante tener siempre en cuenta dos elementos: primero, no niega en términos generales la ciencia y la técnica. Niega la forma histórica que adquieren en el capitalismo, dado su *a priori* de dominación. La propuesta del quiebre implica como correlato una nueva ciencia y una nueva técnica, que apuesten por la liberación antes que por el dominio. Una “reconstrucción” de ciencia y técnica edificadas desde un nuevo *a priori*. En este sentido, Marcuse permanece fiel a Marx y Heidegger, pues, cree en su potencial liberador –como Marx– y, por tanto, piensa que en el peligro mora también lo salvador –Heidegger–. En segundo lugar, y aquí late –a nuestro juicio– una fuerte herencia de *Ser y tiempo*, el *a priori* de liberación que se expresarían en una nueva ciencia y una nueva técnica no pueden desconocer la condición de arrojamiento del proyecto. La perspectiva de quiebre se proyecta a partir de aquella potencialidad que late pero que no puede desarrollarse dado su *a priori*. En la ciencia y la técnica capitalista hay una potencialidad utópica sepultada bajo el afán de dominio, sin que esto implique –a la par– neutralidad. Sea bajo el totalitarismo democrático o bajo el proyecto estalinista, ciencia y técnica modernas sirven exclusivamente para la anulación de la libertad (Marcuse, 1969, pp. 11-19), sin desconocer –a la vez– que la proyección de las futuras necesidades y de la posibilidad de su satisfacción, se ejecuta desde lo experimentado en la sociedad industrial avanzada (Marcuse, 2011d, p. 38).

La ecología como reapropiación (*Verwindung*) del humanismo

Nicola Pairetti*
Instituto Superior n°23 Elisa Damiano

Recibido: 03/10/2020
Aceptado: 03/11/2020

Resumen: Este ensayo a través de un recorrido sucinto por las nociones más relevantes del Heidegger posterior a la *Kehre*, contrastadas con teorías de autores como Augusto Comte y Herbert Marcuse, busca evidenciar las contribuciones que el pensar meditativo heideggeriano tiene para ofrecer al hombre de hoy, con la mirada puesta en la esperanza de perfilar un estilo poético, y, por tanto, más humano de habitar la tierra. En este orden de cosas, el problema ecológico es tratado de un modo amplio, toda vez que este artículo no se aboca a recabar datos específicos asociados a este asunto, sino que antes bien intenta favorecer el desarrollo, en la vida individual y colectiva, de un pensamiento que no sea exclusivamente cálculo, de acuerdo al modo en que Heidegger lo sugiere.

En cualquier caso, si se prefiere, la pretensión perseguida por este escrito no es otra que mostrar, señalar, y por supuesto, asumir un compromiso concreto con la difusión de una original manera de reflexión, propuesta por Heidegger, en función de la cual, dicho sea de paso, podemos hacer cuentas, no sin problemas, con el evento científico técnico que impera en el mundo actual.

Palabras clave: Ecología, humanismo, *Verwindung*, *Geviert*, pensar meditativo, *physis*, naturaleza, poesía.

Ecology as a reappropriation (*Verwindung*) of humanism

Abstract: Through a brief revision of the most relevant notions of the post-*Kehre* Heidegger, compared to theories of authors like Augusto Comte and Herbert Marcuse, this essay attempts to point out the contributions that Heidegger's meditative thinking has to offer to the modern man, thus hoping to outline a more poetic and hence more human way of inhabiting life. In this context, the ecological problem is addressed in a wide way, since this article is not meant to gather specific data associated to this subject, but rather to promote the development –both privately and collectively– of a kind of thought not exclusively based on calculus, as Heidegger suggests.

In any case, the purpose of this writing is merely to show, point out and of course make a concrete commitment to the diffusion of an original way of reflection proposed by Heidegger, based on which we can settle accounts –not without some difficulties– with the technical-scientific event that prevails in the current world.

Keywords: Ecology, humanism, *Verwindung*, *Geviert*, meditative thinking, *physis*, nature, poetry.

* nicofilo23@hotmail.com

Entre los principios rectores de la ecología profunda se encuentran el rechazo del antropocentrismo y su reemplazo por el ecocentrismo, un ideal que puede sintetizarse en el lema *dejar-ser*. Sendos principios, distinguidos, pero sin ser separados, condensan una aguda crítica a la subjetividad moderna caracterizada por su poder sometedor, hoy encarnado en el tecnocapitalismo. En efecto, la ecología, después de varias conceptualizaciones que fue asumiendo a lo largo de su historia, y que no puedo remitir *in extenso* en este lugar, no es otra cosa que crítica al capitalismo salvaje, donde la naturaleza, como señala Heidegger, “se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas” (Heidegger, 1994, p. 5). Expresado de otro modo, “actualmente, la ecología comprende simultáneamente cuestiones de todo tipo, sin embargo, el capitalismo está en el corazón de estas transformaciones” (Vattimo/Giardina/Pobierzym, 2015, p.31). Pues bien, en esta dirección se inscriben las meditaciones antimodernas de Heidegger, reclamadas por el movimiento ecologista contemporáneo, entre las que cuentan: *Introducción a la metafísica*, “El origen de la obra de arte”, “La superación de la metafísica”, “La época de la imagen del mundo” y *Serenidad, Identidad y diferencia*, entre otras.

Teniendo presente el carácter programático de los mencionados principios rectores de la ecología, este ensayo se propone pensar la problemática reapropiación (*Verwindung*) de aquel *humanismo* iniciado por Descartes que, de acuerdo con la interpretación defendida por Heidegger en su brillante conferencia “La época de la imagen del mundo”, se caracteriza fundamentalmente por la dominación total del hombre sobre lo ente. En otras palabras, esta reapropiación (*Verwindung*) implica hacer cuentas con el emplazamiento científico técnico sin pretender aniquilar definitivamente aquello que lo configura, esto es, la razón instrumental vinculada principalmente a la noción de cálculo, sobre cuya base, entre otras cosas, se desarrolla la técnica moderna. Lo cierto, entonces, es que más allá de lo que se pueda esperar, Heidegger, no reniega de este tipo de pensamiento, sino que más bien lo asume y le contrapone aquel que ha bautizado como meditativo, cuya función es acompañar y reorientar el uso del cálculo con arreglo a evitar que su desarrollo a escala global desemboque en un mundo sin nosotros, esto es, en la destrucción del planeta. A este respecto, en su conferencia *Serenidad*, distingue ambos pensamientos: “cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión meditativa” (Heidegger, 1994, p.3). A la luz de lo indicado, es menester indagar si y hasta qué punto el pensar calculador es necesario y qué tipo de justificación encuentra en la reflexión de Heidegger.

Mientras tanto cabe preguntarse: ¿Hasta dónde es válida la sugerencia, realizada por Rene Sherer, de señalar al Maestro de Friburgo como el primer pensador de la lucha ecológica? (Cfr. Vattimo, Giardina, Pobierzym, 2015, p.71). Sin lugar a dudas este interrogante es pertinente, pero lo es en la medida en que todavía no ha ido más allá del carácter instrumental de la técnica, vinculado al pensar calculador, puesto que, en rigor de verdad, para Heidegger “la técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica” (Heidegger, 2003b, p.139). En efecto, Heidegger no se dejará guiar por el prejuicio habitual sobre la técnica, aquel según el cual ella no es otra cosa que un medio y un hacer del hombre, lo cual implica siempre una visión instrumental y antropológica de la técnica. Antes bien, en virtud del emplazamiento *Gestell*, esto es, la configuración científico técnica del mundo, sostendrá que es posible pensar en un modo de superación de la metafísica que escapa de alguna manera a la voluntad del sujeto y que depende (¿exclusivamente?) de un *Ereignis* (evento) del ser. El *Gestell*, como es sabido, no es

todo el evento, sino su destello, que anuncia la posibilidad de que por fin los caracteres de sujeto-objeto que la metafísica prestó al hombre y al ser, sean transpropiados. Huelga aclarar que este último aspecto vinculado a la transpropiación permanece abierto a múltiples lecturas, ninguna concluyente, por cierto. Con todo, a pesar del carácter ambiguo de las observaciones heideggerianas sobre la técnica, a primera vista más a favor que en contra e incluso aparentemente irreconciliables con las pretensiones de la ecología, resulta estimulante aventurarse a ensayar lo que de buen grado podemos denominar la autonomía relativa del sujeto, la otra cara de la reapropiación (*Verwindung*), en esta constelación *Gestell*.

Hablamos de autonomía relativa del sujeto porque si, para Heidegger, la historia es historia del ser y el ser es *Ereignis* (evento), entonces, la actitud del hombre pareciera quedar reducida a la espera, preparación y acompañamiento de un evento que de alguna manera controla y no controla. Esta cuestión es la que da qué pensar, puesto que, según la conferencia “La época de la imagen del mundo”, el *humanismo* implica la dominación total del hombre sobre lo ente, pero también el olvido total, por parte del hombre, del ser. De modo que la teoría que orienta la posibilidad de una praxis ecologista, a la luz de las meditaciones de Heidegger, se constituiría en primera instancia como un reconocimiento de la diferencia ontológica, consistente en no tomar por obvio lo que existe. Y en este punto, la reapropiación (*Verwindung*) del *humanismo* juega un rol esencial, porque, de un lado, el sujeto que manipula contantemente el objeto queda él mismo irremediamente preso del mismo juego que ha estimulado; y del otro, se pone en evidencia que esta maniobra, que en apariencia es producto exclusivo del sujeto, no es otra cosa más que evento del ser.

Por otra parte, y con arreglo a colocar la reflexión de Heidegger en el contexto del problema ecológico, es sabido que el Maestro de Friburgo no habla estrictamente de muerte de la naturaleza. Para él se trata ante todo de hacer cuentas con la imagen del mundo que es la esencia de la modernidad. Por imagen del mundo entiende no tanto una imagen del mundo sino concebir el mundo como imagen. Se trata de una decisión del hombre de darse a sí mismo la imagen del mundo, vale decir, que el hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo. No obstante, el concepto de mundo subsume dentro de sí al concepto de naturaleza, por tanto, la naturaleza nunca consigue agotar el mundo. (Cfr. Heidegger, 2001, pp.73-75). La expresión “muerte o fin de la naturaleza”, según apunta Ricardo Pobierzym en su estudio sobre *Heidegger y la cuestión ecológica*, fue introducida por el autor Bill McKibben en el libro *El fin de la naturaleza* (1990). McKibben entiende por muerte de la naturaleza la pérdida de su autonomía y su esencial independencia, puesto que no hay sitio de la tierra que no haya sido cooptado por la mano del hombre. Ahora bien, entretanto, aquí el asunto, a mi juicio, llega a ser el siguiente: para Heidegger, estrictamente hablando, no muere la naturaleza sino la *physis*. En *Introducción a la metafísica* Heidegger aclara a este respecto que en los albores de la filosofía griega al ente se lo llamó *physis*. Más tarde, la traducción de esta palabra por el vocablo latino *natura* marginó el significado original de la palabra *physis*, anulando así su fuerza nominativa propiamente filosófica (Cfr. Heidegger, 2003a, p.22). En efecto, según Heidegger, toda traducción del griego al latín no es un proceso inocuo, antes bien ha resultado ser muy dañino, toda vez que implicó un aislamiento y alienación de la esencia originaria de la filosofía griega. Este no es un problema menor, “porque sólo en la palabra y en el lenguaje las cosas devienen y son” (*Ibidem*). De lo que se sigue que *physis* y naturaleza no son términos intercambiables. Porque en el contexto de reflexión en que nos movemos, no es lo mismo un sujeto contrapuesto a un objeto naturaleza que habitar el círculo del desocultamiento libre de toda posibilidad de representación, típica

de la actitud griega antigua. Entre las varias precisiones referidas a la diferencia entre *physis* y naturaleza, Heidegger advierte que no debe dejar de entenderse por *physis* fuerza imperante que brota y permanece, caso contrario, a partir de su posterior y actual significación como naturaleza, se convierte la filosofía originaria de los griegos en filosofía de la naturaleza, esto es, en una representación material de todas las cosas (Cfr. *Ídem*, p. 24).

Esta diferenciación entre *physis* y naturaleza es fundamental para Heidegger toda vez que, en función de ella, aunque no exclusivamente, desarrolla su pensar meditativo como reapropiación (*Verwindung*), esto es, intentar traer a la reflexión y a la praxis del presente, de manera distorsionada, aquella percepción griega entendida no tanto como un estar frente a la naturaleza, sino dentro de la *physis*. A su vez, esta reapropiación (*Verwindung*) no puede hacer caso omiso o, mejor dicho, ha de completarse con otras nociones caras a Heidegger, como son: el *Andenken* (pensamiento rememorante) que involucra asimismo las nociones de *Sprung* (salto) y de *Schrittzurück* (paso hacia atrás) que caracterizan este pensamiento. Toda genuina meditación en torno a la *physis* debe ir hacia atrás saltando por sobre y más allá de la tradición moderna, porque nosotros estamos imbuidos de modernidad y humanismo y no podemos “pensar el ser que se abría a los antiguos griegos en lo que tiene de propio y extraño” (Heidegger, 2001, p. 83). En este sentido el *Andenken* (pensar rememorante) no es un ejercicio de pensamiento movido simplemente por la nostalgia de un mundo perdido, sino que, antes bien, implica un particular modo de apropiación de lo sido, de lo pasado, encaminado esencialmente a militar contra la tendencia actual a una integración completa dentro del imperar del sistema de la técnica moderna. Frente a la deshistorización tecnológica, el *Andenken* le devuelve al ser su sentido histórico. Como se dijo más arriba, la técnica para Heidegger goza de una valoración positiva con vistas a la superación de la metafísica, pero, a su vez, el *Andenken* anuncia que tal superación no puede producirse pretendiendo liquidar la memoria.

En relación con el concepto de *physis*, Heidegger, no satisfecho con lo desarrollado dentro del cuerpo principal del texto – al menos eso creo – intentará en la conferencia “La época de la imagen del mundo” un ajuste de cuentas con la comprensión fundamental de lo ente propia del mundo griego. Así, en el punto 8 de los *Apéndices* de esta conferencia, vuelve a cargar las tintas con una explicación en torno a la famosa sentencia de Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas. Inmediatamente establece una comparación entre Protágoras y Descartes, para dejar sentado que, si bien esta frase parece salida de la boca de este último, no puede verse en Protágoras ningún subjetivismo a lo Descartes al momento de presentar al hombre como medida de todas las cosas. Lo decisivo de esta elucidación que estoy remitiendo es la interpretación que atañe al concepto de medida. El yo del hombre limita el círculo de desocultamiento, de esa manera, “reconoce el ocultamiento de lo ente y la imposibilidad de decisión respecto a su presencia o ausencia o también respecto a la apariencia de esa presencia y ausencia” (Heidegger, 2001, p. 85). Todo pareciera desenvolverse en esta posición metafísica fundamental, como una constante abstención por parte del hombre de la voluntad de intervenir o modificar la medida de lo que se le presenta. Aquí “el ser es presencia, dice Heidegger, y la verdad desocultamiento” (*Idem*, p. 86). A instancias de Protágoras y su frase, queda así más profundamente esclarecida la relación del hombre con lo ente, tan cara a Heidegger. ¿Se puede retornar al mundo de Protágoras, a esta posición fundamental del hombre griego? De alguna manera sí, a través del pensamiento *Andenken*, rememorando lo sido; pero desde otro lugar no, porque el hombre de la relación fundamental griega con lo ente no es otra cosa que un acontecimiento del ser, esto es, una figura dentro de la historia del ser, puesto que, como

dirá Heidegger, la historia no es historia del hombre, sino del ser. Con todo, como veremos luego, Heidegger intentará repensar una aproximación a las cosas que se asemeja mucho a la percepción griega a través del concepto *Geviert* y toda la batería de nociones que lo circundan, articuladas en palabras poéticas, las cuales buscan sustraerse a una clarificación íntegra y conceptual.

Comoquiera que sea, lo cierto es que en la actualidad estamos en el vórtice de un pensamiento calculador, enunciado con la jerga de Marcuse, *unidimensional*, afanoso de controlar y de estabilizar la realidad en la presencia. Vale decir, estamos arrojados en un mundo de la “administración total”, según la expresión de Adorno. En este emplazamiento, a mi juicio, es muy difícil, aunque no imposible, experimentar la fuerza original del pensar meditativo rememorante. Primero, porque de Descartes en adelante, como explica Heidegger, “el conocimiento, en tanto investigación, le pide cuentas a lo ente acerca de cómo y hasta qué punto está a disposición de la representación” (Heidegger, 2001, p. 71). Así, pues, nada debe escapar a la voluntad de comprensión del sujeto, quien coloca todo lo ente ante sí para tener certeza de él a través del cálculo. Todo esto constituye otro momento de la historia del ser, podríamos decir, un evento iniciado con Descartes, pero preanunciado ya en Platón y Aristóteles, como señala Heidegger. Más precisamente, se trata de un momento donde “el ser se ha destinado como esencia de la técnica en lo *Gestell*” (Heidegger, 2008, p. 17). Lo que resta seguir indagando es la problemática cuestión de que la técnica nunca se deja superar mediante lo humano. Parafraseando a Heidegger, lo verdaderamente inquietante es que cada vez estamos menos preparados para enfrentar meditativamente lo que propiamente, diríamos nosotros, se está desarrollando en nuestra época: el mundo enteramente tecnificado.

A esta luz, la pregunta es si el hombre contemporáneo, configurado por este pensar calculador, donde todo es dato, donde el conocimiento es fundamentalmente dominio, lograría relacionarse con lo ente en función de aquello que los posmodernos, tras la huella del segundo Heidegger, llaman “lo otro de la razón”. Esta denominación implica un adelgazamiento de la racionalidad, una puesta en juego de la afectividad, de las pasiones, las emociones, una aproximación casi estética a la realidad. En efecto, con vistas a la superación de la metafísica, existe la tentación constante del abandono definitivo de ese pensamiento calculador. Con todo, suplantarlo por el meditativo no es otra cosa más que una recaída en un juego metafísico del cual Heidegger intenta salir, precisamente a través de la *Verwindung*, aunque en rigor de verdad aquí sería más apropiado decir que la metafísica se supera como *überwinden*, expresión que indica que la metafísica ha aprendido a “saltar sobre sí misma” y adquirir la capacidad de ver las mismas cosas desde otra perspectiva. (*Ídem*, p. 67). Un ejemplo de esta superación (*Überwindung*) puede observarse en la conferencia *Serenidad*, donde se nos propone hacer frente al mundo de la técnica con una actitud un tanto vacilante: “sí” y “no”. Debemos dejar entrar a los objetos técnicos en nuestra vida cotidiana y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera. Hasta aquí todo hace pensar en una sugerencia asociada a una actitud de moderación, que por cierto no es tan sencillo practicarla, puesto que la tecnología ya está integrada en nuestra vida diaria, incluso determinando el sentido profundo de la existencia. Pero, Heidegger añade a lo anterior algo relevante sobre los objetos técnicos: “los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior” (Heidegger, 1994, p. 8). Aquí palpita la noción de diferencia ontológica, a la cual Heidegger, sin decirlo explícitamente, invita a tener muy presente, a no perder de vista. Ese es el sentido, desde mi punto de vista, de “sí” y “no”, de tomar y soltar, de asir y desasir. Esta actitud simultánea frente al mundo técnico, no es ni más ni menos que la serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas (Cfr. *Ibidem*).

¿Qué es ese algo superior del que las cosas dependen? Todo hace pensar que se trata del ser que se sustrae al tiempo en que se dona, pero que rehúye toda identificación con la presencia. Heidegger lo denomina misterio. Más precisamente, este misterio no es otra cosa que un modo de aludir a la esencia de la técnica que se oculta, frente a la cual hay que mantener una actitud de apertura. En este orden de cosas, Mónica Giardina subraya que en la disposición de ánimo de “serenidad” o “desasimiento” se pueden encontrar afinidades “entre el pensamiento heideggeriano y las tradiciones taoísta y budista del pensamiento asiático, al menos en las consideraciones sobre el vacío y la no acción” (Vattimo, Giardina, Pobierzym, 2015, p. 60). La autora también hace referencia a la pedagogía de la pasividad de Hugo Mujica, quien defiende la idea de abrirse receptivamente a lo que viene hacia nosotros con un obrar activo o responder creador (Cfr. *Ibidem*). De alguna manera en esta respuesta creadora está contenido el problema de la fundación poética de la cual habla Heidegger en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Los poetas fundan lo que permanece, y lo que permanece es, en esta constelación *Gestell*, pasajero. El acto creador puede pensarse como la capacidad que tiene el poeta de decir la palabra esencial y así nombrar por vez primera lo que es (Cfr. Heidegger, 2009, p. 46). Si el ser no es reductible a la presencia, y si lo presente no quiere identificarse más con el carácter perentorio, entonces es necesario un nombrar que no sea reflejo de algo estable. Efectivamente, esta es la manera más adecuada de escapar a un nombrar que ya no sea, para usar el vocabulario de Saussure, tiranía del significante, por tanto, según Heidegger, la fundación es libre ofrecimiento “en que el ser y esencia de las cosas nunca se pueden alcanzar ni conseguir a partir de lo que está presente, por eso tienen que ser creados, situados y ofrecidos libremente” (*Ibidem*).

Todas estas consideraciones vinculadas a la disposición de ánimo, *prima face*, pueden dejar la sensación de que todo se resuelve al fin y al cabo en una inerme pasividad, como quien se dispone a esperar abiertamente lo que el misterio, consecuencia del *Ereignis* del ser, tiene para ofrecernos en términos de reordenamiento de los parámetros de la realidad. De todos modos, veremos que nada más alejado de la teoría heideggeriana, aunque perfilar la actitud de un sujeto que ya no puede inscribirse completamente en la tradición del *humanismo* no resulte aquí una empresa sencilla. Entretanto, mientras aguardamos una mayor elucidación en el transcurso de este ensayo, debemos medir este aspecto del pensar poetizante con observaciones como las siguientes: ¿esta tecnificación total del mundo es susceptible de ser enfrentada casi exclusivamente en virtud de esta disposición anímica propiciada por el pensamiento meditativo? ¿No se reduce así el pensamiento heideggeriano a la más pura irracionalidad? ¿Existe el riesgo de sucumbir en una resignación, como aquella que Marcuse le imputaba al pensamiento de Comte, bajo otro contexto de discusión, pero totalmente reconducible al estilo con el cual Heidegger asume el orden configurado por la ciencia técnica?

A propósito de este último interrogante reconstruiremos una parte de la crítica realizada por Marcuse al positivismo de Comte que, en cierta forma, es factible de ser dirigida a los resultados del pensar meditativo heideggeriano. Como se señaló más arriba, la actitud característica del pensar meditativo poetizante es sospechable de positivismo. No pretendo homologar el pensamiento de Heidegger posterior a la *Kehre* con Comte, pero tampoco puedo dejar de observar similitudes con la actitud que defiende el padre del positivismo a la hora de acompañar el desarrollo y progreso científico, así como su incidencia sobre la organización social. Se señaló de buen grado, anteriormente, que Heidegger invita a tener una actitud serena, expectante, que aguarda el advenimiento de un evento del ser, del misterio, sin poder señalar a priori la posibilidad de un orden diferente hacia el que dirigirse, a riesgo de convertirse en un

cultor de un *humanismo* irracionalista. Pues bien, *mutatis mutandis*, Comte alienta análoga actitud, según la aguda crítica Marcuse. En efecto, a instancias de la crítica de Marcuse al positivismo comteano, podemos observar que existe una conexión entre la filosofía positiva y el irracionalismo. “Comte liberó la teoría social de sus conexiones con la filosofía negativa y la colocó en la órbita del positivismo” (Marcuse, 1972, p. 331). De este modo el positivismo reemplazó poco a poco la libre espontaneidad del pensamiento con funciones puramente receptoras. Comte consideraba que la sociedad estaba regida por leyes racionales movidas por una necesidad natural, así igualó el estudio de la sociedad con el estudio de la naturaleza. Si todo está regido por leyes naturales invariables desaparece la posibilidad de algún tipo de voluntad humana para cambiar el rumbo de las cosas. El rechazo positivista de la metafísica, señala Marcuse, implica un rechazo del derecho del hombre a alterar y reorganizar sus instituciones sociales de acuerdo a su voluntad racional. En consecuencia, si se acepta que la sociedad está regida por leyes invariables, el hombre debe limitarse a obedecer a través del cultivo de una “sabia resignación” (Cfr. *Ídem*, pp. 333-336). Como se ve, se trata, entre otras cosas, de una crítica a la sustitución de la especulación por la observación orientada a consolidar el orden en lugar de romperlo. Este orden debe ser contemplado para, a la sazón, corregirlo convenientemente, pero de ningún modo crearlo. La filosofía positiva tiende a reconciliar orden y progreso, de esta forma logra mostrar “que el progreso en sí es orden; no revolución, sino evolución” (*Ídem*, p. 342).

Pues bien, sin proponernos reproducir parte por parte todas las semejanzas y diferencias entre Comte y Heidegger, respectivamente, a la hora de asumir y acompañar el fenómeno de la tecnociencia y su progreso, basten estas referencias para poner de relieve los riesgos que acarrea la disposición irracional de permitir sólo el grado de orden que se establece por sí mismo. Por consiguiente, tanto en la teoría de Comte como en la de Heidegger, el individuo juega un papel muy reducido a la hora de producir una modificación en la configuración de la existencia, puesto que en ambos autores no existe una teoría negativa de la sociedad, como aquella que reclama Marcuse desde un enfoque neomarxista. Comte sofoca todo impulso que se levante contra el orden existente, por consiguiente, el resultado deseado de su teoría no es otro que el interés apologético y justificador del orden social imperante. Sin embargo, a Heidegger no se lo puede catalogar como un autor que defiende y justifique de manera concluyente el orden social que tiene ante sí. En cualquier caso, si existe defensa y justificación de este orden, sus razones se encuentran en la idea de *Geschick*, (destino) del ser, el modo en que el ser se da en la esencia de la técnica. Incluso más, sin poder dar razones de este destino, puesto que se trata de la historia del ser, visto como juego simultáneo de darse y denegarse, sin razón, sin por qué, sin fundamento, como absoluta gratuidad (Cfr. Heidegger, 2008, p. 63). En línea de continuidad con lo apuntado, hay que subrayar enfáticamente que Heidegger, a diferencia del padre del positivismo, no considera que la ciencia se identifique con un estadio de superación de la humanidad que dejó tras de sí a la teología y a la metafísica, definitivamente. Todo lo contrario, antes bien encontramos en Heidegger una reflexión que se encamina en la dirección de una reapropiación (*Verwindung*) de los mentados estadios.

Así, pues, para Heidegger, la imposición científico-técnica, el *Gestell*, lejos de implicar, como en Comte, el último estadio para la humanidad, es más bien concebido como el último momento de la metafísica y el primer paso para su superación. Incluso más, siguiendo los versos de Hölderlin, dice que el *Gestell* es el peligro que salva. Por tanto, con las miras puestas en las inquietudes ecológicas de este tiempo asociadas a los desastres producidos por mor de la técnica, y para los cuales se anhelan teorías que cristalicen en determinadas soluciones susceptibles de ser puestas en práctica, cabe

elucidar el sentido que Heidegger otorga a la noción de salvación contenida en aquellos versos. En el texto *La pregunta por la técnica*, Heidegger advierte que “lo esencial de la técnica alberga en sí el posible emerger de lo que salva” (Heidegger, 2003b, p. 166). Pero también añade que “mientras representemos la técnica como un instrumento, seguiremos pendientes de la voluntad de adueñarnos de ella” (*Ibidem*). Esta anotación da a entender que no se da salvación alguna omitiendo una preparación previa. En efecto, Heidegger insiste en que debemos mirar, vislumbrar el peligro y descubrir con la mirada el crecimiento de lo que salva. No obstante, con ello todavía no estamos salvados. Preguntamos, entonces, ¿en qué radica lo que salva? Pues bien, la salvación, dice, es habitar poéticamente la tierra. Heidegger ve en esta región del arte algo que está emparentado con la esencia de la técnica que a su vez no es nada técnico, y, no obstante, es fundamentalmente distinto de ella. Se trata, pues, de un retorno a aquel sentido prístino del término *τέχνη*, entendido como un hacer salir de lo oculto, como traer lo verdadero ahí delante en lo bello. También *τέχνη* se llamaba a la *ποίησις* de las bellas artes, una vez más, en el sentido de hacer salir de lo oculto y traer ahí delante (Cfr. Ídem, p. 168). Ahora bien, la estructura de emplazamiento *Gestell* ha desfigurado la *ποίησις*, toda vez que esta ya no se concibe como aquel salir de lo oculto de un modo inexplicable para el pensar, sino que, por el contrario, se identifica con un hacer del hombre que comporta dominio, lo cual hace que el salir de lo oculto no aparezca como tal.

En suma, Heidegger cifra las esperanzas de salvación de acuerdo al sentido ambiguo que hemos elucidado sobre la *τέχνη* en la poesía – o en el arte poético, si se prefiere –. No obstante, juzgo conveniente adentrarme ahora en un análisis del lenguaje poético con arreglo a extraer de este una clarificación ulterior para el problema de la reapropiación (*Verwindung*) que es el eje de nuestro ensayo, actitud que dista mucho, según dilucidaremos, de aquella desarrollada por Marcuse, quien en el lenguaje poético busca una superación (*Aufhebung*) de la configuración técnica del mundo.

Heidegger afirma lo siguiente en *Carta sobre el humanismo*: “si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad del ser, tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres” (Heidegger, 2004, p. 20). Antes de esta contundente afirmación, había denunciado la devastación del lenguaje que se extiende por doquier, lo cual conlleva una amenaza para la esencia del hombre. Para detener de alguna manera esta ruina del lenguaje, debemos ser capaces de abstenernos de hacer un uso metafísico del mismo, solo así estaremos en camino de restituirle “a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser” (*Ibidem*). En este orden de cosas, Marcuse, por su parte, ofrece una aguda crítica a la descomposición del lenguaje; pero se diferenciará de la reflexión heideggeriana en la impostación de cuño marxista teñido de superación dialéctica en virtud de la cual, en todo caso, pretende restablecer el sentido metafísico del lenguaje.

Recordemos, una vez más, que Marcuse es uno de los representantes de una actitud que concibe la tarea del pensamiento del siglo XX articulada, fundamentalmente, en una concepción de la subjetividad y autoconciencia que todavía permanece dentro de los cánones de la metafísica. Ello significa que en lo *Gestell* no puede ver otra cosa que el fruto más logrado de la racionalidad tecnológica alcanzado por la voluntad del sujeto, al tiempo en que es una expresión del absoluto extrañamiento respecto del mundo que ya no es reductible al sujeto. Por consiguiente, ahí dónde en el *Gestell* Heidegger ve el relampaguear de un *Ereignis* del ser, que debe ser asumido hasta el fondo con una actitud serena; Marcuse, por su parte, como buen frankfurtiano, buscará una superación dialéctica, gobernada por un movimiento *Aufhebung*, con todos los matices propios de su pensamiento. En relación con el tema que nos atañe, Marcuse apunta que la

deshumanización que la técnica favorece arrebatando al lenguaje su capacidad transitiva, inscribiéndolo en un razonamiento tecnológico que tiende a identificar la cosa y su función. En el capítulo IV “*El cierre del universo del discurso*” de su famoso libro *El hombre unidimensional*, acusa al lenguaje de la “administración total” de la tendencia a “expresar y auspiciar la inmediata identificación entre razón y hecho, verdad y verdad establecida, esencia y existencia” (Marcuse, 2010, p. 114). Luego agrega que esta dramática identificación tropieza con un obstáculo vinculado al *cliché*, esto es, la coincidencia entre concepto y palabra, lo cual impide el desarrollo genuino del significado en la comunicación (Cfr. *Ídem*, p. 118). En efecto, este lenguaje es calificado por Marcuse como antidialéctico y antihistórico, es, en otras palabras, *unidimensional*. Es menester, entonces, devolverle la tensión entre “ser y deber ser”, entre “esencia y apariencia”, por ende, continuando en esta dirección intentará rehabilitar la trascendencia del significado, en un sentido más bien descriptivo reflejante.

A la luz del pensar poetizante heideggeriano, el hecho de que el lenguaje haya perdido su trascendencia, su capacidad crítica, como asimismo su carácter de superación dialéctica, no puede dejar de verse como la manifestación de un centelleo de un evento que, entre otras cosas, produce una dislocación del nexo lenguaje y realidad, logrando que la racionalidad metafísico-dialéctica se revele como insuficiente para responder a esta excepcional configuración del mundo por obra de la técnica. Forzando un poco la interpretación, aunque no sabría decir hasta qué punto, el *cliché*, como reducción del concepto a la palabra y, en el caso extremo, de esta a la imagen, del que Marcuse se escandaliza, podría entenderse en este contexto *Gestell* como un debilitamiento progresivo e interminable del lenguaje. Aquí bien podría señalarse, con todos los reparos del caso, que el *cliché* expresa el agotamiento de un lenguaje que ha intentado apresar el ser en su diferencia, y que, como tal, ahora es asediado por el advenimiento de un *Ereignis* del ser que liquida los caracteres que la metafísica había prestado al hombre y al ser, obligándolo al primero a dar el paso hacia otro modo de decir la nueva época que se avecina. Todo ello, entonces, no pareciera posible experimentarse si no somos capaces de “romper la palabra”. En términos de Heidegger, quien glosa un verso de Stefan George, la enunciación reza: “Un ser se da donde una palabra se quebranta”.

Este es el sentido en que Heidegger asume la esencia de lo *Gestell* en la poesía, en franca contraposición a Marcuse. Para este último la poesía, dentro del ámbito de la “administración total”, tiene un compromiso inevitable con la negación, en donde lo ausente de lo que ella habla se dirige contra el universo del discurso establecido. Así, pues, todas las esperanzas de reconciliación entre lo actual y lo posible, se cifran en la obra como *forma*: la belleza como la *promesse de bonheur*. Gracias a la belleza de la obra las circunstancias actuales son colocadas en otra dimensión en la que la realidad dada se muestra como lo que es (Cfr. Marcuse, 2010, p. 94). Subrayando el talante subversivo de la poesía, Marcuse ratifica lo siguiente: “En su función cognoscitiva, la poesía realiza la gran tarea del pensamiento. El trabajo que hace vivir en nosotros aquello que no existe” (*Ídem*, p. 99). Como se ve, la pretensión emancipadora marcuseana siempre se articula invocando la misma lógica de superación, a saber: romper el encanto de las cosas que son e introducir un orden diferente, de antemano en cierta forma conocido, en el establecido. Diríamos que el carácter inaugural de la obra poética y su puesta en acción, invariablemente corre por cuenta de la voluntad racional del sujeto, en la medida en que debería hacer presente ese mundo que todavía no es. Para Marcuse, entonces, la salida de la alienación está regida por la puesta en peligro de la realidad en función de la obra poética, en vista a alcanzar la experiencia de un sujeto reconciliado consigo mismo y su mundo entorno. Sin embargo, el arte queda totalmente

integrado en la sociedad en el desarrollo tecnológico, perdiendo así la capacidad de protestar contra el estado de negatividad que debe ser negado. Vale decir que desaparecen las esferas antagónicas, esto es, la alta cultura, que siempre estuvo en contradicción con la realidad social, pierde su función de Gran Rechazo, disolviéndose en la cultura de masas. En otras palabras, la racionalidad tecnológica anula los elementos de oposición contenidos en la alta cultura, de modo que toda la cultura, ahora, es sobrepasada por la realidad.

Esta especie de desencanto de Marcuse respecto a la función del arte en general y de la poesía en particular, se asocia al hecho de que su modo de concebir la poesía todavía paga tributo a la esclavitud del referente. En Heidegger, por el contrario, se encuentran las premisas para liberar a la poesía de su sujeción a un concepto puramente figurativo de signo que ha dominado la mentalidad de la tradición metafísico-representativa. En efecto, podemos decir que Marcuse, entonces, es deudor de las estéticas tradicionales, dentro de las cuales la relación lenguaje-realidad exige calificar el lenguaje poético en función de contenidos, emociones, o, en virtud de caracteres puramente formales, el verso. Mientras que, por su parte, las poéticas del siglo XX se han liberado definitivamente de estas perspectivas, asociadas a la mentalidad representativa de la metafísica.

Ahí donde Marcuse declara la derrota del arte frente a la racionalidad tecnológica; Heidegger se atreve a explorar la fuerza inaugural de la poesía, toda vez que reconoce que: el evento del ser y del lenguaje es uno sólo. Contra Marcuse, Heidegger afirma que “la poesía es el fondo que sustenta la historia y por eso mismo tampoco es manifestación de la cultura y muchísimo menos la mera expresión de un alma cultural” (Heidegger, 2009, p. 47). De lo dicho se deduce, entonces, que la cuestión que fustiga a Marcuse, vinculada a esperar que en la poesía se vislumbre algún tipo de mundo ejemplar hacia el cual debería encaminarse la sociedad, carece de sentido para Heidegger.

La sugerencia realizada en reiteradas ocasiones por Heidegger, aquella de habitar poéticamente la tierra, encuentra su zenit, a mi criterio, en uno de los conceptos más complejos y fascinantes, si se nos permite la expresión, de la reflexión heideggeriana posterior a la *Kehre*, esto es, el *Geviert*, que generalmente se traduce como cuadratura. Repasaré *grosso modo* y a título de cierre al núcleo de esta noción, en torno a la cual uno debería volver con frecuencia si, efectivamente, aguarda el advenimiento de una humanidad diferente. Los cuatro de la cuadratura, decía, son: la tierra y el cielo, mortales y divinos. En estas palabras poéticas se da la verdad en un sentido más radical. De acuerdo a la interpretación general, no conclusiva de esta noción, cabe decir que no son entes intramundanos, sino que, antes bien, son dimensiones de la apertura del mundo en que están los entes intramundanos. Esta indicación es de total relevancia para la reapropiación (*Verwindung*) del *humanismo*, y en consecuencia para la tarea del pensar la dirección de su propia praxis, por parte de la ecología profunda. Quizá el rasgo más significativo del *humanismo* que se inicia con Descartes sea, sobre todo, aquel donde “el hombre se asegura lo verdadero como aquello sabido por su propio saber” (Heidegger, 2001, p. 86). Con esta frase, Heidegger quiere decir, entre otras cosas, que se dejó atrás la relación que los antiguos tenían con sus dioses, y también la experiencia de pertenencia a un determinado orden creado por un dios creador personal en su calidad de causa suprema, propio de la Edad Media, que concebía lo ente como el *ens creatum*. A través de la noción *Geviert*, el Maestro de Friburgo, intentará salir del reduccionismo moderno que concibe la relación con las cosas exclusivamente como producto de la representación del sujeto. De allí que, concebir los cuatro de la cuadratura como dimensiones de la apertura del mundo sea la interpretación más

plausible para despedirse a un tiempo del reduccionismo moderno y del sujeto cartesiano. Heidegger explica en la conferencia “La época de la imagen del mundo” la íntima relación que existe entre pérdida de los dioses y cristianismo en sentido moderno. La pérdida de los dioses se produce en el momento en que se coloca el fundamento del mundo en lo incondicionado, lo absoluto, así, pues, la imagen del mundo se cristianiza. Pero una imagen del mundo que se cristianiza no es otra cosa que cristiandad, esto es, concepción cristiana del mundo, emplazamiento de dominio, teología como ontología, vale decir, una enésima versión de la imagen representativa de la modernidad. De modo que la relación con los dioses por mor de la cristiandad deviene pura religiosidad (Cfr. Heidegger, 2001, p. 64). Por consiguiente, a la vista de estas dificultades y con arreglo a superarlas, podemos entender la cuadratura *Geviert* como un modo de fluidificación y expansión de la apertura del mundo que nos capacite para experimentar súbitamente y desde los fundamentos la vecindad de la nada en el ser del ente (Cfr. Heidegger, 2014, p. 368). Este es el reto que Heidegger le plantea a quien se considere filósofo, y con una actualidad incontestable afirma: “Aquel a quien esto se le rehúsa está definitivamente y sin esperanzas fuera de la filosofía” (*Ibidem*).

Con la mirada puesta en la reapropiación (*Verwindung*) del *humanismo*, no podemos pasar por alto la importancia que Heidegger otorga al cristianismo. De allí aquella referencia que evocamos anteriormente, donde su preocupación, en el contexto de la meditación sobre el advenimiento de la modernidad, radicaba en evitar que no desemboque en cristiandad, vale decir, en una imagen rígida y metafísica de Dios. La tradición judeo-cristiana es, se quiera o no, la doctrina que durante siglos ostentó la hegemonía – y no parece haber abandonado tal postura en la actualidad – en lo tocante a la dominación de la naturaleza. Nada más diametralmente opuesto a la noción *Geviert* que ofrece el pensamiento de Heidegger, del cual nos estamos ocupando. Existe un nexo muy estrecho entre cristianismo protestante, por ejemplo, y el progreso del capitalismo, esta es una tesis muy atendible desarrollada por Max Weber en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), enfoque con el cual Heidegger estaría de acuerdo, con ciertos reparos, claro está.

Comoquiera que sea, a la luz del *Geviert*, el cristianismo debería perder paulatinamente su relación hegemónica con la tierra y abrirse de esta forma a una nueva cosmología más indiferenciada, en todo caso, más próxima a la *physis* y menos cercana a la noción de naturaleza derivada de la concepción moderna de lo ente. Para la conquista de semejante actitud, la exégesis cristiana, tiene ante sí el desafío de asumir una lectura de la Sagrada Escritura menos literal y más espiritual. Como es sabido, en el *Geviert* la fundación poética se realiza al precio de una desfundamentación que el poeta experimenta y que confiere fuerza inaugural a su poesía. De igual manera, el intérprete o exégeta de la Biblia debería identificarse con el poeta para no constreñir un decir originario, a una fórmula dogmática que habla más de la huida de Dios que de su manifestación. En atención, nuevamente, a la cuadratura *Geviert*, donde cada cosa es reflejo de las demás, se ve mejor la posibilidad de la reapropiación del *humanismo* identificado con el antropocentrismo cristiano. Más claramente, si Dios ya no es el *ipsum esse subsistens* de la teología metafísico-naturalista, y gracias a la fuerza del *Geviert*, se sustrae rehuendo toda descripción, hay razones para sostener que la posición antropocéntrica del hombre también queda afectada, disolviéndose así en un todo que bordea el panteísmo, pero que, sin embargo, nos permite pensar mejor la reapropiación (*Verwindung*) del *humanismo*, como pérdida del rol hegemónico sobre lo ente. En efecto, el hombre deja de ser aquel que posee una representación de lo ente ante sí, y se transforma, como quiere Heidegger, en el pastor del ser. Un ser que es lo más próximo, pero una proximidad que está muy lejos del hombre (Cfr. Heidegger,

1949, p. 39). De esta forma, entonces, declina toda voluntad de dominio sobre lo ente, y se puede experimentar, no sin complicaciones teóricas y prácticas, aquel lema ecologista: dejar-ser. Como, asimismo, la espera de una irrupción del dios, en el vórtice de esta constelación *Gestell*, de la que habla Heidegger en su última entrevista a Der Spiegel, a mi criterio sin pesimismo: “Sólo un dios podrá salvarnos”.

Para concluir quisiera reclamar la atención sobre algunos puntos de este artículo. La reapropiación (*Verwindung*), según el modo en que lo explicitamos aquí, encuentra su justificación intrínseca dentro del corpus del pensar meditativo poetizante del segundo Heidegger, esto está fuera de discusión, a mi juicio. Por otra parte, en relación a su sentido etimológico amplio, esto es, “abrirse a un camino que retorne a lo inicial”, pero que también mire con cuidado lo contemporáneo, para posteriormente asumirlo de modo distorsionado, y proyectarse hacia el futuro, evidencia un pensamiento de una actualidad tal, que aún resta explorar su alcance para diversas áreas de la cultura filosófica, pero, fundamentalmente, para la estimulación de la mentalidad ecologista con arreglo al cuidado del planeta, cuestión de la que nadie, dicho sea de paso, puede escapar sin ser tachado de irresponsable.

Creo que el aporte más significativo de esta reflexión en torno al concepto de *Verwindung*, muestra su riqueza y agudeza filosófica toda vez que es capaz de medirse con el evento científico técnico (el *Gestell*), con el cual logra hacer cuentas sin concederle un asentimiento total y evitando a un tiempo rechazarlo como un fenómeno demoníaco. Es digno de ser destacado este equilibrio en la reflexión de Heidegger, pero, también y, sobre todo, el ingenio para atinar, en el mismo peligro que la técnica comporta, la salvación que mora agazapada dentro de aquel. Aquí, según mi opinión, la reapropiación (*Verwindung*) toca su zenit, precisamente, en la torsión que Heidegger hace del concepto de la técnica para vincularlo con lo que ella oculta, esto es, la técnica como arte de la poesía que permite una mirada sobre el hacer que ya no sea exclusivamente instrumento, sino el advenimiento de una actitud serena, sin perder de vista que la faena poética no es reductible al goce estético, sino un modo de fundar un mundo, de construir un mundo verdadero y más humano.

Referencias

- Heidegger, M. (2006). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2006). *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Biblos.
- Heidegger, M. (2001). *Caminos de bosque*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2004). *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2004). *De camino al habla*. Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2008). *Die Kehre*. Alción Editora.
- Heidegger, M. (2004). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1990). *Identidad y diferencia*. Anthropos.
- Heidegger, M. (2003a). *Introducción a la metafísica*. Gedisa.
- Heidegger, M. (2003b). *La pregunta por la técnica y otros textos*. Editorial Nacional.
- Heidegger, M. (2014). *Nietzsche*. Editorial Ariel.
- Heidegger, M. (1994). *Serenidad*, Ediciones del Serbal.
- Marcuse, H. (2010). *El hombre unidimensional*. Editorial Ariel.
- Marcuse, H. (1972). *Razón y revolución*. Alianza Editorial.
- Pairetti, C. (2013). *El sentido débil-irónico de la interpretación*. Ciudad Gótica.
- Pairetti, C. (2017). *Hermenéutica de la disolución en Gianni Vattimo*. Ciudad Gótica.
- Sotelo, L. (2009). *Ideas sobre la historia: la Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse*. Prometeo Libros.

- Vattimo, G. (2004). *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa.
- Vattimo, G. (2015). *Heidegger y la cuestión ecológica*. Gianni Vattimo; Mónica Giardina; Ricardo Pobierzym; Prefacio de Dina V. Picotti, Prometeo Libros.
- Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Gedisa.
- Vattimo, G. (1999). *Las aventuras de la diferencia*. Altaya.
- Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós.

Las categorías de la modernidad en su acabamiento en el segundo Heidegger: gigantismo, poder y acrecentamiento. Los límites de habitar

Rebeca Maldonado Rodriguera*
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Recibido: 30/10/2020
Aceptado: 01/12/2020

Resumen: La tesis general y central de este trabajo es la siguiente: La aspiración a lo absoluto e incondicionado busca realizarse de dos formas, o bien, en el campo de lo suprasensible desde la razón, piénsese en Kant, o bien, en el campo de lo sensible a través a la irresistibilidad e imperiosidad del poder. Es decir, o bien como determinación de los supremos objetos de la razón, poseedores de una necesidad irrestricta, tal y como lo pensó Kant al hablar de la facultad de la razón en la Dialéctica Trascendental, o bien, como dominio incondicionado del conjunto de los entes desde la voluntad de voluntad, tal y como lo pensó Heidegger. Ambos movimientos de determinación de la totalidad y de lo incondicionado corresponden a la estructura misma de la subjetividad moderna y su pretensión es el logro de una incondicionada y máxima plenitud llamada poder. Heidegger leerá la búsqueda de una máxima plenitud como ausencia de indigencia.

Palabras clave: voluntad de poder, predominio de poder, incondicionado, gigantismo y violencia.

The categories of modernity in its achievement: gigantism, power and rise. The establishment of a new Unconditioned

Abstract: The main and general thesis of this work is as follows: the aspiration toward the absolute and unconditioned seeks to be realized in two ways, either in the field of the supersensible through reason -as Kant claimed- or in the field of the sensible through power's invasiveness and 'compellingness'. In other words, either as a determination of the supreme objects of rea-son, being owners of an unrestricted necessity as Kant stated on the faculty of reason in the Transcendental Dialectic, or as the group of beings in the will of will just as Heidegger claimed. Both movements as the determination of totality and 'unconditionedness' amount to modern subjectivity's structure itself, whose ambition is the achievement of an unrestricted and high fullness also known as power. Heidegger will read the search for this unrestricted fullness as a lack of indigence.

Keywords: will to power, unconditioned, gigantism and violence.

Sumario: 1. Poder, maquinación y violencia. 2. Maquinación-vivencia y gigantismo. 3. Los meandros del poder en *Historia del ser*. 4. La nueva versión de lo incondicionado en el *Nietzsche* desde el predominio de poder. 5. La nueva versión de lo incondicionado en "Superación de la metafísica" en *Conferencias y artículos*. 6. Las señas del ser. 7. Referencias.

* Este trabajo se hizo en el contexto del proyecto PAPIIT IN406420 Crisis del habitar El habitar originario en su relación con la tierra de la DGAPA de la UNAM del cual soy responsable junto al proyecto PAPIIT IN 402721 "Violencia, subjetividad y trauma colectivo" coordinado por Rosaura Martínez. rebecamaldonado@filos.unam.mx.

Este texto busca ensayar una reflexión sobre lo incondicionado y sus categorías en la modernidad acabada en el pensamiento del segundo Heidegger. Aquí entiendo por incondicionado la forma de aseguramiento y ordenamiento de la totalidad que el ser humano occidental ha pensado. En ese sentido, este trabajo puede leerse como un esbozo de los fundamentos y las formas en que el sujeto de la modernidad se yergue con su corolario de avasallamiento de la totalidad de lo ente. La tesis general y central de este trabajo es la siguiente: la aspiración a lo absoluto e incondicionado busca realizarse de dos formas, o bien, en el campo de lo suprasensible desde la razón, piénsese en Kant, o bien, en el campo de lo sensible sometido a la irresistibilidad del poder. Es decir, o bien como determinación de los supremos objetos de la razón, poseedores de una necesidad irrestricta, tal y como pensó Kant a los ideales de la razón en la “Dialéctica trascendental”, o bien, como dominio incondicionado del conjunto de los entes desde la voluntad de voluntad, tal y como lo pensó Heidegger. Ambos movimientos de determinación de la totalidad y de lo incondicionado corresponden a la estructura misma de la subjetividad moderna y su pretensión es el logro de una incondicionada y cada vez máxima plenitud. Heidegger leerá la búsqueda de una máxima plenitud como ausencia de indigencia.

Prestar atención a esta nueva presentación de lo incondicionado en el pensamiento de Heidegger, permitiría ver que la modernidad actual se alimenta del sobrepujamiento proveniente de la voluntad de voluntad, de poder que quiere poder, del poder que da poder al poder, poder que es pura autorización de sí, lo que permitiría, asimismo comprender su esencia violenta y destructora. Desde la lectura de Heidegger, el concepto de voluntad de poder es anuncio de la modernidad acabada, en cuanto esa locución dice en su interior dos veces lo mismo: poder que se quiere a sí mismo. La consecuencia de ello es que se eleva al poder a un carácter incondicionado. De manera tal que, epocalmente, el poder se desplegará incondicionalmente.

1. Poder, maquinación y violencia

La continua y sólo continua elevación deseada, elevación sobre elevación buscada, a la cual Heidegger llama sobrepotenciamiento o sobrepujamiento, es pura voluntad tautológica o voluntad que se quiere a sí misma¹. *Nietzsche (I y II)* se volverá un arsenal conceptual que le permitirá desde ese momento pensar la voluntad de voluntad y la violencia en mutua copertenencia. El continuo sobrepujamiento y acrecentamiento de poder como dimensión ilimitada de la modernidad y su esencia gigantesca tienen como corolario la violencia, tal es su continuo y reiterado aparecer. Por lo cual poder es ya en el *Nietzsche*: “la institución ordenada, planificante de una violencia” (Heidegger, 2000a, p. 514). Es decir, acrecentamiento de poder es “disposición de medios de violencia” (Heidegger, 2000a, p. 514).

Este descubrimiento estructural de la modernidad de su esencial sobrepujamiento y sobreelevación continua de poder y su corolario de violencia en el *Nietzsche*, el pensador siempre dando un paso más en la esencia de la modernidad acabada y en sus figuras, lo desarrollará en la obra póstuma de los tratados de la historia del ser, es decir, de manera oculta y vedada a sus contemporáneos. Así en *Meditación*, una de sus obras

¹ “Voluntad de poder quiere decir: dar poder para la sobreelevación de sí mismo. Sobrepotenciamiento tendiente a la elevación es al mismo tiempo el acto básico de la sobreelevación misma. Por ello Nietzsche habla [...] de que el poder es en sí mismo «acrecentamiento de poder»; ejercicio de poder propio del poder consiste en dar poder para más poder” (Heidegger, 2000a, p. 520).

póstumas casi inmediata a *Aportes a la filosofía*, Heidegger (2006) escribirá como ineludible a su tarea: “para la meditación es, por el contrario esencial el saber creciente acerca de la esencia del poder y de lo que es esencialmente eficaz en el propio predominio del poder” (fto. 9, p. 33). Con lo cual también se quiere señalar que Heidegger tenía una idea muy clara: la modernidad justamente es opaca a sí misma, porque el poder posee mecanismos y estructuras que impiden la meditación, como veremos. Por lo pronto, pensemos que Heidegger habla a alguien que no puede ver, que no quiere ver, y cuya condición histórica es que no lo haga, porque “este ver es la vista del dolor de la experiencia” (Heidegger, 2017, p. 31). No quiere ver el cambio climático, no quiere ver la devastación total. Al contrario, la modernidad es plena en proyectos cada vez más amplios de explotación de territorios y de personas (la «conversión del hombre en animal de trabajo»); pese a la destrucción inminente, para la modernidad no existe escenario apocalíptico que valga para su detención, porque la modernidad es “el poder sufrir hasta el sufrimiento de la plena ocultación de la salida” (Heidegger, 2017, p. 31). La modernidad está montada en una ceguera esencial. Por lo tanto, una guía de salida es tratar también de entender esa fundamental ceguera que nos constituye y colaborar con Heidegger en su tarea de hacer ver por qué no podemos ver. En un sentido, la respuesta será porque lo único ilimitado e incondicionado es el poder. *Das Ereignis* parte justamente de una cita de Sófocles que apunta a la ceguera humana: “¿Y cuál es la garantía de un hombre que no puede mirar?/ Lo que también deseamos decir, diciendo todo vemos” (Heidegger, 2017, p. 31). Diciendo, vemos; piensa Heidegger.

Siendo así, volvemos pues a conducirnos junto con él por el intrincado camino de los tratados ontohistóricos, en los que ya previamente habíamos oteado la ausencia de indigencia de la modernidad, la clausura de la nada, el antropomorfismo, desde el saber profundo del predominio del proyecto de la verdad del ente sobre la verdad del ser y el esbozo esencial del espacio-tiempo de la verdad del ser en diferentes trabajos. Gracias a ese entramado conceptual aparece una de las ideas centrales del Heidegger de *Aportes a la filosofía*: remover al humano de la plena hominización de la ausencia de indigencia a la indigencia de la ausencia de indigencia en el pleno predominio del proyecto de la verdad del ente. Para ello, como señalaba, Heidegger descubre el poder como categoría que articula la modernidad como un todo. Encontramos así en el fundamental fragmento 9 de *Meditación* que el predominio del poder exige previamente “lo hacible de la maquinación” (Heidegger, 2006, fto. 9, p. 37), y a su vez lo hacible de la maquinación, tiene por esencia la violencia, pues la violencia (como amenaza de aniquilación) se ejerce sobre la base de predominio de poder. Si no existiera el sobrepujamiento de poder y la pura autorización de poder, no podría haber violencia. Tenemos el círculo constituido por predominio de poder, maquinación y violencia, porque al predominio de poder sobre la base de la maquinación a la cual le es esencial la violencia, como amenaza de aniquilación, se ejerce desde el predominio de poder en el dominio calculable de lo entitativo, es decir, la violencia en el dominio de lo entitativo se despliega por doquier.

En *Meditación*, Heidegger (2006) considerará como esencia del poder que “este se ha continuado ya siempre en una ampliación y elevación” (p. 30). Este predominio de poder que consiste en una continua elevación y sobreelevación de sí mismo, de donde proviene su “anquilosis incondicional en sí mismo” (Heidegger, 2006, fto. 9, p. 33), es interpretable desde el concepto de lo “dinámico” como “autoinundación de un rasgo de fuerza planteado y planeado” (Heidegger, 2006, p. 31) sobre algo; desde el concepto de “lo total”, como “no poder tolerar nada fuera de su esfera de acción” (Heidegger, 2006, p. 31); pensado desde lo “imperial” se refiere a su carácter imperativo, es decir, que no

acepta pedir, ni aguardar, ni tratar (lo cual vuelve más visible la ceguera), por lo que a este carácter imperativo le es propio más bien: “el sometimiento de todo lo que tiene que acudir a su circuito de disposición” (Heidegger, 2006, p. 31). “Lo racional” del poder se refiere al carácter de cálculo y planificación propios del poder, además de pertenecer a lo dinámico, a lo total, a lo imperial, a lo racional del anquilosamiento de poder “lo planetario” en tanto que “los límites de poder se asientan en las fronteras del globo terráqueo” (Heidegger, 2006, p. 32), de manera que todo el planeta está sometido a su circuito de disposición. Sin embargo, Heidegger estaría de acuerdo en conceder que el poder no conoce límites, ni siquiera la estratósfera. Por último, el predominio del poder y la propia búsqueda de su despliegue, debido a su incondicionalidad, dan lugar a la fase extrema de devastación que quiere decir: “socavamiento de toda posibilidad de comienzo, en razón del egoísmo vuelto en desmesura, que tiene que conceder como su inatacable adversario a la meditación” (Heidegger, 2006, p. 33). Considero que poder, violencia, maquinación, lo total, lo imperial, lo planetario, constituye un escenario conceptual ineludible que es necesario retrotraer al ciclo actual de la modernidad, que es despliegue puro de poder sin miramientos ni consideraciones, capaz de hacer caso omiso del pensamiento; y si el poder es impermeable al pensamiento, es porque el poder puede ahora desplegarse por la vía de la pura hacibilidad de las cosas. *Meditación* vuelve visible la metafísica del poder, e incluso hace visible la posibilidad de que no pueda ser visible como en el apartado “Dioses”, donde piensa que el poder sin barreras, sin límites, se extienda inconteniblemente. El exponencial proyecto de la verdad del ente, por lo apabullante y enloquecedor de la planetarización, puede eludir la seña de la verdad del ser.

2. Maquinación-vivencia y gigantismo

En *Aportes a la filosofía*, Heidegger apuntará que la vivencia es lo que organizará la conducta humana en la era del acabamiento de la metafísica o de la metafísica acabada, en cuanto que da paso a la apariencia de afirmación de sí mediante la rapidez, la amplitud, y publicidad del vivenciar². Para Heidegger, una de las categorías esenciales para pensar la época de la acabada carencia de sentido es la “vivencia” o esta búsqueda de vivencias, en que la conducta humana dispuesta conforme a maquinación busca y quiere estar junto al ente, a lo real, a la vida, en el más completo olvido del ser. En este nuevo modo de impropiedad epocal nos encontramos ávidos de acontecimientos, nos hemos convertido en “cazadores de acontecimientos” (Heidegger, 2003, fto. 51, p. 111). Tal es la órbita de la vivencia, y esto también supone estar enganchados y sometidos a las novedades de toda índole. “La “vivencia”, aquí mentada como el modo fundamental de representación de lo maquinador y del mantenerse en él, “es lo público accesible de todo lo misterioso, es decir, excitante, provocativo, ensordecedor y encantador, lo que hace necesario lo maquinador” (Heidegger, 2003, fto. 66, p. 101). La vivencia bloquea lo cuestionador: si la sociedad está movida por el vivenciar excitante, provocativo y ensordecedor, es imposible el pensar, dice Heidegger (2003), “ingresaron la exageración y el gritar más fuerte y el mero ciego gritar” (p. 117). Efectivamente, cuanto más se despliega la hacibilidad de las cosas, entendida como lo maquinador, más permanece incuestionable, porque tanto más domina el vivenciar con su avidez de cosas excitantes, emocionantes y provocativas. Además, cuanto más provocativa y emocionante sea una cosa, se considerará que más verdadera es. La vivencia es ahora índice de lo correcto. La maquinación oculta su esencia a través del vivenciar. De manera que no sólo la

² Pensemos en FB como esa forma de publicidad amplia directa e inmediata que alimenta el vivenciar.

maquinación es el predominio del poder en el emplazamiento de los entes mediante planificación, como lo vimos anteriormente, sino que además el vivenciar en los modos de conducta hace que lo maquinador y su predominio de poder permanezcan incuestionados. De ahí que Heidegger llame a la modernidad en su acabamiento ‘época de la carencia de sentido’ o ‘época de la carencia de cuestionabilidad’. Heidegger descubre que el hombre sumido en las vivencias, en los acontecimientos, no es capaz de descubrir lo que la maquinación oculta. La constelación maquinación-vivencia hace que rijan sólo lo que el hombre pone ante sí, por lo cual el vivenciar es la forma de la representación en la modernidad acabada. En donde además éste siempre más que la constituye, se concentra en éxitos y más éxitos para que puedan ser públicos (Heidegger, 2000b, fto. 4, p.34)

Lo gigantesco será otra de las categorías de la modernidad en su acabamiento; es la categoría que permite entender la eternización de la modernidad, el tiempo sin corte y sin rupturas en el cual se extiende y, también, la pérdida absoluta de diferenciación ente/ser y de ausencia de decisión. Pues bien, lo gigantesco es la conversión de la cantidad en cualidad como esencia del ser (Heidegger, 2003, fto. 70, p. 120). Como categoría de la metafísica acabada, el gigantismo permite pensar por qué el no-límite es fundamental en la modernidad, por qué en su captación anticipadora no puede ver un límite, o no quiere encontrar límite alguno, o no puede reconocer a nada dado como límite. Así, desde la perspectiva de lo gigantesco, “no se da lo imposible, se odia esa palabra” (Heidegger, 2003, p. fto. 70, 120). Lo cuantitativo es ahora esencia de la representación en tanto que vivencia, por lo tanto, por lo tanto en cuanto inocencia del ser no reconocida. Se hace creer que lo gigantesco es la apariencia del máximo ente. Lo gigantesco muestra la modernidad carente de moderación y a la vez su inesencia histórica cada vez dada a un más, sin límite, aunque carente de decisión. De ahí que lo gigantesco como categoría central para pensar la modernidad viene a unirse al descubrimiento heideggeriano de la modernidad como marcada por la sobre-elevación, acrecentamiento, sobrepujamiento y que podemos por lo mismo ahora ver que es esa voluntad de voluntad fuente del gigantismo. Esta fundación de poder del ser del hombre lo volverá esencialmente violento, “persiguiéndose incesantemente, permanentemente sometido al sobrepujar” (Heidegger, 2000b, p. 27). En *Reflexiones XII* entendemos aún más el lugar de la exageración y esencial desmesura de la modernidad:

Lo gigantesco consiste en la desmesura -que de forma continuada se esconde y que constantemente acecha- de todo aquello que se hace «ente». Toda exageración pasa a ser impulso y presunto fundamento de legitimación de la siguiente. Y toda exageración viene a ser cálculo, pero siempre queda encajada en aquello propiamente eficaz. Los signos de unas maquinaciones que han partido hacia lo incondicional son: la amenaza de una desmesura decisiva pero continuamente postergada, su acechanza a todo y a través de todo, la inasibilidad de esto incalculable e impredecible que integra en sí mismo todo cálculo [...] la sagacidad con la que «entusiasma» la desmesura de toda opinión y de todo manejo comunes, el mantenerse al margen de todo cuestionamiento y la correspondiente impertinencia de la publicitación de todo éxito (pues toda hechura se consigna aquí de entrada como un éxito) [...] la desmesura de las maquinaciones ya no exige del hombre atrevimiento ni osadía, sino solo el desligamiento -incomprendido y desconocido- de toda decisión esencial. (Heidegger, 2019, fto. 77, p. 104)

Tras la lenta aparición del poder y del acrecentamiento, del gigantismo que se extiende en la modernidad en su acabamiento, encontramos que éste siempre más y la desmesura de las maquinaciones son impulso para una nueva acometida de una nueva exageración-vivencia con sus notas de lo excitante, provocativo y seductor, pero que trae consigo la

“incapacidad de una decisión esencial”. Cuando el poder y la pura autorización de sí se vuelven lo incondicionado encontramos “la supremacía de la entidad de lo ente” (Heidegger, 2019, fto. 73, p. 96).

3. Los meandros del poder en *Historia del ser*

Al introducirse de nuevo en los meandros del poder en la *Historia del ser* en el fragmento 57, podemos ver que Heidegger (2011) de manera puntualizada señala que el poder es pura autorización de sí que excluye todo exterior (p. 87), como ya lo había señalado en *Meditación*; que el poder encubre su esencia, porque los potentados tendrán medios de poder, pero ellos son más bien los tenidos por el poder. Asimismo, Heidegger encuentra que el poder es supresión de la posibilidad de derecho porque lo que se busca únicamente es una “repartición del poder” entre aquellos que son tenidos por el poder (Heidegger, 2011, p. 87). El poder visto desde la verdad del ser, es un esenciarse del ser mismo, en tanto que su esencia sustractiva-ocultante es sentida como carencia, la cual “nunca puede ser admitida en el circuito de poder” (Heidegger, 2011, p. 87). Por lo cual el poder resiste esa carencia entregándose al gigantismo y al acrecentamiento. El poder, visto desde el pensar de la historia del ser, es la manifestación de la huida misma de la esencia sustrayente del ser y que se manifiesta como gigantismo. Por lo mismo, a la esencia de poder pertenece la ausencia de verdad, por lo que sumergido en la destrucción de la verdad, se es incapaz de pensar lo esencial y decisivo (Heidegger, 2011, p. 87). El poder, dado que no ahonda en la verdad del ser, sino en el infundamento, hace que el predominio del infundamento se vuelva irresistible y aparezca como un mandato, como avasallamiento, por lo cual la irresistibilidad en el acrecentamiento en la total carencia de verdad es no libertad (Heidegger, 2011, fto. 57, p. 88). De tal manera que forma parte de la esencial inesencia del poder “la opinión de que nunca el poder puede ser suprimido en la historia” (Heidegger, 2011, fto. 57, p. 89). Esta opinión surge del mismo olvido del ser que (consiste en) la conciencia de que “el poder sea el único y verdadero fundamento de la humanidad histórica y que siempre tenga que renovarse” (Heidegger, 2011, fto. 57, p. 89).

4. La nueva versión de lo incondicionado en el *Nietzsche* desde el predominio de poder

Ahora, ¿qué es lo que sucede con la antigua configuración de lo incondicionado suprasensible en el predominio del poder y su anquilosamiento? Heidegger, hacia el final del *Nietzsche I* y al inicio del *Nietzsche II*, se dará cuenta de lo que él llamará el acabamiento de la metafísica como el traslapamiento de lo incondicionado en lo sensible. El carácter fundamental del ente es ahora voluntad de poder. Es decir, el ente en su esencia es sobrepotenciamiento, sobreelevación y acrecentamiento. Esto significa para Heidegger que en Nietzsche aparece la unidad entre presencia y existencia, que acontecía en el mundo verdadero, sólo que transmutada en el mundo sensible. Y, al emigrar al mundo sensible la estructura del mundo suprasensible, este es absorbido por el mundo sensible. Así, las pretensiones de permanencia y estabilidad de lo suprasensible acontecen como acrecentamiento del poder, como un dar poder al poder. Y, con la anulación de la diferencia entre los dos mundos, en el devenir histórico de occidente, con la decisión por lo sensible, «lo real efectivo» reivindica al ser, fuera de lo cual, entonces todo es nulo. Así, la versión heideggeriana del devenir de occidente en su esencia no concluye con la disolución de la diferencia ‘mundo aparente y mundo verdadero’, sino en cómo el mundo ha devenido precisamente este mundo, sin salida, un

mundo donde ahora sí no hay más salida, ni en la división ni en la fusión, pues ha devenido un mundo puramente antropomórfico, ya que al transpropiarse la idea a lo sensible, el ser al devenir, se queda bajo la tutela del volver consistente del presenciar o aseguramiento de la existencia consistente (Heidegger, 2000b, p. 20). Ahora “la entidad lo es todo y cubre todo cambio y consistencia” y, como la entidad lo es todo, entonces “el satisfacer aparece como lo incuestionado y como el más amplio albergue” (Heidegger, 2000b, p. 20). Sólo queda entonces “la invocación a la vitalidad de la vida”, el puro vivenciar. La verdad como desocultamiento es conformidad con la vida. En el antropomorfismo, como el último proyecto de la metafísica occidental, desaparece el último hálito de una resonancia de la *alétheia*. “Comienza”, dice Heidegger (2000b), la época de la acabada carencia de sentido” (p. 21). Si solo vale el acrecentamiento y sobrepujamiento, sólo es admisible “el dominio incondicional de la tierra por parte del hombre. Pero la instalación en lo planetario no es más que la consecuencia del antropomorfismo incondicionado” (Heidegger, 2000b, p. 21), es decir, la entidad como factualidad por medio del cálculo y “la planificación e institución incondicionada” (Heidegger, 2000b, p. 22). La carencia de sentido, de pensamiento y de meditación se encuentra acompañada en el antropomorfismo consumado por “un acrecentamiento de todo en todo” (Heidegger, 2000b, p. 27). El poder aquí solo es la medida. “Mediante el alzamiento a la subjetividad, incluso la trascendencia teológica, y por tanto el más ente de los entes se desplazan a un tipo de objetividad, [...] a aquella que corresponde a la subjetividad de la fe moral práctica” (Heidegger, 2000b, p. 308). El nuevo poder ya no descansa en lo suprasensible, sino en un poder que se sobrepase y se supere a sí mismo, en ese sentido Dios ha muerto, se “ha revelado la *impotencia* de lo suprasensible” (Heidegger, 2000b, p. 39; subrayado nuestro).

5. La nueva versión de lo incondicionado en “Superación de la metafísica” en Conferencias y artículos

El imperativo actual irresistible, en la huida de la esencia sustractiva-ocultante del ser es que no falte nada, con lo cual a contrapelo del carácter ocultante del ser el animal racional y de trabajo se encuentra empeñado en la búsqueda de la satisfacción total e incondicionada, no menos. La vida actual busca la plenitud incondicionada dentro del orden del gigantismo-maquinación-vivencia a expensas de negar otra posible interpretación, otra posibilidad. ‘Incondicionado’ como adjetivo aparece con insistente desesperación en el sentido de aquello que no está sometido a ninguna condición. “El hecho de que en el proceso de objetivación incondicionada del ente en cuanto tal, [...] se funda en lo incondicional de la objetivación misma que tiene que llegar a poseer y asegurar la posesión de todas las existencias consistentes, de cualquier tipo que sean” (Heidegger, 2000b, p. 314). Que el mundo devenga objeto, puesto delante del sujeto, es la condición no sometida a ninguna otra, que permite el apoderamiento de lo ente. La posesión tiene que ser total, absoluta e incondicionada. Nuestra desafortunada demanda descansa en un ideal de plenitud incondicionada e irresistible, que a su vez produce una intensificación del cálculo y del dominio, que nos lanza a una desafortunada organización de la carencia. Nos hemos encontrado así con la versión heideggeriana de la aspiración a lo incondicionado y su organización desde el dar poder al poder desde el ente. Por lo cual las aspiraciones a lo absoluto en la era de la metafísica acabada no declinan, más bien arrecian y se intensifican en el campo de lo sensible. La premisa es que no exista límite alguno en la intensificación, en la objetivación, en la posesión.

Heidegger pensó lo imperioso de la organización pulsional vigente y que viene a presentarse como interpelación, exigencia y apremio, o como lo llama en *Meditación*,

imperiosidad, incluso, como irresistibilidad, porque no reconoce una renuncia, ni un esperar, ni un tratar. Valga la idea de la ausencia de penuria como prueba de ello, tal y como señala Heidegger (1994): “la ausencia de penuria es la suprema y la más oculta de las penurias, que empieza a apremiar desde la más lejana de las lejanías. La ausencia de penuria consiste en creer que se tiene en las manos lo real y la realidad” (p. 81). El ser humano es requerido por la ausencia de penuria, y esta exigencia es algo completamente oscuro, escapa a su conciencia porque “[...] el hombre es querido por la voluntad de voluntad sin que experimente la esencia de este querer” (Heidegger, 1994, p. 80). No saberse requerido por el imperativo de la ausencia de penuria es uno de los aspectos más inconscientes e inquietantes de la modernidad acabada. La maquinación junto con la voluntad de voluntad constituye un modo de apremio que viene desde la historia del ser, y es ahí donde radica el olvido del ser, el ser se oculta y se dona como dicho olvido. El olvido del ser se impone como apremio irresistible. El proyecto de la verdad del ente acontecido sobre la verdad del ser y su olvido se despliega en las aspiraciones a lo absoluto, que no han sido abandonadas sino que sólo se han transformado en el dominio incondicionado de lo ente y de cuyo despliegue y organización, el hombre en el olvido del ser es mero animal de trabajo. Heidegger observa ese desplazamiento de la razón y de su aspiración a lo absoluto en el campo de lo suprasensible, a la voluntad. Es decir, Heidegger pensará en lo realmente efectivo de la razón: la voluntad de voluntad, frente a la cual, la voluntad divina se fue revelando como impotente. El mismo Kant, al dilucidar sobre el ejercicio de la ley moral, realiza una decisión por una razón pura práctica y, a la par, efectúa el abandono de una razón pura teórica dada a pensar conceptos sin correspondencia de objeto; de este modo, ocurre una decisión por la voluntad capaz de “proporcionar realidad objetiva a la ley práctica” (Kant, 1961, p. 147) y por lo que es efectivo. La voluntad entendida como voluntad de voluntad también muestra una reconducción de la mirada a lo meramente efectivo, en tanto que se repotencia desde lo efectivo. Esto permitirá a Heidegger en el pensar de la historia del ser, la emergencia de la voluntad de voluntad como la metafísica de la modernidad en su acabamiento.

El acontecer histórico no está dominado más por la idea (representaciones de la totalidad en el campo de lo suprasensible), las representaciones de la totalidad ahora se ocultan y se alimentan en el campo de lo sensible. Ocurre una decisión por lo objetivo-pragmático y efectivo en primera línea. De modo tal que en la objetualización incondicionada ocurre que “el hombre de la metafísica, el animal rationale, está asentado como animal de trabajo” (Heidegger, 1994, p. 64) y se encuentra “abandonado al vértigo de sus artefactos” (Heidegger, 1994, p. 65). Es decir, está abandonado a lo puramente efectivo de la factualidad pura, a la maquinación, a la pura hacibilidad de las cosas. La voluntad de voluntad ejecuta un dominio incondicionado al hacerse “valer desde el principio ante el ser por la preeminencia única del ente (de lo objetivamente real)” (Heidegger, 1994, p. 69). La voluntad de voluntad se impone mediante el cálculo y la organización omniabarcante, así se asegura a sí misma, para poder seguir su dominio de un modo incondicionado (Heidegger, 1994, p. 71). La preeminencia del ente es el soporte del dominio de la voluntad incondicionada y que se quiere incondicionada. La técnica es además consumación, realización y logro de la totalidad³. Si la técnica en Heidegger es el equipamiento de la totalidad del ente, y si la voluntad de poder es en Heidegger “dominio incondicionado de la razón calculadora” (1994, p. 73), ambos, la técnica y la voluntad de poder alimentan y retroalimentan la ebriedad, intensidad e

³ A la forma fundamental de este aparecer, en la que la voluntad se instala y calcula en la ausencia de la historia acontecida del mundo de la Metafísica consumada, se la puede llamar con una palabra, la «técnica» (Heidegger, 1994, p.72).

intensificación de la vida que llevan en un eterno retorno al “aseguramiento de lo consistente por la planificación y la representación (por medio del poder)” (Heidegger, 1994, p. 72). Así en “Superación de la metafísica” volvemos a la copertenencia maquinación-vivencia. Por lo tanto, el punto decisivo para la comprensión de la voluntad de poder heideggerianamente pensada, es que la plenitud, embriaguez e intensificación de fuerzas que propulsa la voluntad de poder son el alimento verdadero del aseguramiento continuo y constante de la totalidad del ente: “elevación es lo que le da al aseguramiento de las existencias el impulso propio y siempre nuevo y la justificación de la intensificación” (Heidegger, 1994, pp. 72-73). La elevación hacia el mundo inteligible, es sustituida por la elevación de fuerza que propulsa la voluntad de voluntad. Podemos decir, la búsqueda de una plenitud incondicionada que a su vez se monta en el dominio incondicionado del ente, muestra una persistente y consistente estructura vivencial -recordemos que la vivencia es lo excitante, emocionante y provocativo-, ya que encuentra la ebriedad e intensidad propias en el dominio incondicionado de la razón calculadora sobre el ente. Por esa razón, la voluntad de voluntad corresponde plenamente a la historia de la metafísica. La voluntad de voluntad confluye con los destinos de la metafísica: “el trabajo eficaz, que por medio de la planificación y el cálculo, produce las existencias, y por otra, [...], aportan un nuevo estímulo a la vida y aseguran la empresa de la cultura” (Heidegger, 1994, p. 73).

Para Heidegger, la vuelta al mundo sensible no es más que la realización de la copertenencia extrema entre el aseguramiento del ente y la plenitud incondicionada. Aseguramiento del ente que genera mayor necesidad de embriaguez. Es necesario intensificar también las pulsiones. De este modo las condiciones de posibilidad de la voluntad de voluntad que organiza el ente ilimitadamente son el aseguramiento de las existencias y la intensificación de la vida. Esta copertenencia es también el fundamento de la falta de meditación de nuestra época. La época lleva por sello la incapacidad de pensar y de meditar: “como incapacidad organizada, impenetrable a ella misma, de llegar a establecer un respecto con lo digno de ser cuestionado se pertenecen mutuamente: son lo mismo” (Heidegger, 1994, p.78). De nuevo la época es opaca al pensamiento, porque debe también su existencia a la falta de meditación, porque se encuentra atareada en el aseguramiento de las existencias para extraer mayor gozo, felicidad, placer sin haber nada que conduzca al pensar. La voluntad de voluntad en el aseguramiento del ente no deja lugar para la meditación ni el pensamiento. Por otro lado, la embriaguez y satisfacción incondicionadas no abandonan la organización, conviven juntas hasta en el crimen:

La voluntad de poder, al adquirir su seguridad extrema, incondicionada, como aquello que todo lo asegura, es lo único que rige y por tanto lo recto. La rectitud de la voluntad de voluntad es el aseguramiento incondicionado y completo de sí misma. Lo que obedece es correcto y está en orden, porque la voluntad de voluntad misma es el orden único. (Heidegger, 1994, p. 79)

La voluntad de voluntad no despliega un inopinado modo de lo ente, sino que lo despliega de acuerdo con orden y disposición de acuerdo con el orden de la voluntad. Heidegger cuestiona los caminos que impidan salir del olvido del ser, del estado de abandono del ser, mediante deseo, voluntad o querer, porque ya es una única cosa la que se desea: el dominio incondicionado del ente que quiere decir, estar sólo al servicio del poder y querer sólo el poder, estar sólo al servicio del querer y querer sólo el querer, porque así se asegura un siempre más dominio del ente. Éste es el estado de abandono del ser. A la ausencia extrema de meditación y de pensamiento, se revela también un

solo modo de querer, de esta manera en medio de un único modo de ser y de querer el dominio incondicionado de la voluntad de voluntad se asegura a sí misma.

El carácter único del ser se muestra también en la voluntad de voluntad, que sólo permite una dirección en la que se pueda querer. De ahí proviene la uniformidad del mundo de la voluntad de voluntad, que está tan alejado de la simplicidad de lo inicial como lo está la no-esencia de la esencia. (Heidegger, 1994, p. 80)

Pero, ¿qué dirección toma entonces el querer en la modernidad acabada? “La ausencia de penuria consiste en creer que se tiene en las manos lo real y la realidad y que se sabe qué es lo verdadero, sin que se necesite saber en qué esencia la verdad” (Heidegger, 1994, p. 81). Nos encontramos en el extremo abandono del ser, en la ausencia de penuria, que es, según Heidegger (1994), “la más oculta de las penurias” (p. 81). Nos encontramos lejos de la esencia ocultante y en retirada del ser. En este estado en que se tienen las manos llenas, en el que se proclaman ideas, valores y la necesidad del espíritu, “el consumo del ente para el hacer de la técnica, [...] es la única salida en la cual el hombre obsesionado en sí mismo puede salvar aún la subjetividad llevándola a la ultrahumanidad” (Heidegger, 1994, p. 82). Se busca salvar la subjetividad al hacerse dueño de lo elemental, al hacer uso de él y hacer usura de él. Se hace usura del ente para asegurarse a sí mismo, por lo cual, como nunca se está más lejos de la meditación y del pensar. Ahora, la humanidad se constituye en ultrahumanidad, es decir, en un conjunto de trabajadores al servicio “del equipamiento o aseguramiento de la usura del ente” (Heidegger, 1994, p. 84). Heidegger no reula en su esfuerzo de hacer ver en medio de la modernidad acabada, que el consumo, y el trabajador al servicio del equipamiento de lo ente que lo acompaña, permite la intensificación de las realizaciones y la incondicionalidad de la intensificación y del aseguramiento de sí. “Pero en la medida en que éste va a parar a la incondicionalidad de la intensificación y del aseguramiento de sí y tiene realmente como meta la ausencia de metas, este uso es usura” (Heidegger, 1994, p. 82) Finalmente, la usura pensada originariamente, no es más que poner absolutamente la totalidad de lo ente, al servicio del acrecentamiento y el aseguramiento de sí. La usura pensada desde el pensar de la historia del ser, es poner todo cuanto existe, al servicio del aseguramiento de sí.

6. Las señas del ser

Nuestro desarraigo lleva el signo del aseguramiento y mejoramiento del dominio, la conversión del mundo en in-mundo ahora regido por el principio de usura y rendimiento, que cuanto más amplio y omnicompreensivo sea, mejor se realiza el ideal del dominio del ente en su totalidad. Heidegger vuelve visible la estructura de dominio de la modernidad, su proveniencia, sus copertenencias y mostrará hasta sus últimas consecuencias la metafísica del poder, incluso la posibilidad de que el poder sin barreras se extienda inconteniblemente.

Pero entonces es la verdad del ser que se anuncia a algunos que en su rehusarse y su ingreso al saber del rehuso del ser, podría ser ocasión de un saber no proposicional, sino disposicional, no anquilosado en el dominio, y que en su ingreso sea posible el anuncio o el saber de la diferencia ente/ser. En Heidegger ningún proyecto de la verdad del ente, por apabullante de la planetarización, puede eludir la seña de la verdad del ser y sus anunciadores. Las señas de la verdad del ser es la inseguridad y lo incalculable. Heidegger (2000b), en “La determinación del Nihilismo según la historia del ser”, señala que frente al rehuso y sustracción del ser se experimenta una inseguridad esencial y ante lo cual, sin saber porqué, acontece la huida al aseguramiento:

Frente a su propia esencia, que permanece en la sustracción junto con el ser mismo, el hombre se vuelve inseguro, sin poder experimentar el origen ni la esencia de esa inseguridad. En su lugar busca lo primariamente verdadero y consistente en la seguridad de sí mismo. Por eso aspira a un aseguramiento de sí en medio del ente que sea organizable por él mismo, para lo cual investiga al ente respecto de las posibilidades de aseguramiento nuevas y cada vez más fiables. (p. 308)

Sin embargo, la inseguridad en medio del In-mundo (mundo dominado por la usura del ente) es un anuncio de la verdad del ser, por mucho que se realice la huida a lo ente. De manera que el ser del hombre encierra una posibilidad esencial, “que de entre todos los ente sea llevado a la inseguridad esencial de manera especial” y con ello: “se alumbre la posibilidad de que el ente en cuanto tal pueda esenciar de modo tal que ponga todo en juego: que sea él mismo ese «juego del mundo» (Heidegger, 2000b, p. 308).

De la misma manera en “Época de la imagen del mundo” otra posibilidad se asoma junto a lo gigantesco del cálculo, siendo lo incalculable algo que rodea y está presente junto a lo calculable, por eso dice que lo incalculable es “la sombra invisible proyectada siempre alrededor de las cosas cuando el hombre se ha convertido en subjectum y el mundo en imagen” (Heidegger, 1996, p. 94). O bien en *Aportes* encontramos: “lo gigantesco como tal es lo incalculable, mas esto [significa] el anuncio del mismo ser [Seyn] inasible desde la hipercercanía, aunque en la figura de la ausencia de indigencia de la indigencia”. (Heidegger, 2003, p. 121) Con ello Heidegger quiere decir, que desde lo incalculable se anuncia un nuevo despejamiento de la verdad, la ausencia de indigencia de la indigencia), algo más allá de la representación, de manera que sea tal vez posible advertir que esa sombra que se abre en medio del gigantismo de la época, puede ser el anuncio de otro ámbito: el Entre (*Zwischen*) en cuanto “el ámbito extático del desocultamiento y ocultamiento del ser” (Heidegger, 1996, p. 109). Es decir, para Heidegger, lo incalculable, como lo oculto, indica algo que no puede sobreasumirse, algo que no puede caer en el anquilosamiento del animal racional y que por lo tanto no puede transformarse en lo des-oculto, ese algo es el anuncio del claro del ocultamiento. La sombra, lo incalculable, se abre al mismo tiempo que la luz y lo calculable, de manera que desde un soportar el rehuso y el ocultamiento, sin sobreasumir el claro, acontece un abandono del pensar representador: el viraje. La meditación soporta el ocultamiento, no lo asume, y de esta manera la meditación es capaz de sustraerse a la humanización del ser. De esta manera, Heidegger en *Época de la imagen del mundo*, tal y como lo hizo en *Aportes a la filosofía*, hace conducir a través de la meditación al entretanto del abismo del hombre, al rehuso y a la sustracción, de la misma manera como lo hará en el *Nietzsche*.

La obra póstuma de los tratados ontohistóricos nos atañe profunda y directamente en cualquier lugar del nada inexplorado globo terráqueo, justamente porque el imperativo de poder propio de la modernidad en su acabamiento, después de la colonización del globo y conversión del hombre en ‘animal de trabajo’ en cada una de sus actividades, no cesará, porque esta modernidad acabada está atravesada por categorías que imposibilitan todo habitar: lo planetario, el gigantismo, el sobrepujamiento, lo incondicionado, que hace que todo se encuentre sometido a un siempre más y cada vez más acrecentamiento y propulsamiento. Esta modernidad en su acabamiento, es esencialmente ahistórica, porque es esencialmente carente de decisión, concepto central de los tratados. Los tratados ontohistóricos nos brindan en este lecho de incomodidad radical del siglo XXI la comprensión del porqué todo camino hacia el habitar se cierra para nosotros, si no nos confrontamos con una modernidad cuyas categorías son en sentido inverso al habitar. Pero cuando Heidegger dice que la decisión

es del ser, es justo cuando aparece lo incalculable y la inseguridad esencial que llama desde el rehuso del ser, desde el ocultamiento. El gigantismo, la hacibilidad de todas las cosas, el acrecentamiento, impiden ver. Detenerse para Heidegger es el inicio. Frente a la pura autorización de poder, y su inherente intranquilidad, también está el anuncio del señorío: “¿Qué sería entonces verdadero señorío? Dice Heidegger (2011): “Señorío es [...] la calma dignidad [...], que nunca necesita endurecerse en el requerir del poder” (p. 109). Pero ¿qué puede ser lo otro del poder? Heidegger contesta en *Meditación*, profundizando en lo que entiende por señorío, en tanto que lo sin poder: “gobierna desde la dignidad, desde esa simple superioridad de la esencial pobreza, que no requiere de un bajo-sí ni contra sí para ser y ha dejado tras de sí toda estimación según “grande” o pequeño”. (Heidegger, 2006, fto. 65a, p. 169). El señorío es abandono de lo gigantesco. Es aquí donde adviene el quiebre, la juntura de lo habitual y lo inhabitual, porque desde el pensamiento de la calma, se desoculta el poder como esenciarse de la maquinación abriéndose la decisión: “de si el ser mismo como ser se hace verdadero desde lo esencialmente otro de poder” (Heidegger, 2011, fto. 57, p. 94).

Con Heidegger comienza un pensamiento que cuestionará Occidente y se volverá un lugar privilegiado para pensar las posibilidades y los límites de la “humanidad históricamente occidental” (Heidegger, 2017, p.116). La atmósfera no permite aparentemente nada propicio, pero tampoco la modernidad, no es ni esencia ni fatalidad, sino que es para Heidegger *Zwischenfall*: un incidente, un episodio transitorio. Aunque ciertamente en “Superación de la metafísica” Heidegger habla sobre ese incierto final del acabamiento de la metafísica, al decir, “La finalización dura más tiempo que lo que ha *durado* hasta ahora la historia acontecida de la metafísica” (1994, p. 63), la época es el sonido final del extremo abandono del ser en el ente y los textos heideggerianos son dispositivos del anuncio de esa transitoriedad, pertenecen a ese paso, al pasar mismo de la metafísica.

7. Referencias

- Heidegger, M. (1994). "Superación de la metafísica". En Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau. Ediciones del Serbal.
- _____. (1996). “La época de la imagen del mundo”. En Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial.
- _____. (2000a). Nietzsche I, trad. Juan Luis Vermal. Destino.
- _____. (2000b). Nietzsche II, trad. Juan Luis Vermal. Destino.
- _____. (2003). *Aportes a la filosofía, Acerca del evento*, trad. Dina V. Picotti. Biblioteca Internacional Martin Heidegger. Editorial Biblos.
- _____. (2006). *Meditación*, trad. Dina V. Picotti. Biblioteca Internacional Martin Heidegger. Editorial Biblos.
- _____. (2011). *La historia del ser*. Editorial Biblos.
- _____. (2017). *El evento*, trad. Dina V. Picotti. Biblioteca Internacional Martin Heidegger. El Hilo de Adriana.
- _____. (2019). *Cuadernos negros, Reflexiones XII-XV*, trad. Alberto Ciria. Trotta.
- Kant, Immanuel (1961). *Crítica de la razón práctica*, trad. J. Rovira Armengol. Losada.

En la senda del olvido: ¿el mundo se olvidó de llorar?

Vanesa Gourhand*

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
Cátedra Internacional de Hermenéutica Crítica (HERCRITIA)

Recibido: 01/11/2020

Aceptado: 05/12/2020

Resumen: Este trabajo es un caminar junto a Heidegger en una senda de pensamiento en la época de la acabada carencia de sentido. Un ejercicio de pensar en la instancia de la pregunta que nos interpela en la cuestión en la que nos asumimos en el olvido del ser. No buscamos respuestas, tan solo reflexionar entorno a algunas de las señales que nos legó el pensar filosófico de Martin Heidegger.

Palabras clave: Olvido. Instancia. Lo dispuesto. Maquinación. Resonancia. Diferencia.

On the path to oblivion: ¿has the world forgotten to mourn?

Abstract: This work is a walk with Heidegger on a path of thought in the era of the complete lack of meaning. An exercise in thinking about the instance of the question that challenges us in the question in which we assume ourselves in the forgetfulness of being. We do not seek answers just to reflect on some of the signs that Heidegger's philosophical thinking left us.

Keywords: Stay. Disposition. Machination. Forgotten. Resonating. Difference.

Sumario: 0. A modo de inicio; 1. La instancia del preguntar; 2. El pensar que cuestiona pregunta: El mundo se olvidó de llorar; 3. Revolución. En la clausura de la pregunta se da el llanto silencioso; 4. Referencias.

* gourhand@gmail.com

*No es lo que quiero decir es
casi lo que quiero decir es
lo que está al costado
de lo que quiero decir.*

Martín Gambarrota

0. A modo de inicio

El profesor Martín Heidegger le dice en una carta a un joven estudiante: “El camino es, a lo sumo, un camino de campo [Feldweg], un camino sobre el campo, que no sólo no habla de renuncia, sino que ya ha renunciado, esto es, a la pretensión de una teoría obligatoria y a una realización cultural valedera o a un hecho del espíritu. Todo estriba en el errabundo paso-atrás hacia la meditación [Bedenken], que presta atención al giro [Kehre] del olvido del ser que empieza a señalarse en el destino del Ser. El paso-atrás que sale del pensar representador de la metafísica no rechaza este pensar, pero sí abre la lejanía hacia la interpelación de la guardianía de la verdad del Ser, en la que el corresponder [Entsprechen] está y va” (Heidegger, 1997, p. 248).

Este artículo es un pensar-en diálogo con Martin Heidegger desde la senda de un camino por él marcado que posibilita un pensar meditativo *para pasar más allá hacia otro lado*, pensamientos insignificantes, titubeantes, frágiles *en tránsito*.

1. La instancia del preguntar

Demanda - espera - pregunta - fundamento - distancia - disposición - ahondamiento - *la busca* (contra-espera) - instancia, surcos.

¿Qué quiere decir preguntar? La pregunta nos señala aquello que es interrogación y nos habla de una demanda (la urgencia de la pregunta que interroga) que indica el quién, el cómo y el qué desde la interrogación. La demanda que se da en la acción de la pregunta nos permite habitar el ámbito del no-saber. Lo que aun no fue comprendido y desea ser desvelado nos dispone a ver y oír con atención lo dicho, así como invita a una lectura diferente que nos mantiene en lo que está siendo pensado. En esa instancia dimensional de la pregunta, en el deseo de poder comprender, hay un querer aprender. Es aquí nuestro inicio.

¿La pregunta, entonces, nos cuestiona en su demanda por el quién, el cómo o el qué? ¿En su urgencia nos pone en el peligro de la imposibilidad que se da en la encrucijada de poder pensar desde la interrogación la pregunta que interroga el qué, el quién, el cómo de sí misma?, ¿o más bien en ella se abre la posibilidad de un pensar diferente? Desde esta disposición asumimos el riesgo de la pregunta que interroga y nos interroga, en tanto y en cuanto nos deja temerosos en la des-protección de lo sin fundamento, de la duda, de la incomprensión, y nos dejamos interpelar para poder, quizás, atender a las señas.

Acaso, ¿no es en la instancia del preguntar dónde se da la condición de posibilidad que nos posibilita poder recibir, recrear e interpretar a aquel que habla, que dialoga, que escucha y ve?¹ ¿*Cómo tendríamos que pensar?* es lo que, ante todo, nos señala Heidegger. Pero la interrogación nos demanda ¡¡Pregunta!! La pregunta nos pone en camino en su dominio, en tanto que apertura al pensar mismo... siendo *el pensar el*

auténtico obrar, esto es, ayudar [an die Hand gehen: ir de la mano de] a la esencia del Ser.

Intentaremos no correr ni salir espantados, aguantar, por el momento, la cuestión del preguntar sin interrogación o prevención (Heidegger, 2001, pp. 42-44). Dejarnos arrebatar por esa fuerza o acción que produce el cuestionar mismo como un dejarnos conducir, como si la acción del pensar se pusiera en dirección hacia aquello que aguarda des-ocultarse (aun siendo ello la ayuda misma)².

Comprometernos en este camino (método) es un modo de atender al ámbito que nos circunda en la apertura a la cuestión del preguntar. Como nos dice Heidegger de modos diversos a lo largo de sus textos de enseñanza, una espera serena en lo abierto de la instancia que nos dispone a un pensar meditativo capaz de recordar, de enlazar, de recoger aquello que se des-oculta y nos pone en cuestión con el saber sobre algo porque pensar la cuestión del preguntar es cuestionar el modo en que nos relacionamos con lo aún no recibido, con lo que adviene, un modo de leer y de interpretar que nos señala o nos interpela en el estar-ahí (ek-sistiendo)³. Aún no siendo el tiempo de la cosecha podemos preparar el terruño, remover la acequia y así, tal vez, dejar aparecer los surcos *donde lo presente y lo ausente se dice* (Heidegger, 2002, p. 188).

Entonces, el cuestionar es lo primero en el sendero del pensar que quiere saber, un querer que no es un desear poseer, sino un querer que es poner “toda su existencia” en ese querer “en virtud” del cual algo puede llegar a ser⁴. Por eso esta acción no es en sí un proceso cualquiera sino un *acaecimiento relevante* que Heidegger llama *acontecimiento*: «con tal preguntar se produce necesariamente una repercusión sobre el preguntar (vuelve-reiteración)⁵ mismo desde aquello que fue preguntado e interrogado. Este preguntar es un acontecimiento, ella misma se introduce de golpe en la búsqueda de su propio porqué» (Heidegger, 1998, p. 15). Un preguntar que sea ahondamiento, un intento de descubrir lo aun no pensado ni recibido, dentro de lo pensado y lo dicho.

*La busca*⁶ (extracción, penetración o interpretación) re(tro)trae desde aquello que es cuestionado (repercusión/fuerza guía) y nos dispone (retiene) a la pregunta (Heidegger, 2012, p. 232). *La busca*, como temple de aquel que inter-roga y se interroga en lo incapible de su morada (Heidegger, 2014, pp. 171-179), no es un ir a la búsqueda de un fundamento como si fuéramos exploradores, eso sería responder a la forma de una interrogación ordinaria: la que busca el fundamento (el fundamento del ente en tanto que es lo existente), *la busca* dispone el pensamiento a un pensar preparatorio. Aquel que inter-roga se pone en relación con lo ya dicho y pensado, se pone en diálogo con los compañeros, con el maestro, con aquel que habla en el texto escrito. Pone en cuestión, dona con humildad y favor la inquietud y el deseo de saber, sabiéndose en la des-protección de lo sin fundamento, la pregunta se prepara en esta disposición: “El que se pregunta qué es lo que puedo enunciar con ello una finitud. Y lo que es la pregunta toca en su interés más íntimo hace patente una finitud en lo más íntimo de su esencia” (Heidegger, 2012, p. 249).

Una pregunta que debe desenvolverse, desplegarse para que en su desplegarse se abra el espacio-instancia por la que ser conducidos hacia una respuesta que, afirmando, no agote el cuestionamiento, respuesta en la que se den las condiciones para algo otro y no tan solo un enunciado sobre un contenido. Y para que ese desplegar pueda darse es necesaria aquella retracción del *yo* que pone fundamento, pues es dispuesto por el fundamento, de un *yo* que se sueña dueño de un saber propio o soberano de cierto carácter histórico del conocimiento tachando así la *repetición de lo posible*. La pregunta, entonces, pone la distancia necesaria para ver y oír: tomar distancia y preparar el salto fuera de toda cobertura y caminar atravesando la senda marcada en el camino... «Un gran maestro dice que su atravesar es más noble que su fluir, y esto es cierto»

(Maestro Eckhart, 2018, p.112). A través, *en tránsito*, se nos presenta como lo más necesario aún sin saber lo que se pone en juego en la resonancia de la regalía de lo adviento o del noble fluir (Heidegger, 2013).

2. El pensar que cuestiona pregunta: *El mundo se olvidó de llorar* ⁷

Mundo, olvido, maquinación, emplazamiento, dolor, herida, llanto, ocultamiento, verdad, gigantismo, ilimitado-limitado.

Despleguemos la pregunta: Interrogamos al mundo en-(su) olvido. El mundo se olvidó de llorar: ¿en qué se funda el olvido del mundo?; ¿el *se* del olvido señala la acción reflexiva, la acción misma de la pregunta que vuelve sobre el ser del ser-mundo?, ¿el olvido es la posibilidad, lo aun no-pensado, lo velado del ser del ser-mundo?, ¿Qué es eso: mundo?, ¿Quién dice olvido?; ¿Cómo llora aquel que no sabe llorar?, ¿Qué quiere decir llorar?, ¿Quién llora?

Exponemos al mundo a su olvido.

«...¿y para qué poetas en tiempos de penurias?»
La palabra ‘tiempos’ se refiere aquí a la era a la que nosotros mismos pertenecemos todavía... Esa época de la noche del mundo es el tiempo de penuria, porque, efectivamente, cada vez se torna más indigente. De hecho es tan pobre que ya no es capaz de sentir la falta de dios como una falta. Con dicha falta, el mundo queda privado del fundamento como aquel que funda... la era a la que le falta el fundamento está suspendida sobre el abismo... En la era de la noche del mundo hay que experimentar y soportar el abismo del mundo. Pero para eso es necesario que algunos alcancen dicho abismo» (Heidegger, 2003, pp.199-200)

Podemos empezar pensando mundo en su qué no es: el mundo no es Naturaleza (planeta), el mundo no es cultura, el mundo no es *kosmos* (orden cósmico, cosmología), el mundo no es horizonte ilimitado de percepciones sin sentido, es decir, un horizonte ilimitado de estado de cosas. El mundo parecería ser aquello que nos reúne, nos circunda reuniéndonos en co-relación, pero, qué significa lo dicho, ¿acaso es algo así como un círculo invisible que nos limita siendo límite él mismo (siendo mundo)?, ¿Cómo nos situamos en relación con este mundo?, ¿Ante él? O ¿estamos ya siempre en él? ¿Qué decimos cuando decimos que el mundo *es*? ¿Hay algo mundo fuera de lo pensado y lo dicho, es decir, hay mundo fuera del lenguaje? ¿Cómo se dan esas co-relaciones? Fuimos arrojados a un ámbito del cual nada sabemos...

—«Lo que nunca fue/ susurra cada noche/ cuando el animal humano,/ soplado, lanzado/
con ojos que saben sin mirar,/ descansa en el abrevadero del sueño,/ a la vez anfibio y
fiera,/ informe e ingrátido,/ inclinado sobre la orilla/ del inmenso e insondable
pantano,/ sumerge las patas/ en lo húmedo, que seco y fresco/ como el aire, pero sin
serlo,/ corre por los dedos que se agita.// ¿Te atreves a mirar hacia abajo/ sobre del
borde de tu ser/ en el pozo de millones de años?/ ¿Te atreves a reconocer en el fondo
indistinto/ el anillo de las tinieblas, /el cuerpo de las serpientes?// Concha de la noche
que suena ante las tinieblas/ se hunde una metáfora tras otra/ y queda lo sobriamente

irreal/ inflamando a modo de invierno/ el secreto.// Así, también tú estarás tendido/ al borde de la muerte,/ antes de que arrojes al pozo de tu alma,/ y toda la sabiduría que evitas/ habrás de cargarla sobre ti;/ pues árboles y animales,/ reunidos en la orilla de tu fuente,/ de nuevo te hablarán» (Hermann Broch, *Lo que nunca fue*, 2007, pp. 52-53).

Escucha atenta al *ser* del mundo desde el Dicho⁸.

ὄρᾱν “ver” –tener el ojo para el “ser” –el destino– la verdad del ente. Este ver es la vista del dolor de la experiencia. El poder sufrir hasta el sufrimiento de la plena ocupación de la salida (Heidegger, 2016, p. 31).

Quizás este pensar es un desvío por el cual no transitar. Temor reverencial y recato respetuoso a lo abismal del abismo.

Pensemos en aquello que al parecer se muestra: Un mundo como una totalidad relacional de los objetos producibles y producidos, naturaleza y hombre. Siendo lo humano, en este ser mundo-en relación, aquel que, no solo lo nombra, sino que hace mundo apropiándose de lo que es y haciendo de lo inhabitable un lugar habitable, sino fuera así, solo habría Naturaleza, lo inconmensurable, lo indeterminado, lo titánico de una tierra que no necesita de lo humano para vivir. Si, en este sentido, hay mundo, es porque hay lo humano. Por tanto, esta totalidad relacional que nombramos como mundo es una entidad en la que el hombre es productor sujeto de su propio existir y la Naturaleza, es la materia prima de la cual se extrae el material para producir, mediante el (ab)uso de la técnica, objetos e insumos de consumo. El mundo se revela, aparece, como la totalidad de lo que es siendo en referencia a sus necesidades propias y nada más. Voluntad y técnica y nada más⁹.

¿A qué llamamos voluntad? Una voluntad de hacer y producir sin-fin, sin límite que produce incluso su propia improductividad, una voluntad que puede hacer y deshacer sin medida, que hace mundo e impone su querer. Un hombre que hace de sí sujeto-en-lucha por su propia sobrevivencia, un individuo-masa, aislado en su propio querer con vínculos de mero valor de uso e intercambio...

—«¿Cuáles son las raíces que arraigan, qué ramas crecen/ en estos pétreos desperdicios? Oh hijo del hombre,/ no puedes decirlo ni adivinarlo; tú sólo conoces/ un montón de imágenes rotas, donde el sol bate,/ y el árbol muerto no cobija, el grillo no consuella/ y la piedra seca no da agua rumorosa. Sólo/ hay sombra bajo esta roca roja/ (ven a cobijarte bajo la sombra de esta roca roja), / y te enseñaré algo que no es/ ni la sombra tuya que te sigue por la mañana/ ni tu sombra que al atardecer sale a tu encuentro;/ te mostraré el miedo en un puñado de polvo». (T.S. Eliot, *La tierra baldía*, versos 10-30).

Un ser humano que en su pavoroso habitar destruye en su hacer mundo perdiendo el lugar (Heidegger, 2000a, 6). Lo familiar, lo hogareño, la morada: «la comunidad no es más un fantasma y la ley que aún habla en ella ya no es siquiera la ley olvidada, sino la disimulación del olvido de la ley» (Blanchot, 2004, p. 56)

La voluntad-querer es una deriva de la misma esencia de lo causal (del) querer-desear pero que se retuerce y se esencia como querer-poder sin-límite que retrocede ante la ley-límite constituyente¹⁰ y hace de la necesidad carencia de necesidad: un sujeto hacedor que piensa, observa, define. Un Yo espectador de la tragedia que discurre ante-él: una masa oscura sin forma que se desplaza colonizando, consumiendo la diferencia de vida-muerte, *que se apropia de lo existente no dejando espacio a la posibilidad que el ser sea*, dejando la ausencia sin ser y suprimiendo la distancia (apertura) desde el aquí-posible hacia el ahí-necesario del retorno de lo mismo [espacio-tiempo del devenir

del ser (Oñate, 2000, pp. 55-79)]¹¹. El espanto de lo denunciado exige la voz del pensador sin mediación:

El abrirse paso del poder tiene la forma de un incontenible repliegue de toda determinabilidad del poder a través de lo que no sea él mismo. Ello indica que para el poder todo reside en la exclusiva autorización de su esencia, que se encuentra en el incondicional predominio de sí mismo. Por ello lo que pone bajo sí no le vale nada, bien por el contrario la posibilidad de un ilimitado sojuzgamiento de todo. El poder se asegura esta posibilidad de un modo irresistible. Sólo admite previamente el ente como un ente en tanto es factible. La factibilidad consiste en que el ente planeable y calculable y como así representado permanece en todo momento elaborable...; la humanidad recibe a través de la factibilidad del ente, es decir a través de la autorización del poder como ser el ente, la acuñación de “material humano” que puede ser arbitrariamente expedido. (Heidegger, 2011, pp. 217-218)

¿La factibilidad del ente? Lo ente elaborado, producido siempre a la mano, la producción en su flujo continuo de mercancía en la ya obsoleta cadena de montaje. ¿Es en esta disponibilidad y determinabilidad donde arraiga la técnica moderna? ¿Permanece en ella lo esencial de la técnica¹², un saber hacer que habilitaba a producir y crear, que posibilitaba el traer-ahí-delante algo del estado de ocultamiento al estado de desocultamiento? Decimos técnica y nada más, técnica que se establece a sí misma como dominio material e intelectual del mundo-en-su-totalidad, dominio de los fines y de los medios, de las causas y efectos. ¿Acaso esto así dicho no parece una certeza en nuestro tiempo?: La tierra reducida a objeto y los objetos a utensilios (lo útil a la mano) o, mejor aún, como TODO disponible para los hombres. La técnica moderna se nos muestra como un gran engranaje productivo y como medio para la acumulación de reservas disponibles de todo tipo: de energías, de medios, de datos, de capital monetario, de tecnologías habilitadoras, de relaciones, de valores, de contactos y de material humano como mano de obra, de talento y de bancos de muertos en los mares, en las selvas, en los desiertos y en las fronteras de las ciudades como el debe de la balanza de cuentas de este sistema bi-relacional de hombre-productor y tecnología. La técnica creadora y descubridora es, en la técnica moderna, olvido: aquello que se retira en el dejar ser maquinador. Esto es lo que se nos aparece cuando ex-ponemos al mundo a su olvido, aquello que se nos da en su carácter único y en su belleza particular monstruosa y amenazante.

«El poder oculto de la técnica moderna determina la relación del hombre con lo que es. Este poder domina la tierra entera», así de claro nos lo dice Heidegger y nos trae la noción *Ge-stell*: estructura de emplazamiento, armazón o esqueleto, estantería u ordenamiento (ser en el modo de orden). El ordenamiento presupone lo real como dado y postula, al mismo tiempo, una especie de orden más o menos seguro, emplazamientos de organización y alineamiento. «*Gestell* es un sistema englobante que ensambla la totalidad de lo que es para reducirlo a la disponibilidad desenfrenada del emplazamiento provocado...», si bien «...*Ge-stell* (estructura de emplazamiento) significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico. A lo técnico, en cambio, pertenece todo lo que conocemos como varillaje, transmisión y chasis, y que forma parte de lo que llamamos montaje» (Heidegger, 2001, pp. 19-20).

El pensar en términos de orden es cálculo.

Calcular es asegurar. Asegurar es aferrarse a algo con-figurado, a algo dado. Este aferrarse es obligado por la falta de decisión. «Todo cálculo adhiere a “planes” y prescripciones, que cambian en cada caso, conforme a necesidad, con los parámetros del cambio que son adecuados al proceso de aseguramiento» (Maldonado, 2017)¹³. Somos ahí en la organizada carencia de sentido (sin necesidad-fin).

Ahí-somos y ya no hay pensar¹⁴, hay esquematizar, hay hacer y emplazar, y el querer es un querer que impone en su autoimponerse: nuestro estar-en-el-mundo maquinador es un aseguramiento de nuestra existencia, existir entendido como un sostenerse a la vida saltando su propio límite -muerte-, siendo en un continuo ahora más, lo falsamente creativo del valor “en cuanto condición de vida”(Maldonado, 2017) como aquello que sustenta, favorece y despierta a su acrecentamiento porque solo lo que la agiganta, lo que la hace eterna tiene valor, esto es lo falsamente creativo de una voluntad de poder que se quiere a sí misma y asegura, así, su propia presencia. Hablamos de mundo a-medida, des-medido por meramente medido, como armadura o armazón.

Armadura, no como un traje de poner y quitar, sino, como una estructura de sostén, como un esqueleto externo o externalizado o exo-esqueleto¹⁵ [eghs-eks-ex]¹⁶ lo fuera de la masa-cuerpo es este esqueleto-armadura que sostiene y protege y pone en movimiento, es decir, este armazón permite al portador moverse, ver, comer, meramente conservarse. El esqueleto se hace a medida de la masa-cuerpo para poder-ser forma estructurada, el esqueleto se amolda a la masa y la masa se emplaza en esta estructura que la dota de sobre-vivencia. Somos ahí en ese “ex-” en el que se determinan nuestras posibilidades de ser-presencia (realidad efectiva).

¿Quiénes somos, como individuos-colectivos, en esta armadura? Las figuras yuxtapuestas, sin-decisión, alienadas en un todo sin *diferencia* (son todos diferentes sin diferencia) y, la pluralidad, transformada en valores éticos y de derecho [ser y ente, vida y muerte, dioses y mortales, mundo y tierra, pensar y ser], queda emplazada a una igualación como lo mismo y no lo mismo, tapado por el valor de intercambio y su aseguramiento¹⁷. Una violencia racionalizada, transcendente, que creemos “exterior” – siempre lo otro de mí– siendo inmanente a la estructura de ordenamiento que nos dispone. Eso somos en lo monstruoso del mundo maquinador, somos el cuerpo blando del esqueleto protector, la masa in-forme sin medida que no pertenece a ningún lugar, en ella somos los inexistentes que exclusivamente pueden existir: la desfiguración, la deformación de lo uno y lo otro [¿qué otra cosa sino el mismo que nosotros mismos?], de lo interior-exterior, un a la vez de recepción-absorción y recogimiento-vaciamiento en el progreso sin fin del movimiento.

¿Cómo se dan las relaciones entre los sujetos individuos portadores?, ¿Cómo se piensa en esta estructura de emplazamiento aquello que decimos cuando hablamos de participar, comprender, justicia y compasión en nuestras sociedades postindustriales y tecnológicas¹⁸?, ¿Tienen sentido en un colectivo sin comunidad? Cuando las correlaciones que se establecen son también de consumo y eficacia, porque ellas mismas son modos de ensamblamiento de esta estructura, ¿cómo se posibilita lo emergente de lo vinculante en el *bien común*? ¿Y la *vida buena*?:

A vivir... con los demás, con esos individuos que, a su vez, vienen medidos desde fuera, por término medio. No es que aquí no haya repetición; es que ya casi no hay ni recuerdo: solo quedan, para los restos, presentes individuales o individuos presentes, dispersos e indiferentes entre sí a fuerza de quererse idénticos, presentes que están-ahí, a la mano de cualquiera: vorhanden, se dice en alemán, y Heidegger reiterará esa expresión (Felix Duque, 2020, pp. 497-498)

Siguiendo la senda trazada en *Introducción a la Metafísica*, el pensar metafísico nos dice: el comprender es poner fundamento; la compasión es un mirar asombrados la caída de aquellos que no pudieron sujetarse (aferrarse al ataúd-salvavidas que portan en su destino) o un mirar pasar a aquellos que fueron barridos por la violencia del progreso; el participar es el partir los bienes en el reparto de las ganancias y la justicia es la gran balanza del poder ciega que suprime toda posibilidad de derecho¹⁹. Pavor (sobre la traducción de *tò deinón*: Heidegger, 2000a, pp. 10-15).

No he aspirado más que a la relojería del alma, no he transcripto más que el dolor de un abortado ajuste.

Soy un completo abismo. Los que me creían capaz de un dolor entero, de un bello dolor, de carnosas y plenas angustias, que son una triste mezcla de objetos, una trituración efervescente de fuerzas y nunca un punto suspendido.

—pero, sin embargo, con impulsos en movimiento, desarraigados, que llegan de la confrontación de mis fuerzas con esos abusos de absoluta ofrenda,

(de la confrontación de fuerzas al más potente volumen),

y no hay más que los voluminosos abismos, la detención, el frío,

los que me han atribuido más vida, lo que me han colocado a un grado menos de la caída del ser, los que me han imaginado sumergido en un torturado ruido, en una violenta oscuridad en cuya lucha me debatía,

—están perdidos en las tinieblas del hombre.» (Antonin Artaud, 2014, p. 52)

Somos desarraigados, apátridas²⁰ errantes en una tierra yerma²¹ donde el decir no es el habla eminente que da lugar a vínculos político-comunitarios, ni el reconocer el ser cosa de cada cosa... sino puro instrumento de comunicación, manipulación y dominio, estando así perdidos en nuestra propia *tiniebla* —errantes sin tierra— ajustados a la medida del tiempo-reloj del progreso, a un *ahora* plegado a un *y así sucesivamente* (im)propio de la época de la acabada carencia de sentido. Existimos en el olvido de lo otro posible siendo solo y solos en este tiempo de génesis y división, de muerte que se vuelca en venganza, en aquello de lo que se huye o bien un vacío a llenar; el pasado como aquello que se deja siempre atrás y el futuro como pura fuga hacia delante (Oñate, 2000, pp. 73-79).

¿Cómo ponerse a salvo de lo que nunca desaparece: del silencio, de la muerte, del olvido, del dolor? Tal vez asumiendo que «lo posible es», «la ausencia es», «el olvido es», «la muerte (como posibilidad de la posibilidad) es» (Oñate, 2019a, pp. 221-223)²²... atentos al decir del habla del silencio, al habla (de) Mnemosyne [anima (tiempo ilimitado, *gracia* de Cielo y Tierra en continuo devenir)], (de) la Moira [tiempo mortal (o limitado)]²³, en la apertura (portal) del límite-ley que se da en el *es, lo condicionante del orden-mundo*.

Estamos *ex-puestos* al olvido del mundo. Escuchemos la resonancia de lo que llega en lo dicho y volvamos a preguntar:

¿Qué dice olvido?

««Olvido» puede significar que algo se nos escapa y de hecho se ha escapado, pero también algo que dejamos que se nos escape o que incluso desterramos de nuestra mente. Olvidar puede ser tanto perder como expulsar o incluso ambos. Cuando tratamos de apartar algo lejos de nosotros olvidamos, fácilmente estamos huyendo al interior de otra cosa que nos atrapa y cautiva de tal modo

que allí dentro «nos olvidamos». En todos estos tipos de olvido, el olvido sigue siendo en cualquier caso un comportamiento que nosotros llevamos a cabo o que permitimos que ocurra en nosotros ... Pero todavía queda otro tipo de olvido, en el que no somos nosotros los que olvidamos algo, sino que algo nos olvida a nosotros, de tal modo que nosotros somos los olvidados: los olvidado por el destino, de modo que ya no se nos ofrece ningún destino, sino que solo nos dedicamos a vagar de un lado para otro en el seno del acontecer huyendo cobardemente de nuestro propio origen esencial. Frente a esto, *el valiente olvido*, se distingue por un escondido amor que ama el origen. La valentía va acompañada de un saber aquello de lo que depende de antemano todo nuestro actuar y soportar... La valentía es el coraje que sabe. En su saber reside el fundamento de la calma, la cautela y la constancia que distinguen al valiente. El *valiente olvido* es el coraje que sabe y decide experimentar lo extraño por amor a la futura conquista de lo propio» (Heidegger, 2009, pp. 103-104)

El olvido nos trae el silencio de aquel que no llora, nos trae el sonido de la maquinación y el resonar del silencio del olvido, nos trae ausencia y el olvido del *olvido del ser-mundo*: ¿cómo pensar olvido y ser, ser-límite olvidado, olvidada Diferencia? ¿Se puede saber del *es* (no en tanto, o no solo, como cúpula sino como flexión-difracción) del ser-mundo? Son estas, tal vez, las preguntas más arriesgadas de las preguntas del pensar, *la busca* a donde el ser humano se pone en cuestionamiento junto al mundo que *es*, porque ahí en el olvido del olvido es donde somos los olvidados: «permanece sólo abandonado al ente mismo y su supremacía. *Supremacía* del ente implica que el ente mismo es lo poderoso y el ser la voluntad de poder» (Heidegger, 2016, p. 153).

El olvido de la pertenencia del pensar a la esencia de la verdad del ser, el olvido de *la diferencia* de la diferencia. Este señalamiento de Heidegger es constante para mostrar el rasgo que transluce al acontecer de nuestra epocalidad. Nos lo dice así en el texto *La sentencia de Anaximandro*:

«El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo ente. Lo que ocurre es que el olvido de la diferencia no es, de ningún modo, la consecuencia de un modo de ser olvidadizo del pensar. El olvido del ser forma parte de la esencia del ser velada por el propio olvido. Forma parte tan esencial del destino del ser, que la aurora de este destino comienza como desvelamiento de lo presente en su presencia. Esto quiere decir que la historia del ser comienza con el olvido del ser, desde el momento en que el ser se repliega con su esencia: la diferencia respecto a lo ente. Cae la diferencia. Queda olvidada. Lo que se descubre es lo diferente, lo presente y la presencia, pero no en tanto que eso diferente. Por el contrario, se borra hasta la primera huella de diferencia, desde el momento en que la presencia se manifiesta como lo presente y encuentra su origen en un supremo presente. Pero el olvido de la diferencia con que se inicia el destino del ser, para consumarse en él, tampoco es un defecto, sino el acontecimiento más rico y vasto en que la historia occidental del mundo llega a su resolución. Es el acontecimiento de la metafísica.» (Heidegger, 2003, pp. 271-272)

Abrirse con gratitud al misterio del olvido, lo puramente no disponible, así decimos: el olvido del olvido, el olvido de la sustracción, el olvido de la Diferencia. Pues, lo que permanece olvidado no supone ninguna falta ni ninguna pérdida de lo conservado, ninguna superación ni separación de lo recordable y ningún alejamiento de lo recordado, sino que el mundo está inmerso en este olvido (*el mundo se olvido*): «nuestra época está templada anímicamente por la indigencia de esta sustracción» (Held, 2015, p.9). El olvido del olvido es lo indispuesto al llanto, al temor, a lo sagrado.

El olvido del mundo es, en lo leído, lo acaecido en lo más propio del *ser* mundo, y este abandono de ser es experimentado como indigencia entendida como «escasez» o «carencia» [*Not*], siendo la indigencia [*Notlosigkeit*] la situación cabe la cual resulta imposible el cuestionamiento por y de preguntas esenciales, así como, citando al Heidegger de los tratados ontohistoricos, «siendo la indigencia lo más propio de la diferencia»: la diferencia de ser y ente, de vida y muerte, de tiempo y ser. En esta época de la plena carencia de necesidad, de la voluntad de voluntad o su previo la voluntad de poder y nada más. Puro querer sin deseo-amor porque ahí la imposibilidad del no-ser se comprende como necesario límite del ser, deseo-amor-lazo que nos interpela en-dialogo (modo privilegiado del habla) o en com-pasión (encuentro vinculante) al compás o armonía del habla del ser... la obra solo es obra cuando, gracias a ella, la palabra “ser” se pronuncia en la violencia de un comienzo que le es propio; acontecimiento que se realiza cuando la obra es la intimidad de alguien que la escribe y alguien que la lee (Blanchot, 2004, pp. 16-17). Vuelco.

[Quizás la pregunta del olvido del ser de ser-mundo (olvido no como una impiedad sin memoria, sino retirarse y así dejar ser lo aun no pensado o lo no dicho en lo ya dicho y pensado) esté en comprender la tensión del enlace que soporta la diferencia entre posibilidad y necesidad. “Siendo ambos, lo necesario y lo posibilitante, determinaciones o principios constituyentes (del) poder-ser-pensar y no categorías ópticas de un tiempo cinético puestas por un sujeto pensante vinculante” (Oñate, 1985, p. 259)²⁴]

Lo que llega a la palabra en la pregunta que habita en el re-pensar que pretendemos es el olvido del olvido (el olvido *se olvida* (a sí mismo)): el olvido de la ausencia, de la muerte, del límite de aquello que es en tanto negado o bien lo superado por el pienso soy: valores de contrabando que emergen en la estructura de emplazamiento. Y volvamos a ex-poner al mundo en su olvido en lo descubierto del cuestionar una vez más: ¿somos capaces de aprehender aquello por lo que preguntamos? ¿Somos capaces de, como cuerpo-masa, portadores de un esqueleto que nos determina en el andar, ser arrebatados por la demanda del olvido para poder pensar el olvido del ser, de un comprender la historia del ser mismo? No son éstas preguntas cuya respuesta pueda darse ahora porque necesitan de una profunda meditación, pero es obligado plantearlas... porque quizás la pregunta por la esencia de la verdad del ser sea la cuestión conducente para volver a pensar mundo y olvido, límite y vida, lo sagrado (la ley que asiente y dispone de modo distinto a la ley humana) y lo mortal en lo sido y en lo venidero.

En esta frágil senda por la que transitamos, nos abandonamos al silencio de una inmensidad aún por ser nombrada y así, quizás, podamos oír *la voz que da el común acorde a fin de que los que han logrado en ella la consonancia se decidan a alcanzar la más extrema alteridad respecto a sí mismos* (Heidegger, 2009, p. 132).

Lo oculto, el olvido que *es*. Un *es* que nos trae el haber del hay, quizás más fácil comprenderlo como *apertura* de sentido. Un *es* que da lugar a la memoria (hay tiempo), y por ella necesitamos caminar. Dimensiona la diferencia, los contornos, marca el compás de la distancia, lo que se retira a favor de pensar y ser, memoria y olvido, un *es* que nos dice (al pensar) el *como de lo mismo*²⁵. Pero mantengámonos en la apertura del

cuestionar, que lo recogido en la colecta no desvíe nuestros pasos en la senda de la pregunta que cuestiona y volvamos una última vez a lo dicho en la pregunta.

3. Revolución. En la clausura de la pregunta se da el llanto silencioso

«La moderna técnica maquinal es “espíritu” y, en cuanto este, es una decisión sobre la realidad de todo lo real. Y porque tal decisión es esencialmente histórica, la técnica maquinal como espíritu también decidirá que nada del mundo histórico habido hasta ahora retorne. Es tan pueril esperar la vuelta de condiciones permitidas del mundo, como creer que el hombre podrá superar la metafísica negándola. Sólo permanece la incondicionada realización de este espíritu, de tal modo que a la vez adviene al saber la esencia de su verdad». Heidegger, M. *El himno de Hölderlin: “El Ister”* (segunda parte: la interpretación griega del hombre en la Antígona de Sófocles)

¿Quién llora? ¿El olvido posible en el silencio del habla? ¿O los árboles hachados, la tierra arada, los pájaros enjaulados, las madres que cuyas crías mueren en el mar o bajo el ojo cazador, la selva incendiada?, ¿las mujeres y lxs niñxs violadxs, los cuerpos esclavizados o los soldados descalzos en las trincheras?, ¿es el poeta que desamparado en la desertización del Mundo busca un terruño donde arraigar? ...Aquel que exhorta a pensar, que puede hablar, que puede decir. Aquel que llora y dice Mundo, aquel que oye y contempla lo abismal de la herida.

En el llanto ausente que *es*, se da el resonar del silencio del olvido y el sonido de los engranajes de la estructura de emplazamiento en la que se gesta la gran obra de arte total ofrecida como espectáculo de entretenimiento creando una ilusión que denuncia al resto de la realidad como si fuera ilusión, o bien, por el contrario, creando realmente otro espacio real tan perfecto meticuloso y arreglado cuanto el nuestro (el propio: enfermo, fantasmal en su amor vanidoso, temeroso en la amplitud del entre vida-muerte) está desordenado, mal dispuesto y confuso (Foucault, 1966)²⁶.

Somos en ella... en la degradación suicida de la Naturaleza a manos del hombre técnico. Desbocados en nuestra ignorancia, creyéndonos libres siendo sujetos al destino de una nada indiferente, genios de la técnica capaces de insuflar vida a los objetos inanimados no siendo más que grandes marionetas²⁷: “¿acaso no es el sueño de los cuerpos inmensos desmesurados, que devoran el espacio y dominan el mundo?” (Foucault, M, *idem*). El pensar maquinador, el pensar objetivizado en el que habitamos desde el lenguaje mismo, son los hilos traslucidos que manejan nuestras articulaciones, que nos hacen bailar al compás de la música de la orquesta de la historia del ser. La técnica moderna, las industrias productoras de bienes, las ciencias de la Naturaleza (olvidada Alquimia) al servicio de los desarrollos científicos y tecnológicos, el lenguaje de la metafísica, nos emplazan de un modo determinado en nuestro estar en el mundo. El capitalismo ilimitado de consumo, el historicismo –reducción del tiempo-posible a lo presente, los pasados dejados atrás subestimados y superados, un futuro que solo dice progreso (Oñate, 2019a)–, la violencia de la metafísica sin límite que nos mueve, gobierna, nos dispone desde la no asunción al límite de la muerte. Sí, como los hilos que mueven a las marionetas, cada movimiento tiene su centro de gravedad, bastando gobernar éste en el interior de la figura para que sus miembros sigan los movimientos de

manera mecánica. Esos muñecos llenos de gracia cuyos movimientos se asemejan a la danza y que, por la ventaja de su ingravidez que nada sabe de la inercia de la materia, logran en manos de un buen titiritero ejecutar una danza cuya excelencia ni el más consumado bailarín sería capaz de igualar. (Heinrich Von Kleist, 2005, 38-40). *Superar los límites de la vida vengando la vida*. Cuánta belleza sin medida, cuánta libertad de movimiento, cuánto dolor sin lágrimas.

Podemos pensar, rememorar, recogiendo lo aún no pensado; podemos agradecer (aquí), el presente del instante eterno y la gracia de los dones; podemos (entre) ver y oír el resonar silencioso de la ausencia del ser y disponernos al porvenir, retirándonos, tensando las cuerdas del titiritero. Siendo en la acción posibilitante del poder-amor y del fin-límite-bien constituyente (Oñate, 2019 II), siendo marionetas en la obra de arte total podemos desear (y cuestionar) en disposición o dispuestos al *poder-ser*. Si la esencia del actuar es el llevar a cabo y el llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, que el actuar de estas marionetas que somos con-figuradas en el hacer maquinador sin-dialecto sea dar cumplimiento a lo Desazonador²⁸ del titiritero-espíritu encisión *sobre la realidad de todo lo real*, solo así quizás podamos escuchar aquello que en el espanto nos deja sin palabras (Klaus Held, 2015, p. 23)²⁹ porque —donde hay peligro, crece / También lo salvador, nos dice el pensador poeta. Quizás la revuelta este en el oír y no en el ver, allí dónde el soplo de Mnemosyne devino Leyenda, lugar donde el tiempo se despliega en tiempo...

Siete hombres subían la ladera más rocosa de la montaña, con picos y cuerdas para arrancar las piedras de su ladera. Piedras con las que construir refugios y templos. Cinco hombres bajaban a la cantera con picos y cuñas y más cuerdas extraída de la corteza de los arboles. Mármol blanco para el escultor que prepara la pieza para las tumbas y los cuerpos sagrados para los templos. Refugios, chimeneas, templos, cuerpos de dioses, tumbas en las que permanecerá la fuerza inquebrantable de la piedra que no llora y era montaña.

Ocho hombres entraban en el bosque del norte con hachas a talar árboles. Unos treparán como monos salvajes a las ramas más altas otros de brazos gruesos y piernas como troncos darán los hachazos, muchos golpes contra el cuerpo del árbol y uno y otro, uno y otro más. Se extrae la madera por los caminos del bosque que se entrega al artesano con la que creará utensilios y ventanas y puertas de las casas de piedras y las ruedas de las carretas, para más herramientas, y arados que agotarán la tierra que dará el alimento cultivado. Y las ramas más altas serán servido al fuego, el fuego del hogar que se arraiga al suelo de la casa y alrededor del cual se reúnen los hombres y las mujeres, y los niños y los esclavos, y las ramas serán ceniza que se elevarán en humo hacia el cielo, querida Hestia. Seis hombres entran con sus hachas y sierras pequeñas en las selvas del sur, buscarán los árboles de cortezas más flexibles, madera que el artesano curara para crear instrumentos musicales, con finos cinceles y lijas y capas de aceites que se extrajo de la planta que nos traerán sonidos únicos que nos harán escuchar lo que no-tiene-nombre y evocara el sonido del cuerpo partido del árbol que donara en sonidos su nobleza, su solidaridad, su soledad y firmeza, su existencia como hijo predilecto de la naturaleza. Y los más altos se entregarán al constructor de barcos y piraguas. Barcos con los que surcar los ríos por las que transportar la mercancía y las herramientas, y las pieles de los animales y la leña y la comida para el invierno, madera solida que conduce el agua hacia la tierra hacia la cuenca hacia delante, a-delante.

Diez mujeres se reúnen en silencio en torno a los niños y las plantas y la lana esquilada, en sus manos pequeñas agujas que tomaron de la leña sagrada y lijaron hasta dejarla lisa sin astillas. Y los hilos saldrán de las plantas y de los animales esquilados, madre-tierra-donada, se hilarán en el huso, manos ancestrales que tejerán vestimentas, colchas para cubrir las camas o las ventanas, tejidos prietos de telares de la fuerza del trabajo, mujeres reunidas con sus agujas y sus hijas: contarán historias en sus tejidos.

Recuerdos, memoria de pueblos ya cenizas, puntos en los que convergen lo sido con lo siendo, tristeza, valor, alegría, existencia, la tierra con la palabra: allí escritas los primeros cantos que fueron abrigo de los hombres, colores, formas que conllevan una identidad que nos cuentan quienes eran, buscándonos buscándose en los hilos que tejen una nueva textura dialogal hecha habla (Copla popular americana, Anónima -adaptada al decir del artículo-).

La comarca es ella misma a la vez, amplitud y morada... la amplitud que hace demorar, la que reuniendo todo, se abre de modo que en ella lo abierto es mantenido y sostenido para hacer eclosionar toda cosa en su reposar (Heidegger, 2002, 47-48).

Escucha atenta al son del silencio que marca tiempo, acorde, armonía y templa. Rememorar y agradecer. Re-sistir y de-sistir [(el) estar se retira a favor (del) haber]. Callar y volver a habitar en *la busca* de la palabra (textura del habla) que aún no ha sido recibida, en *la busca* del sentido del ser que se dice en el lenguaje y espera ser dicho. Plegaria. Perseverancia en la demora del pensar y cuestionar, preparación al lugar del salto a otra historicidad, a otra comprensión política-teológica de lo divino, a poder-ser en comunidad desde el *bien común deseante* y a otra dimensión ontológica del tiempo-espacio. La preparación ya es camino alcanzado, aunque, para ello, la resonancia tiene que tocar la totalidad de la herida: *dejarnos caer* en lo más hondo de la hendidura y desplegar *el tránsito*.

«Aquí todo es camino del corresponder oyente y probador. Camino está siempre en peligro de convertirse en camino errado. Caminar tales caminos exige haberse ejercitado en la marcha. Al ejercicio le hace falta maniobra. Que usted demore en la urgencia sobre el camino y que aprenda in-descarriado, pero errante, la maniobra del pensar»
Heidegger, M. *Carta a un joven estudiante*

Referencias

- Artaud, A. (2014). *El pesaniervos*, trad. y ed. M. Barnatán. Visor de Poesía.
- Blanchot, M. (2004). *El espacio literario*, trad. Palant, V. y Jinkis, J. Paidós
- Broch, H. (2007). *En la mitad de la vida* (Poesía completa), trad. Armas, M. & Díaz, R.-J. Igitur/poesía N° 29.
- Deleuze, G. (1972). *Proust y los signos*, trad. Francisco Monge. Anagrama.
- Duque, F. (2020). De la vida buena a la procura auténtica: El viejo Aristóteles y el joven Heidegger. *Studia Heideggeriana*, 9, 161-182. <https://doi.org/10.46605/sh.vol9.2020.100>
- Eliot, T.S. *La tierra baldía*, trad. y ed. Andreu Jaume. Lumen (versión ebook)
- Foucault, M. (2008). Topologías (dos conferencias radiofónicas) (1966), trad. Rodrigo García, *Revista Fractal*, núm. 48. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592014000300015
- García Alonso, M. (2014). Los territorios de los otros: memoria y heterotopía. *Cuicuilco*, 21(61), 333-352. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592014000300015&lng=es&tlng=es.

- Heidegger, M. (1997). La Vuelta (*Die Khere*), trad. Francisco Soler. En J. Acevedo (Eds.), *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria [tercera edición de Ciencia y Técnica]
- Heidegger, M. (1998). *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackermann Pilári. Gedisa
- Heidegger, M. (2000a). La interpretación griega del hombre en la Antígona de Sófocles, traducción de Pablo Oyarzun R. En Heidegger, M. *Himno de Hölderlin "El Ister"* (GA, Band 53). <https://vdocuments.mx/m-heidegger-el-himno-de-hoelderlin-el-ister-segunda-parte-la.html>
- Heidegger, M. (2000b). Carta sobre el «Humanismo» (1946), trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. En Heidegger, M. *Hitos*. Alianza editorial.
- Heidegger, M. (2001). La pregunta por la técnica, trad. Eustaquio Barjau en Heidegger, M. *Conferencias y artículos*. Del Serbal
- Heidegger, M. (2001). Ciencia y Meditación, trad. Eustaquio Barjau en Heidegger, M. *Conferencias y artículos*. Del Serbal.
- Heidegger, M. (2002a). *Serenidad*, trad. Ives Zimmermann. Del Serbal.
- Heidegger, M. (2002b). El camino al habla, trad. Ives Zimmermann. En Heidegger, M. *De camino al habla*. Del Serbal
- Heidegger, M. (2003a). La sentencia de Anaximandro (1946), trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. En Heidegger, M. *Caminos del Bosque*. Alianza
- Heidegger, M. (2003b). ¿Y para qué poetas? (1946), trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. En Heidegger, M., *Caminos del Bosque*. Alianza.
- Heidegger, M. (2009). Memoria, trad. Helena Cortes y Arturo Leyte en Heidegger, M., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Alianza
- Heidegger, M. (2011). *La Historia del Ser*, trad. D. Picotti. El Hilo de Ariadna.
- Heidegger, M. (2012). *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth. FCE, versión electrónica.
- Heidegger, M. (2013). *Desde la experiencia del pensar*, edición bilingüe Félix Duque. Abada.
- Heidegger, M. (2014). *Experiencias del pensar (1910-1976)*, trad. Francisco de Lara. Abada.
- Heidegger, M. (2016). *El Evento*, trad. Dina V. Picotti C. El Hilo de Ariadna.
- Heinrich Von Kleist (2005). *Sobre el teatro de Marionetas*, trad. Jorge Riechmann. Hiperión.
- Held Klaus (2015), "Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger", *Revista Co-herencia vol. 12, N°23*, Julio-Diciembre, pp. 13-40, Medellín.
- Maestro Eckhart (2018). *El fruto de la nada*, trad. y ed. Vega Esquerria A. Siruela-Alianza.
- Maldonado, R. (2017). Poder y Sitio: instante de la pobreza como sitio histórico en Martín Heidegger. Ensayo sobre los textos ontohistóricos. En Rebeca Maldonado (coord.), *Tránsito (s) y resistencia (s) Ontologías de la historia*. Editorial Itaca.
- Míguez Barciela, A (2009). Aión, Khrónos, Zeitlichkeit: ¿Qué tiempo originario?, *Thémata. Revista de Filosofía*, Número 41.
- Moreno Tirado, G. (2020). Estancia y carácter de apátrida. Un previo a propósito de "cuestiones políticas" en y desde Heidegger en Res Pública. *Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23(1), 203-215. <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/69526/4564456554118>

- Oñate Zubía, T. (1985). La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger. *Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía*, 5, 259.
- Oñate Zubía, T. (2000). *El retorno griego de lo divino en la posmodernidad*, epílogo de G. Vattimo. Alderabán.
- Oñate Zubía, T. (2005). Gadamer y los Presocráticos en *Éndoxa: Series Filosóficas*, N°20, pp. 795-934. UNED.
- Oñate Zubía, T., Nuñez A., Zubia Paloma & Cubo Ugarte Oscar (eds) (2012). *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*. Dykinson.
- Oñate Zubía, T. (2019a). La hermenéutica como ontología estética del espacio-tiempo (perspectivas aristotélico-heideggerianas) en Oñate, T. & Escutia, I. (eds), *Estética y Paideía (Hermenéutica contra La Violencia I)*. Dykinson.
- Oñate Zubía, T. (2019b). Adiós al Nihilismo (Reflexiones sobre la teoría política de la ontología hermenéutica, a partir del segundo Heidegger) en Oñate, T. & Escutia, I. (eds), *Estética y Nihilismo (Hermenéutica contra La Violencia II)*. Dykinson.
- Oñate Zubía, T. (2019c). ¿En qué se reconoce el Lógos de la era Hermenéutica?. En Oñate, T. & Escutia, I. (eds), *Estética ecológica y filosofía de la historia (Hermenéutica contra la violencia III)*. Dykinson.
- Piedra Calderón, J.C., Gonzalez Crespo, R., Rainer, J.J. (2014). Sociedades Tecnológicas, *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales #44*. <http://www.sociedaduytopia.es/images/revistas/44/E01.pdf>
- Roberts, E. & Pastor, B. (2013). Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española (2013). Alianza Diccionarios
- Schürmann, R. (1995). Tres pensadores del abandono: Meister Eckart, Heidegger, Susuki, traducción de Carolina Soto. En *Heidegger y la mística*. Paideia. <https://pdfslide.net/documents/schurmann-de-eckhart-heidegger-y-susuki.html>
- Xolocotzi, A. & Godiva, N. (coords) (2009). *La técnica: ¿Orden o desmesura?, Reflexiones desde la fenomenología y la hermenéutica*. Libros de Homero

¹ Dice Heidegger en la conferencia La Vuelta (Die Kehre) que: «Nosotros podremos todo eso sólo si previamente a la pregunta "¿qué debemos hacer?" -que, según las apariencias, es siempre la más inmediata y la única perentoria-, meditamos esto: ¿cómo tendríamos que pensar? Pues el pensar es el auténtico obrar [Handeln], si obrar quiere decir ayudar [an die Hand gehen : ir de la mano de] a la esencia del Ser. Esto dice: preparar [construir] a la esencia del Ser en medio de lo ente aquel paraje, en el que él y su esencia se trae a lenguaje.» (Heidegger, 1997, pp. 186-187).

² Y nos seguimos interrogando en la inquietud de la noche: ¿De dónde surge la necesidad de preguntar por la cuestión del preguntar? ¿la necesidad es la que nos dispone a pensar o es el pensar la posibilidad del poder-brotar la necesidad-deseo que nos dispone ?

³ Afirma Heidegger, por ejemplo, que: «La metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada <ha> encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar <tiene> el <lenguaje> a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. A estar en el claro del ser es lo que yo llamo la existencia (Ek-sistenz). Sólo el hombre tiene ese modo de ser, sólo de él es propio. La ex-sistencia así entendida no es sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, ratio sino aquello en donde la esencia del hombre preserva el origen de su determinación. La ex-sistencia solo se puede decir de la esencia del hombre, esto es, sólo del modo humano de <ser>» (Heidegger, 2000, p. 267).

⁴ «Porque no posee un saber, ya que saber significa poder aprender. El entendimiento común piensa ciertamente que los que saben son aquellos que no necesitan aprender, puesto que ya han terminado su aprendizaje. Pero no es así; sólo sabe aquel que entiende que debe volver a aprender constantemente y el que, a raíz de esta comprensión, haya llegado ante todo a la posición de poder aprender siempre. Esto es mucho más difícil que poseer unos conocimientos. Poder aprender supone poder preguntar. Preguntar significa este querer saber antes aclarado: es la decisión de poder sostenerse en el estado manifiesto y abierto <Offenbarkeit> del ente. Puesto que para nosotros en el preguntar se trata de la primera pregunta

según la jerarquía, tanto el querer como el saber son manifiestamente de índole peculiar y originaria. Por esta razón, la proposición interrogativa no agotará la pregunta al reproducirla, ni siquiera cuando se la pronuncia con una actitud auténticamente interrogativa y se la escucha con una actitud que participa auténticamente en la interrogación.» (Heidegger, 1998, p.29)

⁵ El paréntesis es nuestro en referencia a lo dicho por Heidegger en Kant y el problema de la metafísica: La repetición de un problema fundamental, el descubrimiento de sus posibilidades originarias hasta entonces ocultas (cfr: Heidegger, p. 235)

⁶ Se fuerza esta retorsión en la escritura de la palabra (busca) invocando desde un tartamudeo *À la recherche du temps perdu*, intentando desde otro prisma mostrar este camino-método que nos enseña Heidegger, un cuestionar meditativo que pregunta y que no es solo investigar o indagar (por lo que podríamos de algún modo insistir en la búsqueda o mejor directamente en la acción de buscar pero que nos acercaría peligrosamente al método científico), sino un intento de pensar la interpretación-interpelación en tanto acción o instancia en la apertura del pensar en la que se da a la vez un ánimo o temple (algo así como un retenerse en aquello que se da al pensamiento) y un deseo (un querer aprender) un deseo que conlleva como tal una violencia, hacer aflorar lo no-dicho y no-pensado, lo que se arraiga en lo <in-> de lo in-sólito, aquello que nos descoloca en tanto que, como insiste Proust, «la verdad nunca es el producto de una buena voluntad, previa, sino el resultado de una violencia en el pensamiento» (25). Recojo en estas palabras entrecuilladas y recomiendo para un mayor ahondamiento en aquello que se dice en la Recherche: G. Deleuze (1970), Proust y los signos. Una busca (un la que señala la direccionalidad desde la seña que nos interpela) que es siempre y ante todo temporal: «La respuesta se articula en la tríada de un <renombrar, repensar, recordar> que pone en juego sincrónicamente los tres éxtasis de la temporalidad (pasado, presente, futuro) a la vez» (Oñate, 2019 (III), p. 101).

⁷ En una entrevista al Papa Francisco, el entrevistador le enseña las cuchillas que se encuentran en la vallas de Medilla como método disuasorio para su escalada. Y el Papa al sentir el peso de las mismas en las manos exclama: El mundo se olvidó de llorar: [https://www.lasexta.com/programas/salvados/mejores-momentos/el-papa-francisco-reflexiona-sobre-inmigracion-con-una-concertina-en-sus-manos-el-mundo-se-olvido-de-llorar-video_201903315ca116700cf2fb2ce3697a3f.html] Consultado Noviembre 2020. «El mundo se olvidó de llorar» es un dicho de arraigo popular en argentina, pero me parecía importante traer aquí la voz en dialogo que me recordó estas palabras y me interpelaron a ser cuestionadas.

⁸ Sage- El Dicho nos dice Felix Duque en su traducción desde la experiencia del pensar: Es la esquivia y en el fondo inefable raíz de sagen: decir. Algo así como mostrar lo (entre) dicho en el acto mismo de decir algo... la arcaica fuente o condición de posibilidad del lenguaje. Sería como hallar la Palabra (Verbum, lógos) en la que estuviera concentrado y en la que a su vez se expeliera o destinara todo lenguaje, toda expresión, lectura y dicción... el 'dicho' que asienta verdad, en vez de presuponerla... (Heidegger, 2013, 52)

⁹ «El querer aquí citado es la autoimposición, cuyo propósito ya ha dispuesto el mundo como la totalidad de objetos producibles. Este querer determina el ser del hombre moderno sin que al principio sea consciente de su alcance, sin que sepa todavía hoy a partir de qué voluntad, en cuanto ser de lo ente, es querido ese querer. El hombre moderno se revela en ese querer como aquel que en todas las relaciones con todo lo que es y, por tanto, también consigo mismo, se alza como el productor que se autoimpone y eleva ese alzarse al nivel de un dominio incondicionado. La totalidad de las existencias objetivas, bajo cuya forma se manifiesta el mundo, es asignada y encomendada a la producción autoimpositiva y de este modo queda sometida a su mandato» (Heidegger, 2003, p. 214)

¹⁰ Como nos dice la profesora Oñate, T.: «Una razón cinética, conceptual, judicativa, física y lógica; sobredeterminada por la voluntad de poder—dominio (o por las dubitaciones pertenecientes al escepticismo respecto de esa misma), que se habría olvidado del sentido plural de la acción del ser y sobre todo de su sentido divino, espiritual—racional comunitario, interpretativo. Eso hasta el punto de llegar a ignorar, en pos de la ciencia—técnica y las conquistas del progreso, toda acción comunitaria extática vinculada a lo sagrado de la phýsis; a las vías de acceso noéticas al ser de lo divino y de Dios, o a los dispositivos que pone en juego la experiencia del pensamiento ontológico del ser—tiempo del lenguaje, propios del lógos racional y público de La Filosofía, nacida y renacida siempre como Teología Política antidogmática... y democrática radical. Todo esto es lo que está en juego en la cuestión del nihilismo dogmático y de su puesta en cuestión por parte del nihilismo crítico actual.» En *¿Adiós al nihilismo? Reflexiones sobre la Teología Política de la Ontología Hermenéutica a partir del Segundo Heidegger*.

¹¹ Para un estudio más detallado de a la crítica de la subjetividad Metafísica, vease: Brais Arribas, Vattimo: La mascara y la liberación en Pensamiento al Margen [<https://pensamientoalmargen.com/wp-content/uploads/2018/12/vattimo11-vattimo-la-máscara-y-la-liberación.pdf>] Consultado noviembre 2020; Para estudio en detalle del espacio-tiempo ontológico: Oñate T., Nuñez, A., et. al. (2012). *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte; para una lectura Heideggeriana sobre estas cuestiones* Jünger, E. & Heidegger,

M. (1994). *Acerca del Nihilismo*; trad. José Luis Molinuevo, Paidós y Heidegger, M. (2000) Nietzsche, trad. Juan Luis Vernal, Destino

¹² Afirma Heidegger en “La Pregunta por la técnica” que «Los modos del ocasionar, las cuatro causas, juegan pues dentro de los límites del traer-ahí-delante. Es a través de éste como viene siempre a su aparecer tanto lo crecido de la Naturaleza como lo fabricado de la artesanía y de las artes. Pero ¿cómo acontece el traer-ahí-delante, ya sea en la Naturaleza, ya sea en el oficio o en el arte? ¿Qué es el traer-ahí-delante en el que juega el cuádruple modo del ocasionar? El ocasionar concierne a la presencia de aquello que viene siempre a aparecer en el traer-ahí-delante. El traer-ahí-delante trae (algo) del estado de ocultamiento al estado de desocultamiento poniéndolo delante... Este venir descansa y vibra en lo que llamamos salir de lo oculto. Los griegos tienen para esto la palabra ἀλήθεια. Los romanos la tradujeron por veritas. Nosotros decimos verdad... ¿Qué tiene que ver la esencia de la técnica con el salir de lo oculto? Contestación: es lo mismo. Pues en el salir de lo oculto tiene su fundamento todo traer-ahí-delante. Pero éste coliga en sí los cuatro modos del ocasionar -la causalidad- y se hace valer plenamente sobre ellos... La técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo del salir de lo oculto» (Heidegger, La pregunta por la técnica, pp. 13-14) Para un estudio en profundidad de la cuestión de la técnica en Heidegger: Ángel Xolocotzi & Nérida Godiva (eds). La técnica: orden o desmesura.

¹³ Cfr: Heidegger, en estos textos (los tratados ontohistóricos), pensó de todas las maneras posibles la era de la falta de indigencia de la modernidad, de donde emergerán conceptos como maquinación, gigantismo, abandono del ser en el ente; en el caso paradigmático de La Historia del Ser y Meditación, se adentra en la esencia del poder como pura “autorización de sí”. Y esta esencia del poder es vástago del subjetivismo incondicionado que da lugar al totalitarismo, al racismo y su biologicismo, al fascismo y al comunismo, estos son hijos del cierre antropocéntrico, que pretende una y otra vez avasallar el ocultamiento... En la maquinación, lo extensivo de lo “sin medida”, lo gigantesco, “la exageración” hacen aparecer “cada siguiente acontecimiento como el máximo y cada nueva medida como producción sin par”. Así, lo sin medida que se coloca siempre como lo sin par impide un tránsito, pues socava “toda posibilidad de cualquier decisión”. A tal socavamiento de toda posibilidad de decisión Heidegger lo llama devastación, desertización. (Maldonado, 2017, pp. 172-173) Véase Heidegger, La historia del ser: §36, §38, §41, §42

¹⁴ «La creciente falta de pensamiento reside así en un proceso que consume la médula misma del hombre contemporáneo: su huida ante el pensar. Esta huida ante el pensar es la razón de la falta de pensamiento. Esta huida ante el pensar va a la par del hecho de que el hombre no la quiere ver ni admitir. El hombre de hoy negará incluso rotundamente esta huida ante el pensar. Afirmará lo contrario. Dirá -y esto con todo derecho- que nunca en ningún momento se han realizado planes tan vastos, estudios tan variados, investigaciones tan apasionadas como hoy en día. Ciertamente. Este esfuerzo de sagacidad y deliberación tiene su utilidad, y grande. Un pensar de este tipo es imprescindible. Pero también sigue siendo que éste es un pensar de tipo peculiar. Su peculiaridad consiste en que cuando planificamos, investigamos, organizamos una empresa, contamos ya siempre con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados. Este cálculo caracteriza a todo pensar planificador e investigador... El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas... El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es. Hay así dos tipos de pensar, cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión meditativa. Es a esta última a la que nos referimos cuando decimos que el hombre de hoy huye ante el pensar... el pensar meditativo se da tan poco espontáneamente como el pensar calculador. El pensar meditativo exige a veces un pensar un esfuerzo superior. Exige un largo entrenamiento... cada uno de nosotros puede a su modo y dentro de sus límites, seguir los caminos de la reflexión El hombre es el ser pensante esto meditante... es suficiente que nos demoremos junto a lo próximo: acerca de lo que concierne a cada uno de nosotros aquí y ahora» (Heidegger, 2002a, 18-20)

¹⁵ El exoesqueleto (del griego ἔξω, éxō "exterior" y σκελετός, skeletos "esqueleto") es el esqueleto externo continuo que recubre, protege y soporta el cuerpo de un animal, hongo o protista, que cumple una función protectora, de respiración, y otra mecánica y articulada, proporcionando el sostén necesario para la eficacia del aparato muscular.

¹⁶ Véase: Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española, Alianza diccionarios, 2013

¹⁷ Recogiendo el pensar de la profesora Oñate: “Y si el esfuerzo dialógico pacifista ha de parecer ingenuo a quienes fían en la aparente rapidez de la violencia de la muerte y de la guerra, habrá que contestar una y mil veces que no es sino el espíritu de venganza lo que se repite en la enfermedad de la indiferencia de la historia, subsumiendo en la dialéctica a los amos y a los esclavos, sin que puedan distinguirse entre sí. Eso en el caso de que las antítesis subsumidas no engorden la tesis permitiendo que las diferencias

terminen convirtiéndose en banderines de algún hipermercado situado a las afueras del No-Where de ninguna ciudad. Donde todos trabajan, compran y consumen, se trasladan, duermen, consumen, compran y trabajan, protestando ya sólo a favor de la optimización del funcionamiento del sistema en que han terminado por matar al Tiempo vaciado de cualquier experiencia y cualquier diferencia, mientras olvidan el olvido y repiten ¿confortablemente? La fuga de la muerte” (Oñate Teresa, 2005, 813) y Hölderlin en Archipiélago versos 241-252

¹⁸ cfr: « Las Sociedades Tecnológicas son el conjunto de sociedades que se han ido formando a partir de la era postindustrial. Todas estas sociedades se han ido formando paso a paso a través de la gestión de la información y los conocimientos. El tratamiento de estos dos elementos son los que han permitido una evolución sustanciosa en la sociedad, a través de los avances tecnológicos enfocados hacia las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC). La colaboración a través de las redes, cada vez más, da paso a formar nuevas estructuras, que seguramente seguirán cambiando el modo de vivir las sociedades. En este artículo, se puede ver un análisis de hacia dónde nos están llevando las tendencias evolutivas del uso de las TIC» Piedra Calderon, et. al., 2014.

¹⁹ Lo aun por ser pensado y cuestionado en la amplitud de su decir: “El poder suprime la posibilidad del “derecho”, en tanto “derecho” es concebido como reivindicación de lo en sí pertinente y por ello valido y con ello sustraído al poder. Pero la organización del poder tolerará al menos una ausencia-de derecho. Supresión de la posibilidad de “derecho” significa aquí modificación de su esencia en un título de la repartición de poder” (Heidegger, 2011, p. 87)

²⁰ Con mucha pena no se podrá tratar en este trabajo la cuestión de lo apatriado, linde obligado en esta senda del olvido. Recomiendo para comenzar a pensar esta cuestión: M. Heidegger, Los himnos de Hölderlin Germania y el Rin, trad. A. Merino Riofrío, Biblos y “Lenguaje y tierra Natal” en M. Heidegger Experiencia del pensar (1910-1976), Abada. Y el siguiente artículo: Moreno Tirado, G. (2020). “Estancia y carácter de apátrida. Un previo a propósito de “cuestiones políticas” en y desde Heidegger”. Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas, 23(1), 203-215.

²¹ Nos interpelaba el poeta en su preguntar ¿Cuáles son las raíces que arraigan, qué ramas crecen/ en estos pétreos desperdicios? Y el decir del pensador nos lo dice así: «El ser humano está a punto de abalanzarse sobre la totalidad de la tierra y su atmósfera, de arrancar y obtener para sí el escondido reino de la naturaleza bajo la forma de fuerzas y de someter el curso histórico a la planificación y el orden de un gobierno terrestre. Este mismo hombre rebelde es incapaz. de decir sencillamente qué cosa es, de decir qué es eso de que una cosa sea. La totalidad de lo ente es el único objeto de una única voluntad de conquista. La simplicidad del ser ha sido sepultada en un único olvido. ¿Qué mortal es capaz de pensar hasta el final el abismo de esta confusión? Se puede intentar cerrar los ojos ante ese abismo. Podemos intentar cegarnos y deslumbrarnos con falsas construcciones una y otra vez. Pero el abismo siempre estará ahí». (Heidegger, 2003, 277) ¿Cómo habitar en el lenguaje del ser, en la cercanía de la verdad del ser? ¿Cómo habita poéticamente el hombre?

²² Y nos dice R. Maldonado «despertar a la maquinación o darse cuenta de su esencia, en tanto aquello que sostiene ontológicamente la época de la carencia de indigencia, es condición de giro (Khere), de regreso, de vuelta, de girarse al ocultamiento ...desde el soportar la devastación (esto es, no eludiéndola, no esquivándola, no ignorándola) es posible experimentarla de otra manera, al ver a través de ella algo “inusitado”, esto es, que la “devastación sea la primera sacudida del olvido del ser”, que la devastación sea la huella o la señal del rehuso del ser, “que sea la caución de lo inusitado: lo extraño”» (Maldonado, 2017, p.173)

²³ “Cuando de lo que se trata es del reparto que es la vida misma, moîra es «la» moîra, el término y el límite puros, la parte a secas (por eso esta palabra puede significar ruina y muerte), si bien esto nos pone a nosotros, intérpretes modernos, en la tesitura de intentar pensar una parte y un trecho (el «tiempo de vida» que designa aión) sin referencia a una extensión o un todo infinitos. En la misma línea, móros (una variante de moîra) es un modo de decir la «muerte» porque ante todo es otra palabra para decir la adjudicación propia, y hablar de adjudicación cuando lo que está en juego es el reparto básico que llamamos «vida» supone remitir a eso que convencionalmente se traduce por «destino»: moîra y aîsa son el destino por cuanto éste no es más que la porción adjudicada, el camino (oîtos tiene que ver con avanzar, ir) que a la vez consiste en caer y acabar (pótmos como lo que cae sobre uno; la caída, el desplome)” (Míguez Barciela, 2009, pp. 225-226)

²⁴ vease también: Oñate Teresa «(...) Otra temporalidad- especialidad correspondiente al límite y la diferencia del acontecer del ser espiritual en el lenguaje. Una temporalidad-espacialidad sincrónico-intensiva que no excluye el movimiento y la extensión pero los delimita y se los agencia desde otro plano del ser-lenguaje: el plano del sentido» (Oñate, 2019a).

²⁵ Si el lector desea seguir las sendas aquí solo señaladas puede completar las lecturas ya referenciadas de Martín Heidegger con su última obra Tiempo y Ser, trad. al castellano por Manuel Garrido con la

colaboración de Felix Duque donde Heidegger ahonda en el tiempo-espacio ontológico del Ereignis y el lenguaje del ser. Vease también para una investigación profunda y muy rica sobre esta obra los textos ya indicados de Teresa Oñate y “La refutación del Nihilismo en Tiempo y Ser: Heidegger repensando a Parménides”, en: Teoría. Rivista di Filosofia, N° 35 (2020/1), pp. 91-104. DOI: <https://doi.org/10.4454/teoria.v40i1.90>.

²⁶ Pienso aquí la noción de la gran obra de arte total en el espacio marginal expuesto por Foucault en su concepción de la heterotopía como un lugar real en el que se yuxtaponen espacios incompatibles que, en apariencia, solamente podrían estar juntos en la literatura, vease: Foucault, M. 2008 [1966] "Topologías (dos conferencias radiofónicas)", Revista Fractal, núm. 48, recomiendo la lectura sobre este tema el artículo: García Alonso, M. Los territorios de los otros: memoria y heterotopía. Consultado: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592014000300015]

²⁷ Como nos lo muestra La Fura del Baus en su obra “El anillo de Nibelungo” <https://lafura.com/noticias/gotterdamerung-culmina-la-teatologia-operistica-de-wagner-en-la-grand-houston-opera/>

²⁸ Vease para un estudio de lo deinòn en la traducción/interpretación de Martín Heidegger: Martín Heidegger, El himno de Hölderlin: “El Ister” (segunda parte: la interpretación griega del hombre en la Antígona de Sófocles), trad. Traducción de Pablo Oyarzun R. (2000). Consultado: [<https://vdocuments.mx/m-heidegger-el-himno-de-hoelderlin-el-ister-segunda-parte-la.html>]

²⁹ Vease para una lectura en profundidad en tornos a la cuestión de los Temples anímicos en la filosofía de Martín Heidegger: Klaus Held (2015), “Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger”, trad. Sebastian Ochoa.

Pensamiento al margen. Revista Digital de Ideas Políticas. Número especial.
Heidegger revolucionario: Crítica al Capitalismo, Arte y Políticas del ser (2021), pp. 200-212.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

Poder es querer. Lo otro de la ética y la ontología

Rafael Moreno Gutiérrez*
Universidad de La Laguna (ULL)
Cátedra Internacional de Hermenéutica Crítica (HERCRITIA)

Recibido: 01/11/2020
Aceptado: 02/12/2020

Resumen: Se intenta pensar aquí lo ético y lo ontológico en una copertenencia que explicita la puesta en acción de la serenidad como modo poético de habitar, tal y como el llamado segundo Heidegger va dejando escrito en su camino de vuelta (*Kehre*).

Palabras clave: ética, ontología, serenidad, poetizar, divino.

To be able is to want. The Other of Ethics and Ontology

Abstract: An attempt is made here to think about the ethical and the ontological in a co-belonging that makes explicit the putting into action of serenity as a poetic way of dwelling, as the so-called second Heidegger leaves written on his way of turn (*Kehre*).

Keywords: Political discourse, semiotics, Gustavo Petro, past, narratology.

Sumario: 1. Motivo. *Todo lo gobierna el rayo*. 2. Ética y ontología. 3. Camino de (la) serenidad. 4. Lo divino inmanente. 5. Referencias.

* rafamoregu@gmail.com

Un persistente error ha llevado a creer al hombre occidental, dentro de la tradición de Job tanto como en la de Edipo, que enaltecerse exija desarraigarse, desprenderse de las propias entrañas

Zambrano (2007, p. 356)¹

1. Motivo. *Todo lo gobierna el rayo*

El mismo año en que Heidegger pronuncia la conferencia «Tiempo y ser», 1962, se publica *Die Technik und die Kehre*, volumen que incluye el texto de la conferencia «Die Kehre», de 1949. Allí se piensa el carácter de preludio que guarda el *Gestell* con respecto a lo otro de sí, precisamente porque el querer (*wollen*) de la voluntad que precisa el *Gestell* es, a la vez, un no poder afrontar con tal querer dicha otredad más que como resto de serie o de *stock*, ya que hablamos de emplazamiento y disponibilidad. Es, por tanto, otro querer –aquel que se dice en alemán como *mögen* y que podríamos verter aquí como el querer capaz porque aprecia y reconoce– la vía de comprensión de esta otredad, que es también la vía de comprensión del *Gestell* como preludio. Es entonces cuando *Gestell* no puede ser ya algo autoconstituido, sino ello mismo algo destinado desde lo otro de toda autoconstitución, otredad implícita en cada disponibilidad.

Si tal entramado, si tal estructura de emplazamiento, si tal disponibilidad plena (todos estos modos de traducción habitual de *Gestell*), son, por tanto, destinos, cabe pensar, por un lado, en otras posibles destinaciones porque cabe pensar en la destinación misma como posibilidad, del mismo modo que cabe pensar que no depende de la exclusiva voluntad humana (otra vez como *wollen*) el que el destinar se dirija hacia lo que esta dicte². Pero tampoco cabe otro destinar sin que el ser humano se haga cargo de dicha otredad, pues el destinar mismo –el darse (del) ser– precisa de la acción humana para que, de hecho, tenga lugar en la cuaternidad que es en las cosas. Puede que aquí quepa comprender el pensar como acción superadora, en el sentido de ser capaz (en el sentido del querer capaz porque aprecia y reconoce) de experimentar la esencia del *Gestell* en el marco del destino del ser, o mejor, porque ya hemos leído «Tiempo y ser», en el marco del destinarse como darse espacio-temporalmente que es el ser. Si esto es así, el pensar ya se inserta, ya se realiza, ya se está llevando a cabo (*vollbringen*) “desde el advenimiento de otro destino” (*Ibidem*, p. 37-38).

Así, el ser humano es reclamado para abrirse a la esencia del *Gestell* y no para afirmarla o negarla sin más³, acción que exige el encontrarse⁴ del ser humano con su propia esencia (ya no meramente humanista) y en la amplitud de su espacio esencial (*Wesensraum*). Este espacio esencial es justamente aquel que, pocos años más tarde, Heidegger pensará como habitar en correspondencia con el construir-cuidar que le da lugares donde el destinar de lo otro del *Gestell* tenga precisamente lugar. De ahí, por tanto, construir-habitar-pensar, sin comas y con guiones, porque el enlace es su modo de acción.

No hay, por tanto, ningún *frente a* la técnica que pudiera proponerse como salvación de sus peligros más que como medida parcial de corto alcance, justamente porque es la lógica del enfrentamiento la que, operando como *Gestell*, constituye el peligro de la cosificación y la disponibilidad. Es el peligro mismo el que trae lo salvador en aquello que su lógica no puede reducir, diríase que gracias a aquello que jamás pelagra por ser fundamento inasimilable que siempre retorna. Si el peligro es la época

del nihilismo consumado en la maximización de la disponibilidad metafísico-técnica, la época del ser tomado-olvidado como aquello disponible o como lo ya dis-puesto, cabe insistir en que el sentido de lo que sea aquí una época sólo puede traducirse secundariamente como etapa histórica porque, más al fondo, lo característico del ser es precisamente su carácter epocal, diríase también su hacer época, en una palabra, su *epoché*, su permanecer siendo velado mientras se ofrece en posibilidades de ser. Pero en la *medida* en que el pensar (*Denken*) da con dicha *epoché* y la trae a la memoria (*Andenken*), en la *medida* en que el poetizar (*Dichten*) hace que comparezca la misma *epoché* y la trae a la palabra (a sus huecos y silencios, a sus pliegues y cantares), en la *medida* en que el construir (*Bauen*) cuida la plaza como *epoché* y la ofrece al habitar (*Wohnen*)... En todas estas medidas, lo velado se asume como tal y el recuerdo del olvido brota del olvido mismo como una gracia.

Una vuelta que es abrupta y no causal, que no se produce por plan alguno, ni por cálculo, sino al modo repentino en que en todo aquí comparece el fondo en el que se asienta toda presencia, al modo en que, con Heráclito, todo lo gobierna el rayo. Dice Heidegger que esta vuelta es *Einblitz*, que podemos decir en español como lampo, forma poética que se deja traducir como «resplandor o brillo pronto y fugaz como el del relámpago» (Real Academia Española, 2014, definición 1). Y ese rayo, ese resplandor repentino no dice otra cosa que *Ereignis*⁵, pues si acabamos de repetir que su comparecencia no guarda relación directa con un plan humano, tampoco lo hace con otro plan que procediera de una instancia hacedora que pudiéramos llamar Ser (con mayúsculas, sin aspas, sin cruce). Lo que se da es la juntura, la copertenencia, la extraña y a la vez común cadencia *entre* lo que es y su lugar de procedencia, que no es sitio alguno si nos ponemos a buscar sus coordenadas, pero que sí es espacio si nos ponemos a cuidar los lugares en los que tiene lugar. Lugares como constelaciones, lugares como archipiélagos, lugares como relaciones propiciadas por aquello que las diferencia entre sí.

Así, en los dispuesto como *Gestell* aún *lampea* la verdad del ser, un aún que es justamente resplandor y rayo y, por tanto, espacio-tiempo por donde la luz se cuele para delimitar –y así poder mensurar– espacios y tiempos. Con esto, el carácter negativo de la fatalidad metafísica queda comprendido, esto es, queda insertado en una lógica de donación de posibles que la metafísica misma es incapaz de asumir desde sus parámetros. Es entonces, es aquí y ahora, cuando aún es posible que todo destino se transforme desde sus propios límites, desde su propia im-potencia, si es que el ser humano metafísico es alcanzado por el rayo y asume su esencia cuidadora.

2. Ética y ontología

Teniendo en cuenta lo anterior, teniendo en cuenta el vínculo posibilitante de otredad que el peligro contiene como salvación, se revela cómo en Heidegger no puede haber una propuesta ética, ya sea derivada de un planteamiento vital, de un análisis situacional o de la destrucción de un orden anterior. Y esto es tan obligado como lo contrario, esto es, como el hecho de que no cabe pensar a Heidegger sin atender a cómo lo pensado (y lo por pensar que queda liberado) trae a presencia la necesidad de lo ético. Ambas cosas son en realidad la misma, puesto que el despliegue de la cuestión del ser convierte en ilegítima toda propuesta que no se haga cargo de su repliegue, a la vez que exige la apelación a un ser humano que asuma el juego de la presencia en su habitación y construcción, no por exclusivo mandato ético, sino casi podría decirse que por justicia poética, si es que con tan manoseada expresión estamos escuchando *lo inicial*, esto es a Anaximandro en relación con Parménides y con Heráclito. Nos va la vida en ello, pero

ya no al modo en que en *Ser y tiempo* le iba su propia vida al *Dasein* de la *Sorge*, sino al modo en que en «Tiempo y ser» el construir puede potenciar lo que siempre queda de humanos en nosotros más allá de nuestra función voraz.

Así los dice el propio Heidegger en el «Seminario en Zähringen», donde reencontramos la noción de casa: “¿Estamos nosotros ya allí en casa? Apenas. ¿Qué significa llegar a estar en casa en el origen del pensar? Significa: alcanzar allí la estancia fundada en el *Dasein*, desde donde el pensar recibe la determinación de su esencia” (Heidegger, 2006, p. 38). Si cabe, en este contexto, traducir pensar por percibir y ser por estar-presente, tal y como Heidegger hace en dicho seminario, regresa con esto aquella coincidencia que el origen poético de lo filosófico dejó abierta gracias a Parménides para que, por un lado, quedara obturada en el desarrollo im-poético de la filosofía y para que, por otro lado, fuera siempre posible volver a poetizarla filosóficamente, esto es, llevarla a cabo, convocarla, construirla, habitarla y agradecerla. «Pensar y ser se pertenecen pues uno al otro», repite Heidegger en traducción no literal del *Poema*, pues es traducción meditativa, poética y, en este sentido, rigurosamente filosófica⁶. Una copertenencia que se da –que se regala– porque el percibir está abierto al estar-presente para poder verse afectado por lo perceptible, y a la vez, el estar-presente puede transmitirse por el percibir para constituirse justamente como estar-presente. Ambos precisan, por tanto, de una apertura, de un espacio libre y abierto en el que confluir, espacio de nuestro habitar necesariamente comunitario, puesto que comunidad no dice otra cosa que diferencias enlazadas por aquello que las diferencia, esto es, por aquello que les permite ser estas y no aquellas, por aquello que hace posible su definición y que, con ello, también les dona la posibilidad de redefinirse según los límites que traen consigo por el simple hecho de ser.

Por esto, cuando Heidegger apela a la exigencia del pensar, está apelando a la exigencia de esta correspondencia, de este espacio, de esta acción comunitaria no arbitraria, sino donada como paso atrás respecto a meras maquinaciones y cálculos, provechos y disposiciones, estados y axiomas. Nuevamente, no es este un paso atrás voluntarista y bienintencionado, sino el mismo paso atrás que el *Gestell* experimenta al no poder dar cuenta de sí mismo con sus armas; el mismo paso atrás que experimenta el lenguaje cuando no se reconoce pleno (cuando el resto se le escapa) en sus usos enunciativos; el mismo paso atrás que la obra de arte trae a presencia haciendo uso de una fisicidad que ya no se deja decir desde la sola materialidad; el mismo paso atrás que acontece en toda aquella casa tan cerrada que ya sólo es cárcel porque empezó siendo refugio... En pocas palabras, el paso atrás que supone a la vez un salto a *lo otro*, que tiene lugar en todo aquí y ahora.

Al respecto, dice Heidegger lo siguiente: “Lo que está en juego aquí es el pensar, que se halla muy lejos de la opinión habitual: el avistar [*Erblicken*] puro (no-sensible) [...]. Este pensar no es ni un juzgar, ni un demostrar, ni un fundamentar. Antes bien, un fundarse en lo avistado” (Cfr. Heidegger, 2006, p. 42). Y con esto también está diciendo que lo que está en juego es el habitar, y también que lo está en juego es el construir, y también por tanto lo ético, si es que ya podemos decir que no hay *ethos* legítimo que no guarde relación con el modo de ser de las cosas como puentes, templos y jarras, si es que, en resumen –insatisfactorio, porque en él aún se escuchan los significados metafísicos de los conceptos disciplinarios más que los recordados sentidos de las palabras– no hay ética sin ontología.

Es por esto que Heidegger no sólo regresa a Parménides, sino también a Heráclito cuando escribe lo siguiente en «Carta sobre el Humanismo», puede que el lugar de su obra donde más se medita sobre la pertinencia de lo ético en cadencia con lo ontológico, o lo que es lo mismo, donde se medita sobre la impertinencia de la mera ética: “Una

sentencia de Heráclito, que sólo tiene tres palabras, dice algo tan simple que en ella se revela inmediatamente la esencia del *ethos*” (Heidegger, 2000^a, p. 75). Se refiere aquí Heidegger al catalogado como fragmento 119, aquel que señala la cercanía del humano con lo divino. Y se refiere también Heidegger al famoso relato, recogido por Aristóteles, según el cual unos forasteros que acudían a casa de Heráclito, acaso buscando profundidades reflexivas propias del *oficio*, se encontraron tan sólo con un hombre junto al fuego del hogar. «También aquí están presentes los dioses», les dijo y nos dice el Oscuro como invitación a entrar, diríase que como invitación a pensar, si es que ya podemos leer justamente así toda mención a una entrada, esa que pide apenas un paso, imperceptible porque no supone ir a ningún sitio, sino al lugar en el que el paso está dado desde antiguo y cabe aquí y ahora recordarlo como modo de volver a darlo.

Así las cosas, la ética no puede ser una adaptación al medio (de lo ente), por lo que está lejos de ser impulsada por un desasosiego, una (im)posibilidad ejecutiva o una enmienda. El pensar del ser es en sí mismo ético, en tanto incluye la ubicación del ser y del estar humano como aquel lugar de respectividad al que insta la cuaternidad, como el lugar donde está presente lo divino en conjunción con el asunto, con la cosa como *Sache*, como plaza, como lugar de reunión.

Sucede, además, que esta ubicación de lo humano no es un encuadre o la confección de una imagen fija que resulte armónica porque todo esté en su sitio, sino precisamente la subversión de la fijación de sitios, puesto que, por obra y gracia de «Tiempo y ser», el ser es ya donación de posibles si es que el ser humano es capaz de construir-habitar en ellos tal y como motiva el hacer poético, de modo que la ubicación ética de lo humano asume que su intervención procede de la recepción y de la retención, que sus concepciones proceden de la relación y no de la objetivación y que sus criterios se donan desde una medida siempre en fuga (*Füge*), siempre en conjunción, esto es, siempre en posibilidad de ser otra, siempre en acuerdo y cadencia, al ritmo de un poner que sea un dejar ser⁷.

Es por esto que a la vez puede decirse que este pensar que se pregunta por la estancia humana desde la lógica del ser no es ni ética ni ontología, en la medida en que no responde ni a una disciplina sobre los valores y costumbres del ser humano ni a una disciplina sobre lo que sea lo real en su totalidad. No se trata, por tanto, de dar con la determinación esencial del ser humano poniendo en relación dos disciplinas como herramientas de las que echar mano. No se trata, por tanto, de una ética ontológica que pudiera compararse —a ver cuál es *más* ética— con una ética no ontológica, sino del reconocimiento de *lo inicial* que está en el fondo de lo que sólo hemos podido realizar como disciplinas, no por torpeza, sino porque así mismo se ha dado históricamente como destinación de ser⁸. Es tras el carácter disciplinario donde ha quedado reservada la posibilidad de recordar la fructífera cercanía que habita entre eso que hemos llamado ontología y eso que hemos llamado ética, pues aluden ambas a un fondo de *lo mismo* en despliegue de unidad y diferencia que se traiciona tanto si lo interpretamos como una unidad cerrada y repetible como si apelamos a lo diferido sin vínculo. Contra la pérdida de esta doble posibilidad de clausura, el pensar aquí demorado ha encontrado posibilidades de ganancias que simplemente se dan, ya no como resultado de una operación o proceso, sino como regalía que acontece.

No hay, por tanto, ninguna novedad que Heidegger aportara en el ámbito de la ética, sino nada menos que la delimitación del ámbito mismo desde el que se ha hecho posible hablar de ética como contenido que llenara dicho ámbito, opacándolo, agotándolo en campo y nada menos que la apertura de sus posibles siempre por venir desde *lo inicial*, pues *lo inicial* es aquello que se está dejando ahora decir y hacer *poiéticamente*, y desde *lo inicial* cualquier acción ética puede cobrar su sentido.

3. Camino de (la) serenidad

Uno de los más recientes accesos al paso que acontece entre lo que podríamos llamar existencia ética en *Ser y tiempo* y lo que aún nos queda por decir, por ejemplo con «Camino de campo», lo explicita Byung-Chul Han en su libro *El aroma del tiempo*, si bien, como evidencia el título de la obra, destacando la perspectiva temporal que el propio Heidegger subvierte más tarde con su creciente atención meditativa a lo espacial. Así, dice Han que *Ser y tiempo* intentó enfatizar lo histórico para evitar su desintegración, y lo hizo enraizándolo como tiempo orientado (*gerichtet*), evitando con ello la mera dispersión del tiempo en una sucesión de presentes puntuales, de modo que lo propio sería la asunción de tal orientación por parte del *Dasein* más allá de la mera teleología, más propia de la *Historie* que de la *Geschichte*. De este modo, aquel que existe en forma propia o auténtica siempre dispone de tiempo; siempre tiene tiempo porque él mismo es tiempo.

Pero falta el retorno aquí, falta la torna, el viraje de la *Kehre* desde el que cabe comprender que el tiempo está orientado espacialmente por la medida recolectora desde la cual resuenan mancomunados todo aquí y todo allí. Es esta lógica la que se repite, o mejor, la que se mantiene siempre en posibilidad de nuevas respectividades, y no como algo fijo que no cambiara, sino precisamente como aquella unidad que, por darse en diferencia, sólo cabe que siga siendo *lo mismo* en donación diversa de pasados, presentes y futuros⁹. De aquí procede ahora la duración, que no puede ser más proyecto que la dis-posición a lo otro de toda posición: “No hay nada que pueda avanzar sin regresar. Todo *aquí* será recogido en un eco del *allí*. Este ir y venir también se refleja en los juegos de los niños” (Han, 2015^a, p. 99). Juego de niños al modo de la danza en corro, donde resuena el carácter reuniente de la cuaternidad y también su carácter oscilante y ya no pendular que marcara el vaivén repetitivo de lo cronológico, vaivén sin cruce ni pliegue, vaivén sin más ausencia que la irremisible y absoluta, vaivén ya no mortal, sino mortuorio.

Es así como comienza «Camino de campo», texto de 1949 que ya es explícitamente un poetizar y que, por tanto, se ha hecho cargo de la espacialidad que comparece en el *lógos* del lenguaje. En el juego infantil, dice Heidegger, toda travesía sabe alcanzar su destino y encontrar de nuevo la orilla, sabe recorrer y regresar, porque no hay más destino que la meta, o mejor, sólo hay destino –sólo hay lugar de llegada– porque es *lo inicial* aquello que enlaza todo lugar y le permite ser este o aquel lugar, ser secundariamente salida o llegada, cuando originariamente son ambas cruces donde acontece el enlace. Evoca tal juego el roble, cuyo crecer procede de la lentitud y la constancia, pero sobre todo de la instancia, esto es, de su estar asentado en la tierra-oscura por ser lo indisponible, por ser brotar y no este o aquel brote y su estar abierto a la amplitud del cielo. Por supuesto, la *acción* del roble no puede asemejarse a la humana, pero valga el ejemplo, por un lado, para volver a encontrar en Heidegger lo que dice la naturaleza si se la lleva a lenguaje desde su mención griega y, por otro, para atender al modo de construcción de mundo que ha redescubierto su legitimidad. Así comparece la cosa como *Sache* –esto es: el asunto, la respectividad, la plaza– en el camino; un camino que mantiene en relación todo aquello que recorre, que recorre porque recoge, del mismo modo que, en cadencia del mismo juego, hace por cierto la lectura, pues “lo que sustenta y dirige en el leer es la colecta” (Heidegger, 2014, p. 73). No en vano, leer no es una actividad, no es algo que pueda agotarse en la intención acumuladora de datos o extractora de conclusiones, sino más bien un hacer que, *antes* de todo objetivo, supone la experiencia de encontrarse con lo dicho en el escrito a través

de la medida, esto es, para entrar en ello como interpelados atendiendo a lo que lo escrito no puede llegar a decir, que es justamente aquello que convoca, si es que el escrito habla *de verdad*¹⁰.

Por eso hermenéutica es el modo de decir aquí filosofía, y por eso el camino funciona como reverso subversivo de la dispersión del mundo técnico, ajena a la voz de la palabra de la tierra: la palabra poética, artística y meditativa y, por tanto, la palabra ética, en tanto esta muestra el lugar de nuestro habitar y el modo legítimo de construcción. En cambio, a ojos de aquella dispersión, lo sencillo de *lo mismo* parece mera uniformidad, pues lo disperso exige un flujo imparable de novedades atiborradas en yuxtaposición, sin mayor conexión entre sí que la que impone el signo de la suma, al que la vida humana también ha pasado a adorar para convertirse ella misma en sumando, literalmente sin medida¹¹. Pero recordemos que no estamos ante dos fuerzas en lucha. No hay camino (de retorno) que se erija en alternativa a la maquinación surcadora, justamente porque el recoger y el retornar al que alude el camino es aquello que hace posible que *luego*, a partir de lo reunido, haya maquinación y, a la vez, aquello que maquinamente no se puede alcanzar, aquello que rehúsa todo maquinar. Esta es precisamente “la silenciosa fuerza de lo sencillo”, tal y como Heidegger la nombra en «Camino de campo», aquella que súbitamente comparece y que, ya sin contradicción, precisa de una larga meditación por parte del ser humano, que construye porque habita y habita porque construye.

Esta larga meditación, esta estancia como morada y demora, concede y pone en práctica una serenidad que, en el texto que nos ocupa, Heidegger nombra como *Heiterkeit*, también alegría, buen humor, claridad, jovialidad e incluso desenfado, acaso como la renuncia a leer negativamente aquello que es, acaso el motivo rector de esta intervención. Habla Heidegger de un sentido o saber sereno (*heitere Wissen*) que nombra como lo *Kuinzige*, un saber jovial que se eleva frente a y desde el absurdo del mero trabajar. Aclara el final de «Camino de campo» que *Kuinzige* es un término propio de la Alta Suabia, cuyo sentido guarda relación con la ironía socrática, que deja ver una serenidad ante todo lo acostumbrado, no exenta, por cierto, de cierta melancolía, puesto que la ausencia juega a este juego como pieza central, puesto que la finitud marca que sea precisa la medida y, por tanto, que el cielo siga siendo cielo allá, esto es, sólo aquí en la medida en que no estamos allí, y así podemos ser lo que somos en el guión del aquí-allí. Este saber sereno, continúa Heidegger, también expresa, como lo hace la ironía socrática, una inclinación hacia las personas¹² y cosas del lugar, así como un afán por permanecer en lo impenetrable como aquello esencial que comparece en lo aparente. Se entiende así que Heidegger relacione este saber y este caminar con el paso del campesino que va a la siega, del mismo modo que Sócrates, en su búsqueda compartida vía lenguaje hacia la verdad, hablaba de mulos, herreros, zapateros y curtidores¹³.

Esta serenidad, nombrada como *Gelassenheit* en los años 1944-1945, fecha de «Debate en torno al lugar de la serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo», supone el desistimiento del querer (*wollen*) de la voluntad con el que comenzábamos esta intervención, una vez que ya se ha llegado a saber –una vez que ya se ha recibido– que el querer calculador, proyectivo y arrítmico no concuerda con la medida, sino que literalmente se extralimita en la desmesura de creerse soberano. En este sentido, la serenidad es acción y no una actividad porque no se rige por la lógica de la teoría-práctica y ahora ya podemos decir que tampoco por la lógica de la actividad-pasividad, según la cual lo activo buscaría un resultado planeado a priori y lo pasivo podría ser, en principio, dos cosas: bien el reverso negativo de la búsqueda, esto es, el lánguido dejarse llevar que no va a ningún lugar; bien el reverso positivo de la ausencia

de búsqueda, esto es, la instalación en un no-hacer salvífico por llegada a no sabemos qué sitio de detención espiritual¹⁴. No es ninguno de estos el lugar de la *Gelassenheit*, pues procede de un hacer nada sencillo, de un construir que se esfuerza meditativa, poética y artísticamente (que incluye *techné*) por recibir la donación de lugares y que, por lo tanto, no puede acometer obra alguna desde la concepción de un proyecto, pero tampoco puede sentarse a esperar advenimientos sin demorarse en el advenir de cada cosa construida¹⁵.

Ya sabemos que no hay dualidad que pueda dar con tal advenir, porque ya sabemos que la dualidad solo puede ser tal a partir de la copertenencia de las instancias implicadas, siempre en señal de la unidad vertida en diferencias. Y es en el ámbito de esta unidad donde se inserta la serenidad, que simplemente no se encuentra en el terreno de la mera voluntad, porque es más y menos que ella, porque es el camino que reúne, la demora¹⁶ y la morada; ni salida, ni llegada, sino umbral, insistencia en la estancia a partir de la cual *luego* –un *luego* no cronológico– cabe acometer y acarrear con estas o aquellas voluntades que ya han sido transformadas al haber dado con su límite, su origen y su destino, tres modos de decir otra vez *lo mismo*.

Este umbral acuerda espacio y tiempo con el modo de ser de las cosas como lugares de la cuaternidad y, por lo tanto, no anula desde el sitio el carácter abierto del lugar, sino que lo respeta, lo deja ser, según la lógica del *légein*, que es a la vez un poner y un dejar yacer, tal y como nombra el verbo alemán *legen*, que significa también descansar frente al estar ya puesto, ahí depositado, que nombra el verbo *liegen*. Esto supone, también a la vez, una liberación de las presiones (un descansar) de la disponibilidad y de los sitios, literalmente presionados por sus límites como paredes aislantes y no como posibilidades de apertura, relación, conjugación y novedad. El límite así entendido es, por cierto, aquel no-estar-en-casa que *Ser y tiempo* sólo pudo pensar como desarraigo constitutivo y aún no desde la experiencia del arraigo.

Pero, precisamente porque la serenidad procede de la correspondencia, tal vez haga falta un último movimiento de la voluntad, el apenas necesario y casi imperceptible para optar por la correspondencia más con el querer como *mögen* –más con el aprecio, el gusto y el amor– que con el querer como *wollen*, el querer que pide, exige, tiene intenciones o pretende. Este querer, este gusto, este amor sería el sostén de la perseverancia que precisa la serenidad, la misma que necesita el pensar y la misma que precisa el ser para comparecer en el hacer humano.

Esta perseverancia es llamada por Heidegger justamente instancia (*Inständigkeit*), palabra que ya nos ha venido saliendo al paso como modo de nombrar la estancia y demora que supone el pensar-poetizar-habitar humano en el mundo sobre la tierra, esto es, la insistencia en sus posibles y en las acciones que los propician. No nos cuesta ver a Antígona en esta insistencia, tanto a la hermana que busca que la justicia política entre en razón por el derecho a tierra, como al ineludible coro que señala lo terrible (*deinós*, dice Sófocles) del impío humano que osa vivir sin ley. Reiteremos, de paso, puesto que hemos dado de nuevo con la tierra, puesto que ella ha retornado en una de sus formas poéticas (y ético-políticas) iniciales como tragedia, que esta serenidad del pensar (y del hacer) es precisamente retorno como *Andenken*, como rememoración de aquello que nos da sustento ya en forma de respectividad de cuatro, sustento que cabe agradecer (*Danken*) como acción literalmente con-junta desde la que quepa -y siempre aún cabe- un mundo agraciado y agradecible.

Sólo así florece la acción plena, a partir del arraigo en un suelo natal que ya conozca su proveniencia de la tierra y que, por tanto, quede limitado por ventura en tanto suelo, esto es, en tanto pretensión de fijación, solidificación y consecuente putrefacción. Si el mal de la época, dice Heidegger a tono con la cita de María

Zambrano que citábamos como comienzo, es el desarraigo, no se trata en ningún caso de encontrar el suelo que perdimos o de hallar otro al que aferrarnos aquí y ahora con el ombligo, sino de que el suelo recuerde lo natalicio de su procedencia y entonces quepa que re-torne (lo) otro (del) suelo. Otro arraigo entonces, ya elevándose hacia el amplio cielo, ya en relación con los diversos modos de darse lo mortal en el mundo sobre la tierra¹⁷.

4. Lo divino inmanente

Estamos, por tanto, nombrando la gracia, entendida como aquella concesión gratuita pensada por Heidegger sobre todo en «Tiempo y ser» y que ya se dejaba recibir en los textos sobre el poetizar de Hölderlin. Este asunto podría conducir a una interpretación religiosa de los despliegues del llamado segundo Heidegger, pero cualquier reducción de este tipo corre el riesgo de operar en el ámbito de lo metafísico, esto es, en la remisión del juego de mundo y tierra o de la estructura relacional de la cuaternidad a mera relación óptica, donde lo que cabe recibir sea algo predeterminado que sólo falta temporalmente y donde la corrección del comportamiento de acuerdo a pautas igualmente predefinidas es el camino ya trazado para lograr la adecuada recepción de la gracia. Contra esto, el asunto es la diferencia de ámbitos en relación, esto es, lo filosóficamente ilegítimo tanto de la mera fusión de ámbitos (lo divino y lo humano), como de la frontera parcializadora que habría entre ellos (diríase la verticalidad trascendente entre lo divino y lo humano).

Sin embargo, no podemos obviar el interés y la influencia que tuvieron lo religioso y lo teológico en los inicios del pensar heideggeriano, sobre todo a partir de Agustín de Hipona y de Lutero, y creemos que no cabe despachar el asunto como si tales influencias simplemente desaparecieran ante lo desenvuelto por el pensar en los años posteriores. Sí cabe entonces que todo ello haya sido reubicado y subvertido en la medida en que el pensar fue demorándose en la radicalidad de una diferencia que, precisamente por serlo, no puede desterrar lo teológico, por la sencilla razón de que la demora del pensar halla y recibe la morada como relación y medida con lo divino desde la que cabe que haya multiplicidad de discursos en relación. Es el *entre* el lugar del pensar porque es el *entre* el lugar de la morada, aquel que sostiene la medida de la diferencia como posibilidad de que la remisión a lo divino no se resuelva en fe¹⁸, pero tampoco en ateísmo o agnosticismo. Puede, entonces, que el paso atrás a Grecia sea provechoso también en este sentido, ahora como salto respecto de lo meramente metafísico-religioso y como retorno de la experiencia de una teología que –al modo del poetizar en relación con el arte de escribir poemas, o del construir en relación con la mera edificación, o del pensar en relación con el análisis de conceptos– ya sólo puede hacerse cargo de lo divino como aquello que tiene lugar en cada localidad, si es que hemos comprendido –si es que hemos recordado– que toda instalación no es más que el juego de medida que llevamos a cabo los mortales y que sólo cabe medir en relación a lo otro de lo mortal, que comparece justamente no siendo mortal. De tal ganancia cabría recibir, entonces, una teología inmanente más cercana a lo griego que a lo religioso tal y como la modernidad lo ha ido clausurando en el ámbito de la revelación y no en el de la acción comunitaria.

Por lo mismo, no andan lejos de los despliegues heideggerianos algunos no-discursos de la mística. Así, por ejemplo, cabe citar al Maestro Eckhart cuando, en palabras de José Ángel Valente, habla de: “[...] el salirse el alma de sí y el salirse Dios de sí para identificarse ambos en lo que Eckhart llama *unidad simple*” (Valente, 1991, p. 168). Una unidad simple que podría recordarnos al *Ereignis* heideggeriano, sólo si

obviamos todo lo que habría que decir al respecto sobre la noción de alma¹⁹ y todo lo que habría que asumir sobre lo que sea Dios para Eckhart, en ningún caso la acción del ser en copertenencia con la acción humana; copertenencia que, recordemos, está lejos de ser una mera identificación, una salida de ambos, sean quienes sean, para encontrarse y fundirse, puesto que no hay ese ambos, o sólo lo hay desde la diferencia, que es aquello que precisamente hace posible copertenecerse como señal de comparecencia de lo divino.

Y, sin embargo, tal y como ocurría con el retorno de lo teológico, puede que lo místico tenga algo que decir en relación con el pensar heideggeriano, siempre que entendamos tal cosa desde lo que por ventura la palabra no puede llegar a decir y, por tanto, desde lo que en ella habita como indecibilidad nutriente, esto es, nuevamente como experiencia del poetizar y no como experiencia de la fusión religiosa o de la inefabilidad. En este sentido, lo expresa Valente, no por azar poeta con todas las letras, poeta de lo poético: “Los elementos aparentemente más triviales del significante son portadores de una sobrecarga que los desborda. Y es tal desbordamiento la sola garantía de la significación” (*Ibidem*, p. 204). Este desbordamiento no es atribuible a la intención del poeta, sino a una suerte de sobreintencionalidad del poema. Es por esto que, según apunta Valente en otro de sus trabajos, la forma poética ha sido la lengua originaria de lo sagrado en todas las tradiciones, por ejemplo la lengua de los pájaros para el Corán. Una palabra que tiene que ver con el silencio, con la detención de lo meramente enunciativo y con el señalamiento del lugar para el que, sí, hay palabras en la medida en que estas encuentran su límite y en la medida en que no pueden quedar atrapadas bajo la cápsula del mero concepto: “Palabra, pues, del límite, del borde o de la inmanencia, la palabra poética no es propiamente el lugar de un decir, sino de un aparecer” (*Ibidem*, p. 240). De modo que ese aparecer nos concierne, nos alcanza y hasta podría decirse que nos sobreviene en cuanto dejamos de concebirlo como algo que nos pertenece. Es entonces cuando la palabra, procedente del estado dicente como espera y escucha, llega a la ciudad como el *lógos* originario que comparece como ligazón vinculante que pide ser cantada: “Incesante memoria, residuo o resto cantable: «*Singbare Rest*», en expresión de Paul Celan” (*Ibidem*, p. 257). Lejos –esto es, en lejana cercanía– de toda noción de desarraigo, de abismo o de extinción del lenguaje, sucede en lo poético el acaecimiento de un fin que ya ha dejado atrás su remisión a medios, del mismo modo que, llegando a puerto, desaparece la navegación, tal y como lo expresa Miguel de Molinos en su *Guía espiritual*. Tal sería la experiencia extática del poema, medida de lo divino inmanente que comparece habitando y construyendo espacios para que la acción del poema sea rememorada, al modo en que expresan las siguientes palabras de Heidegger, enviadas al teólogo Rudolf Bultmann en 1974 y con las que concluimos:

Permanezca la gratitud
 más instauradora que el poetizar,
 más fundadora que el pensar.
 A los que llegan a la gratitud,
 la gratitud de nuevo les trae
 ante la presencia de lo intransitable,
 que a nosotros, mortales todos,
 desde el momento inicial
 nos tiene en propiedad

Bultmann/Heidegger (2011, p. 294).

5. Referencias

- Bultmann, R. / Heidegger, M. (2011). Correspondencia 1925-1975. Herder.
- Cerezo, P. (1991). «De la existencia ética a la ética originaria». En Duque, F. (comp.). *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*. Ediciones del Serbal.
- Flórez, R. (2003). «El camino y la estrella de Heidegger». En *Filosofía del camino y el camino de la Filosofía*, Actas del V Encuentro Internacional de Filosofía en el Camino de Santiago.
- Gadamer, H.-G. (2002). «La teología de Marburgo» (1964) y «Existencialismo y filosofía existencial» (1981). En *Los caminos de Heidegger*, (trad.) Ángela Ackermann Pilári. Herder.
- Guilead, R. (1969). *Ser y libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*. G. del Toro editores.
- Han, B.-C. (2015a). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, (trad.) Paula Kuffer. Herder
- Han, B.-C. (2015b). *Filosofía del budismo zen*, (trad.) Raúl Gabás. Herder.
- Heidegger, M. (2003). *Camino de campo*. Herder.
- Heidegger, M. (2000a). *Carta sobre el Humanismo*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2006). *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*. Universidad Iberoamericana.
- Heidegger, M. (1991). «Die Kehre» (1949), en *Die Technik und die Kehre* (1962). Günther Neske.
- Heidegger, M. (2014). «¿Qué significa leer?», en *Experiencias del pensar (1910-1976)*, (trad.) Francisco de Lara. Abada.
- Heidegger, M. (2000b). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*, GA 16, (Hrsg.) H. Heidegger. Vittorio Klostermann
- Heidegger, M. (2006). «Seminario en Zähringen» (1973), Carlos V. Di Silvestre (trad.), *Alea. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, nº 4
- Heidegger, M. (2002). *Serenidad* (1959), (trad.) Yves Zimmermann. Ediciones del Serbal
- Hülsz Piccone, E. (2001). «Heráclito en Heidegger», en González Valenzuela, J. (coord.), *Heidegger y la pregunta por la ética*. Seminario de Metafísica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México
- Martínez Marzoa, F. (1985). «El sentido y lo no-pensado. (Apuntes para el tema Heidegger y los griegos)». En *De Grecia y la filosofía*, Universidad de Murcia Real Academia Española. (s.f.). Lampo. En Diccionario de la lengua española. Recuperado en 10 de agosto de 2020, de <https://dle.rae.es/lampo>.
- Valente, J. A. (1991). *Variaciones sobre el pájaro y la red*. Tusquets
- Vernant, J.-P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Paidós
- Wyss, B. (2005) «Maneras del arte, maneras del pensamiento. Heidegger y Mondrian», en *Heidegger y el arte de verdad*, Cuadernos de la Cátedra Jorge Oteiza, Universidad Pública de Navarra.
- Zambrano, M. (2007). *El hombre y lo divino*. FCE.
- Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, historia y Dios*. Alianza Editorial.

¹ También Zubiri, por cierto, piensa el desarraigo como el problema más grande al que se enfrenta el ser humano en su vida práctica. (Zubiri, 1987: 50).

² “La técnica, cuya esencia es el ser mismo, jamás se deja superar por el hombre. Esto significaría que el hombre sería el señor del ser”. (Heidegger, 1991, p. 38).

³ “Podemos decir «sí» al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles «no» en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia”. (Heidegger, 2002, p. 27).

⁴ Este encontrarse es dicho ahora como *Zurückfinden* y no como *Befindlichkeit*, palabra usada en *Ser y tiempo*. Si esta segunda palabra se deja decir como temple de ánimo o humor y, por tanto, su aplicación tiene que ver con el modo de ser del *Dasein* tal y como es recorrido en su analítica existencial, el encontrarse que nos sale ahora se hace cargo de la *Kehre* (no podría ser menos al aparecer en un texto llamado justamente así) en lo que esta tiene de vuelta, de regreso, de paso atrás, de recuerdo del lugar propio del ser humano, en rigor un no-lugar por no ser sitio, sino espacio entre de la cuaternidad.

⁵ “[...] vistazo en cuanto lampo [*Einblick als Einblitz*] es el acontecimiento-apropiador [*Ereignis*] de la constelación de la vuelta en la esencia del ser mismo, y, ciertamente, en la época [*Epoche*] de lo dispuesto [*Gestell*]”. (Cfr. Heidegger, 1991, p. 44).

⁶ No se le escapa a este trabajo la polémica sobre las traducciones que hace Heidegger de los llamados presocráticos, tal vez más recreaciones o interpretaciones que meros trasvases, por lo demás imposibles, de significados. Así se ha visto, por ejemplo, aquí en referencia al *lógos* de Heráclito: “[...] no me parece que la delimitación heideggeriana haga justicia (a pesar de los malabarismos hermenéuticos) a la manera de pensar y decir de Heráclito” (Hülsz Piccone, 2001, p. 120). Sin embargo, pese a que se cuestione la rapidez con que Heidegger concluye el sentido de la palabra citada cuando continúa Hülsz, tal término alude a más sentidos según el texto al que nos referimos, se reconoce el señalamiento de una productividad olvidada que ya vendría contenida en el pensar poético de Heráclito: “*Lógos* es, en Heráclito, el fundamento concreto de toda comunidad: ontológica, epistemológica y ético-política”. (Ibídem, p. 123). Tal es el fundamento que aquí estamos pensando y que tal vez se pierda con la literalidad de la traducción. Tal es, por tanto, la ganancia de lo hermenéutico frente a lo metodológico, por decirlo en lema.

⁷ “La identidad profunda entre «poner» que es un «dejar yacer» y un «reunir» o «recoger» que es a la vez discernir, atribuir a cada cosa su lugar, etcétera, así como la identidad de ambas cosas con el ser, rige de un modo u otro toda la historia de la filosofía” (Martínez Marzoa, 1985, p. 67).

⁸ “Su pensamiento no es, pues, ético al modo ontológico tradicional, y lo es, sin embargo, en una medida muy radical” (Cerezo, 1991, p. 13).

⁹ Para una meditación de esta unidad en diferencia, véase también Han, 2015b. Son especialmente pertinentes para este trabajo las referencias a la noción de vacío, así como la distancia crítica que toma Han con respecto a la noción de cuidado que se deriva del ser-en de *Ser y tiempo*.

¹⁰ Acudamos aquí a Gadamer para abundar en el sentido de la comprensión lectora: “El entender que se articula en el lenguaje tiene en torno suyo un espacio libre al que llena con el constante responder a la palabra que lo apela, pero sin llenarlo por completo. «Queda mucho por decir»: esta es la situación hermenéutica básica. La interpretación no es un fijar retroactivo de opiniones pasajeras, ni tampoco el hablar es algo así. Lo que se enuncia en el lenguaje, incluso en la tradición literaria, no son determinadas opiniones como tales, sino, a través de ellas, la experiencia del mundo mismo, que siempre incluye también el conjunto de nuestra tradición histórica” (Gadamer, 2002, p. 52).

¹¹ Nótese que está aquí presente el motivo de lo propio y lo impropio, si bien ya no desde una perspectiva existencial, sino desde la lógica del *Ereignis* que ya hemos visto prologado en el *Gestell*. Digamos de paso que a esta perspectiva no le son ajenos problemas tan acuciantes en la época como la energía atómica: “[...] ellos serán capaces algún día de sobrevivir a las gigantescas fuerzas de la energía atómica, artificio del cálculo humano que se ha convertido en atadura de la propia acción” (Heidegger, 2003, p. 49).

¹² Es habitual la crítica al pensamiento heideggeriano por ausencia de intersubjetividad, cosa obvia en el sentido de que lo que hay es ausencia de subjetividad, o mejor, destrucción de lo vinculante de la subjetividad, o aún mejor, inserción de lo subjetivo en una lógica que lo subvierte, lo desplaza y lo gira, precisamente hacia lo otro, que necesariamente incluye al otro humano en acción conjunta (en construcción) que permita llevar a cabo el habitar en tanto poético. Digamos además que este giro, propio de lo que suele llamarse segundo Heidegger, tiene sin embargo un apoyo fundamental en algo ganado (y girado) desde *Ser y tiempo*, que Gadamer, entre otros, ha sabido ver: “Heidegger fue el primero en

desvelar en su crítica ontológica el carácter de prejuicio del concepto de sujeto, con lo que incorporó en su pensamiento la crítica a la conciencia, que habían formulado Marx, Nietzsche y Freud. Pero esto significaba para él que el ser-ahí es tan originario como el ser-con. Este «ser-con» no significa que dos sujetos estén juntos, sino una forma originaria del «ser-nosotros», o sea, no consiste en que el yo se complete con un tú, sino que abarca un estar-con-los-otros originario, para el que no basta pensarlo a la manera de Hegel como «espíritu» (Cfr., Gadamer, 2002: 25). Creemos que desde el último punto y seguido la cita casi debería subrayarse.

¹³ Así se refiere, por ejemplo, en Wyss, 2005, p. 198. Véase al respecto Platón, Banquete, 215 b.

¹⁴ Como advierte el propio Heidegger, estos dos modos de concebir la pasividad se definen, en realidad, desde el ámbito de la voluntad, ya sea como el rechazo del propio querer por pecaminosa fuente de mal, o como abandono de la voluntad propia en una voluntad divina. Estos dos sentidos son los que explican que Heidegger mencione críticamente a Eckhart, por seguir inserto en el pensamiento de la voluntad, si bien como negación de la misma, y a Schopenhauer, por recurrir al budismo por oposición al modelo de pensamiento moderno. Véase al respecto Guilead, 1969, p. 150-151.

¹⁵ Este es el sentido de la siguiente afirmación: “La serenidad no es efectuada, sino admitida (zegelassen)” (Cfr., Cerezo, 1991, p. 58).

¹⁶ “Estar al acecho -y esto en el seno de lo ya pensado- de lo no pensado que se oculta en lo ya pensado” (Flórez, 2003, p. 57).

¹⁷ De aquí que Heidegger insista en la noción de habitar cuando pone en relación el reunir y el cobijar con el reposo de la morada (Cfr., Heidegger, 2002, p. 46-48). Un reposo que Heidegger nombra aquí como Weile, esto es, como mientras, como espacio de tiempo, como instante. En el mientras que ya decía la moira, en el aún posible de la mortalidad, cabe habitar un espacio-tiempo preñado de lo instantáneo del rayo de Heráclito como modo poético-meditativo de medir nuestro modo de ser/estar sereno y me(n)surado.

¹⁸ “Ya desde el inicio de la labor docente tuve claro que una verdadera investigación científica, libre de cualquier reserva y ligazón oculta, no es compatible con el punto de vista de la fe católica [...]. A los teólogos les prohibieron mis lecciones” (Heidegger, 2000b, p. 43). En otro lugar, abunda Heidegger en lo mismo de un modo más meditativo: “Se dice: en la fe juega también un pensar. Cierto, ¿pero pensar en qué sentido? En el sentido de que yo opine algo creyendo; pero lo que la fe “piensa” en este sentido, lo cree y no lo puede “pensar” en el sentido del pensar que piensa; ni siquiera debe intentar pensarlo, si la fe se entiende a sí misma, esto es, si cree. Juzgar la «comprensión del ser» del Antiguo Testamento contra la filosofía es fantasmagoría. La fe no tiene absolutamente nada que ver con la comprensión del ser como tal” (Heidegger, 2006, p. 64).

¹⁹ Digamos de paso que, como muestra Jean-Pierre Vernant, la noción de corporeidad griega propia de la era arcaica ignoraba la distancia alma-cuerpo. Será Platón quien deje de ignorar. (Vernant, 2001).

Desarraigo: la frontera histórica nihilista

Mario Alberto Sandoval Martínez*
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
ITESM Campus Ciudad de México

Recibido: 02/11/2020
Aceptado: 02/12/2020

Resumen: La confrontación que Heidegger realiza con la metafísica en tanto historia del primer comienzo tiene como punto clave el pensamiento en torno al nihilismo. Éste es la frontera que Heidegger aborda en términos históricos y que lo lleva a desarrollar una filosofía del tránsito. El nihilismo se traduce como desarraigo, caracterizado como una época donde domina la maquinación, se establece una vivencia que se asienta en el rehuso del ser.

Palabras clave: Desarraigo, habitar, ser, otro comienzo.

Rootlessness: the historical-nihilistic frontier

Abstract: The discussion that Heidegger commences on metaphysics as the history of the first beginning leads him to develop the transitional philosophy of the another Beginning. In this we find various problems among which is the question of inhabiting. The German author claims that we live in times of absolute uprooting. This should not be understood in the meaning of a given geographical location but in historical terms. The uprooting reveals that the end of metaphysics is but one more historical era, the era of the lack of thinking, of machination and particularly the rejection of the meaning of Being.

Keywords: uprooting, inhabiting, to be, another beginning.

* masandoval@tec.mx

En *Las ciudades Invisibles*, Italo Calvino describe una ciudad dominada por el deseo. La llama Anastasia. En dicha ciudad los habitantes pueden comprar y consumir cosas a buen precio, comer de manera frugal. El deseo se manifiesta en múltiples formas. Las mujeres atractivas abundan, seducen; invitan al viajero a satisfacer una de las tantas formas materiales que toma el deseo para aliviar la cotidiana mundanidad: “...la descripción de Anastasia no hace sino despertar los deseos uno por uno, para obligarte a ahogarlos, a quien se encuentra una mañana en medio de Anastasia los deseos se le despiertan todos juntos y lo circundan.” (Calvino, 2012, p. 12)

En Anastasia impera el deseo de satisfacción de todo deseo, éste se manifiesta bajo la obligatoria forma del dominio y disfrute de todo lo existente. Pero la ciudad es también aquello que no se ve: sus calles oscuras, los deseos incontrolables y desaforados, sus callejones llenos de fantasmas y podredumbre, los espacios oscuros y vacíos que lo circundan todo. Anastasia es una ciudad de oropel, una ciudad mentirosa y tramposa que, bajo el resplandor del cromo puesto de manera artificial, hace brillar sus calles concéntricas y dantescas. En Anastasia se busca esconder el óxido que ha empezado a corroer los cimientos de la vida, se disimula el malestar pues no se soporta y no se quiere ver. Esta ciudad se “sostiene” y “funciona” simplemente porque sus habitantes desean, porque han hecho del deseo su esencia y éste les nubla todo pensar y sentir ajeno a la propia ciudad. Los hombres que deambulan por las calles se han acostumbrado al olor a óxido que se ha impregnado en su piel y en sus ropas e incluso han logrado comerciar con él. Anastasia no sucumbe porque los individuos que la habitan se han acostumbrado al disimulo del color ocre. Tal como *Sísifo*, quien de vérselas todos los días con su piedra se vuelve piedra, los habitantes de Anastasia se la ven todos los días con el metal de brillo falso... y acaban por volverse seres de tonos ocres escondidos bajo el brillo de la ausencia de necesidad, y corroídos al interior.

Anastasia ha logrado mitigar y cercenar posibilidades alternas de deseo y pensamiento que no pertenezcan a su propio y vasto territorio. Ésta es una ciudad que finge, una ciudad que engaña: “La ciudad se te aparece como un todo en el que ningún deseo se pierde y del que tú formas parte, y como ella goza de todo lo que tú no gozas, no te queda sino habitar ese deseo y contentarte.” (Calvino, 2012, p. 13)

Anastasia exige ser conquistada y para lograrlo parece necesario actuar de manera *poderosa*. Actuar significa perseguir la meta, no importa cuán lejos parezca, “querer es poder” dicen muchos. Actuar es entregar la vida y pensar únicamente en esa vía. Anastasia parece estar hecha para gozarse, para conquistarse y el camino parece trazado. “Si durante ocho horas al día trabajas como tallador de ágatas ónices crisopacios, tu afán que da forma al deseo toma del deseo su forma, y crees que gozas por toda Anastasia cuando sólo eres su esclavo.” (Calvino, 2012, p. 13) La mentira va más allá, el engaño nubla la mente, el embuste mata y lo hace de manera lenta. La fortuna no juega más del lado benefactor, antes bien se tiene el presentimiento que pronto se avecina una calamidad, pero se lleva así muchos años, se lleva así muchas vidas. Mientras, y en lo que llega la catástrofe, se “habita” pensando únicamente en la satisfacción de esos deseos... Y nada más, Anastasia es el lugar donde nunca pasa nada. Donde todo se ha vuelto “normal”. Esta normalidad colma la vida de la ciudad. Hoy, todas y cada una de nuestras ciudades pueden ser llamadas Anastasia.

Lo que aquí se pretende es pensar el espíritu de una época, la época nihilista. Los variados intentos por pensarla, cuando se han esgrimido, son tanto desoladores como desalentadores: una época aciaga que no revela sino una sola posibilidad en común, la de la disponibilidad. Habitamos una época que no brinda otra alternativa al agotado

espíritu humano más que pensar la esencia del hombre desde una recaída en la estructura de la subjetividad. Dicha estructura aparece reconfigurada bajo el fenómeno del rendimiento, que nos lleva a pensar en las cosas que nos rodean sólo desde el ámbito de la asequibilidad.

Curiosamente esta era no es como otras... Tal vez, su característica esencial es que puede develarse como el fin de todas las épocas pasadas marcadas por la metafísica occidental. Dicho fin no aparece como un linde evidente. Éste se extiende, se esconde. Las fronteras que naturalmente debería demarcar no son visibles. Sus cualidades de inaprensibilidad e impensabilidad lo vigorizan en su huida y en eso se parece a Anastasia, cuyo estatus merece ser pensado.

Visto así, el fin es un no fin que permanece impávido ante la expectativa temporal, un fin en apariencia imperturbable ante los esfuerzos de un pensar que busca desvelarlo. El inicio de esta consumación aparece paradójicamente como inconsumible y más bien cuaja como algo reproductible que se proyecta sobre el mundo de manera ubicua.

La posibilidad de pensar el límite escapa también por las grietas que él mismo ha producido. Se cuele, se desliza, permea y desaparece. El fin no se ve porque crea grietas y las desgasta, ahoga las fracturas agravando poco a poco el daño. El fin es inaprensible y en esa medida impensado.

La humanidad ha recurrido a variados intentos por subsanar con vendajes mórbidos, maltrechos y sucios dichas fracturas y grietas, pero lo tronchado vuelve siempre a desgarrarse. Los hombres de nuestro tiempo han “decidido” dejar de pensar en ellas y han volcado su esfuerzo en crear nuevos paliativos que aminoren el dolor y malestar: inventar nuevos yesos, limpiar y embellecer los vendajes, pintar las férulas, pulir y abrillantar los artilugios que permiten al mundo andar. Andar significa aquí entregarse a la rutina monótona y al automatismo de la vida bajo el halo de la meta sin meta. Las prótesis, los artilugios median nuestra relación con la tierra, niegan el cuerpo, producen un exilio en relación con lo vecino, nos desarraigan.

¿De dónde el interés de pensar nuestra era como el final de un proceso? El mundo, desvencijado, roto, fracturado es señal de la extinción de los relatos modernos y sus fantasiosas pretensiones; lo que quedó fue el vacío nihilista y una ausencia del pensamiento. Nuestro interés nace al confrontar los dolores de la realidad: Dolores que no matan, pero agotan, cansan, consumen y matan. En este interés imaginamos la posibilidad de esgrimir *otro* pensar y con ello trazar uno tan solo un escenario distinto a los actuales.

¿Y no estaremos equivocados al designar nuestra época bajo el signo de lo sufriente, de lo desgraciado, de lo desventurado? ¿Qué no es ésta la época de las “posibilidades”, de las “oportunidades”, de la proliferación de lo cultural, de la amplitud de acceso a los bienes producibles? Sabemos que tachar a la época como desventurada puede sonar extraño, pues las posibilidades de progreso que ofrece parecen vastas. Bajo esta idea como paradigma se generan muchos “logros”, se alcanzan muchas “metas”. Los motores de las máquinas actuales giran mucho más rápido que las de hace unos años. Se ambicionó y se logró inventar la vida, se permite errar en ello. Se es capaz de intervenir violentamente en la naturaleza bajo cualquier argumento en torno a la necesidad de una fuerza motriz -la que sea- que acumule energías. Este paradigma se encuentra asentado en la idea de innovación.

¿Acaso no erramos también al afirmar la conducta humana bajo el signo de la unidimensionalidad, de la obligatoriedad del rendimiento? El hombre parece destacar en su “unicidad” en el aparente culmen del dominio de la tierra. ¡Lo ha logrado! Todo en nuestro mundo es objeto dispuesto a conquistar: trabajo, familia, cultura, relaciones humanas, sexualidad, vacaciones, redes sociales, sentidos de vida. Todo se *presenta* al

alcance de la mano y con ello surge la pregunta ¿Qué no es ésta la época de mayor libertad humana?

Nuestro comportamiento se determina a partir del vaivén entre lo individual y lo colectivo, pugna entre pensamientos autónomos y heterónomos. Ahí, en los debates públicos en las redes sociales y los blogs publicados en la web, se demuestra la fría intelectualidad de una política también desgastada. Habitamos sumergidos en sueños profanos, en medio de elecciones que no nos pertenecen. Vivimos una lucha incesante entre la aparente y traslúcida libertad ofrecida por la mercadotecnia y la obligatoriedad a vivir y ser felices de una sola manera. Hoy las emociones se miden en cuadrantes de colores que nos ofrecen la misma solución vacua. En efecto, cada tiempo tiene su manera de relacionarse y vérselas con su entorno, con la naturaleza, el actuar entre los hombres. Cada tiempo tiene una forma peculiar de “pensar” y de pensarse. *Ahí* somos, existimos.

Nuestro tiempo no es como cualquier otro. La era de la presencia exacerbada de lo ente erige un modo de vida, una forma de habitar la tierra. Sin embargo, desde la lejanía de un espacio reflexionante, creemos que en ese habitar, que en ese *ahí*, se guarda la esencia de algo por pensar, un misterio. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de pensar reflexionante? A un pensar ajeno al paradigma de lo producible, de lo inmutable. Este *otro* pensar no es calculable, no va en consonancia con el *tiempo* de lo igual, antes bien aparenta improductibilidad, se mueve y suena en *otro* tiempo.

Solo situándonos fuera de dicho paradigma podemos reconocer el pensar de la ciencia, el de la racionalidad y el de la técnica moderna como un pensar que ha llegado al límite, que se ha agotado, cerrado en sí mismo y bajo estas condiciones un pensar que ahoga la vida, que promueve la disnea, que hace escasear el aire y con ello anuncia también un peligro, el más importante de todos los peligros, no poder salir de él mismo: La época nihilista, la época del desarraigo.

Desarraigo: Un destino histórico

A partir de la gestación de las dos primeras obras de los llamados tratados del ser (*Seyn*)¹ *Aportes a la filosofía* y *Meditación* (1936-1939), el nihilismo será una senda que Heidegger recorre desde un camino alterno, desde un pensar en formación. Estas andanzas darían sus hallazgos en el curso de 1940, que nunca llegó a impartirse por las condiciones bélicas reinantes en la Europa continental. Sin embargo, encontramos en los diversos textos que encaran el tema que el nihilismo es caracterizado primeramente como punto transitivo, una puerta de entrada y al mismo tiempo de salida, un sitio de ocultamiento y desocultamiento, un lugar de reunión, una situación que exige de este novedoso pensar en formación un movimiento pendular y de constante vaivén entre la historia de la metafísica y otro pensar de corte diferente que comienza a prefigurarse en la filosofía heideggeriana de la *Kehre*.

De ahí que Heidegger nos inste a pensar que en el mencionado problema filosófico hay más que una apuesta por el valor la vida como la que planteó Nietzsche. En el nihilismo –insiste- *resuena* una pregunta diferente, una pregunta mucho más amplia, profunda y de mayor envergadura: “lo que Nietzsche reconoce por primera vez, y a saber, en dirección al platonismo como nihilismo, es en verdad, visto desde la pregunta fundamental a él extraña...” (Heidegger, 2003, p. 105). Nietzsche pregunta por la esencia del nihilismo desde una experiencia meramente valorativa y no desde la experiencia del acontecer del ser (*Seyn*). Migramos entonces de una perspectiva valorativa a otra de corte onto-histórica. Mediante este “pensar del tránsito”, nos acercamos al nihilismo para abismarnos en sus determinaciones más íntimas, penetrar,

recorrer y conocer los intersticios que dan forma a esta experiencia del acontecimiento apropiador. “Se trata de descubrir a tal huésped y examinarlo a fondo” (Heidegger, 2007, p. 315).

Llevar la pregunta por la esencia del nihilismo a otro plano permitirá situar al hombre y a Occidente en el marco de una decisión histórica (*Entscheidung*) que consentirá develar el olvido y abandono del ser del ente. Si esto se cumple, se podrá plantear entonces la posibilidad de un pensamiento diferente al de esta historia del primer comienzo ya caracterizada líneas atrás; se podrá desplegar la pregunta conductora (*Leitfrage*) y establecer la pregunta fundamental (*Grundfrage*) abordada desde *Ser y Tiempo*.

Coherente al interés desde el cual emerge su filosofía, Heidegger realiza desde principios de los años treinta un enlace entre la problemática nihilista y el establecimiento de la pregunta fundamental (*Grundfrage*) marcando dicha problemática con el signo distintivo que ha caracterizado su pensamiento. La posición desde la cual se abordará el nihilismo será el ámbito de la pregunta por el ser (*Seyn*). El nihilismo es un destino (*Geschick*) que guarda en sí el asunto que marcó a la historia completa de la metafísica, a saber; la confusión reinante entre ser y ente, pero también la oculta pregunta por el ser (*Seyn*) en su verdad. Esta historia culmina con la consecuencia más extrema: el olvido y descomposición de la verdad del ser (*Seyn*). Dicho olvido es simultáneo a un comportamiento peculiar de la humanidad para con los entes y una manera de ser-en-el-mundo. Este comportamiento se consolida en lo que hemos llamado desarraigo histórico y que Heidegger relaciona con el nihilismo, la última frontera histórica. Nuestra hoy, es la cita con ese destino; la metafísica evidencia el inicio de su consumación como la parte final de la historia del primer comienzo.

Pero es cierto, pensar sobre este destino nos exige hacerlo de manera prudente y con cierto tino. Este destino se ha pensado sólo de manera historiográfica y no histórica.² Pensarlo desde la historiografía nos lo revela “cómo una sucesión de sucesos constatables historiográficamente” (Heidegger, 1993, p. 109), mientras que, pensado desde la historia del ser (*Seyn*), el destino se manifiesta en su esencia, es el punto de reunión y posibilidades. En *Die Kehre*, Heidegger afirma: “destino es esencialmente destino del Ser, de tal manera que lo Ser mismo se destina y, en cada caso esencia como un destino y conforme a ese, se transmuta destinadoramente.” (Heidegger, 1993, p. 110)

El nihilismo es destino y sólo en tanto tal, es destino del ser (*Seyn*); éste esencia y se desvela desde un modo y posición peculiar. La liberación de la tierra, su apertura en tanto posibilidad, y su desacralización a partir de la filosofía nietzscheana, la dejó *dispuesta* (*Vor-stellen*) para el vigor del hombre que igualmente, busca la superación constante de sí mismo. Leído desde el pensar del tránsito, esta dis-posición (*Vor-stellen*) permitió el despliegue del dominio incondicionado de la tierra bajo el amparo de una estructura metafísica, y este suceso –afirma Heidegger–, no ha hecho más que empezar.

La Metafísica es fatalidad³ en el sentido estricto de esta palabra, en el único sentido que aquí nos referimos: en ella como rasgo fundamental de la historia acontecida de Europa occidental, deja las cosas del hombre suspendidas en medio del ente, sin que el ser del ente pueda jamás ser experimentado, interrogado y ensamblado en su verdad como el *pliegue* de ambos, a partir de la Metafísica y por ésta. (Heidegger, 1994, p. 69)

En los *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger nos permite acercarnos de manera más íntima a fenómenos que aparecieron delineados de manera somera en su obra publicada. Aquí, el problema del desarraigo encuentra una conexión mucho más evidente con el problema del ser (*Seyn*) ya no desde la ontología fundamental sino justo desde este

pensar en transición. De algún modo, este giro nos obliga a regresar a pensar lo no pensado en la metafísica ahora desde la historia del ser (*Die Geschichte des Seyn*).

¿Qué nos revela el nihilismo en tanto desarraigo como producto del abandono del ser (*Seyn*)? Una recaída del hombre en la subjetividad, una entronización de la disposición del ente frente a cualquier cosa. Nos revela la época contemporánea en su esencia: la época de la tecnociencia, la época de la carencia de indigencia, de la falta de pensamiento como exclusiva forma de estar en el mundo.

En la frontera histórica mora el peligro insondable, el peligro del desamparo, del desarraigo. La época nihilista es la época del desarraigo. Insondable porque –como ya hemos señalado–, oculta un sentido difícil de comprender y de explicitar; inescrutable también porque no puede ser comprendida. El olvido del ser (*Seyn*) pospone el evento de la mostración de su verdad y en este posponer (*Nachstellen*) es justo donde el disponer de todo lo asequible triunfa. *Aquí* se despliega el establecer de lo dispuesto y triunfa la falta de pensar. Lanzamos aquí la pregunta ¿Cómo y desde dónde comprender el desarraigo? ¿Qué armas se necesitan pertrechar para agujerear esta coraza nihilista representada por dicho fenómeno?

Cierto es que el sentido común nos lleva a pensar que cuando hablamos de un estado de desarraigo éste puede mostrarse como consecuencia de una situación impelida de manera súbita sobre nuestra cotidianidad. La idea de desarraigo generalmente viene acompañada de una imagen de destierro o lejanía de la tierra natal. En contraparte, supondríamos que el arraigo puede ser representado a partir de la estancia vecina con aquello que nos es más cercano. Podemos suponer que los lazos son evidentes cuando permanecemos “en casa”, junto a todo lo nuestro, pegados a lo que nos rodea y que nos es familiar, cuando “habitamos” nuestro hogar y nuestro terruño cotidiano a diferencia de los que marcharon al exilio.

Sin embargo, el arraigo y desarraigo pensados con Heidegger no apuntan a estancias físicas delimitadas por distancias del lugar de nacimiento ni a fronteras políticas. De hecho, nuestro autor afirma: “esta apresurada supresión de las distancias no trae ninguna cercanía; porque la cercanía no consiste en la pequeñez de la distancia” (Heidegger, p. 143).

Las nociones de arraigo y desarraigo están ligadas a la comprensión y relación con el ser (*Seyn*), con su historia y con las decisiones que la humanidad enfrenta en cada interpretación. De algún modo, creemos que, para Heidegger, el arraigo es algo que se pierde, que se diluye poco a poco a lo largo de la historia occidental.

En “La Resonancia” (*Der Anklang*), primer ensamble de los *Beiträge*, nuestro autor pregunta por el origen del desarraigo histórico. ¿Dónde lo encontramos? “El fundamento íntimo del desarraigo histórico es uno más esencial, más fundante en la esencia del ser (*Seyn*): Qué el ser (*Seyn*) se sustrae al ente y sin embargo en ello hace aparecer a éste como “siendo” y hasta “siendo más” (Heidegger, 2003, p. 106).

Es probable que sea en los *Beiträge* dónde Heidegger profundiza en el acontecimiento de la sustracción del ser (*Seyn*) en relación con la perspectiva histórico-destinal que busca desarrollar y que nos conduce a la comprensión del desarraigo. Pero atendamos a las condiciones señaladas por Heidegger en la cita anterior: En primer lugar, la sustracción del ser (*Seyn*) se revela como el fundamento del abandono por parte del ser en el ente. Esta sustracción se convierte en el acontecimiento determinante de lo que nuestro autor llamará la historia del primer comienzo. Si concedemos esto, la historia de la metafísica es en su inicio la historia de la sustracción y abandono del ser (*Seyn*) en su verdad.

La historia del primer comienzo es la larga historia de una sustracción que se ocultó hasta olvidarse. Esta sustracción terminará consolidándose como destino final y será

justamente el desarraigo. Éste se revela como una condición histórica en la cual la relación del pensar con el ser (*Seyn*) es nula, simplemente no existe. Del ser simplemente hay nada. Con la culminación de la tradición metafísica, el problema del ser (*Seyn*) cae en el olvido. Desarraigo es hablar de la experiencia de la inesencia del ser (*Seyn*) en su máxima cerrazón. Esta experiencia -la parte final de la historia del primer comienzo-, asigna una nueva posición a la humanidad, un modo de estar-en-el-mundo, una manera de morar el mundo que encuentra su fundamento en el problema que ha atravesado la filosofía heideggeriana, el problema del ser (*Seyn*).

Ahondemos un poco más en este problema retomando la cita mencionada del párrafo 56 de los *Beiträge*: “El fundamento íntimo del desarraigo histórico es uno más esencial, más fundante en la esencia del ser (*Seyn*): Qué el ser (*Seyn*) se sustrae al ente y sin embargo en ello hace aparecer a éste como “siendo” y hasta “siendo más” (Heidegger, 2003, p. 106) La sustracción hace aparecer al ente como “siendo” y hasta “siendo más”. ¿Qué implicaciones trae esta confusión en el sentido del desarraigo histórico que nos interesa abordar aquí?

Pensar el ser a partir de la presencia favoreció históricamente su intocabilidad y una comprensión dominante del mismo a partir de los entes fundamentales mencionados anteriormente. La historia de la metafísica permitió la construcción de una onto-teología⁴. Heidegger advierte: esta captación del ser solo es su asimilación como ente a partir de la pregunta por el $\delta\upsilon\tilde{\eta}\ \delta\upsilon$ y ésta es justo la pregunta conductora. La confusión reinante entre ser y ente favorece a que el abandono determine al olvido de la pregunta fundamental, que ya ni siquiera es planteada. De alguna manera, durante toda la historia de la metafísica existía una relación impropia o un ámbito de confusión con el pensar en torno al ser, pero de algún modo éste último era pensado. En *La historia del ser*, Heidegger afirma: “El olvido del ser es la organización y consolidación metafísica del abandono del ser, en ello necesaria y plenamente oculto” (Heidegger, 2011, p. 55): ¿A dónde conduce esta afirmación?

La obviedad del ser (*Seyn*) -en tanto presencia- producto de la sustracción, ocultación, abandono y rechazo, culminan en el olvido del propio ser (*Seyn*). La pregunta parece superflua por su obviedad y en la cancelación de la pregunta lo hace aparecer como lo más común. Lo anterior no refleja más que la depotenciación de su propia verdad. El desenlace muestra al ente asible como lo más ante la mano, lo más intrascendente.

En el mismo apartado, Heidegger enlista una serie de hechos que no dan sino garantía de la consolidación de este abandono y posterior olvido que de alguna manera apuntan a un diagnóstico de lo que se entiende por desarraigo histórico. Estos puntos pueden agruparse temáticamente de la siguiente manera: El primer bloque aborda el problema de plurisignificación que se le asigna al ser y su determinación óptica a partir de conceptos como valores o ideas. Dichos elementos cancelan la fuerza y determinación para una decisión histórica que permita pensar en enfrentar las condiciones de desarraigo. El segundo bloque contiene dos apartados centrados en la idea de la empresa cultural donde está incluido el arte; ahí mismo reitera que una empresa de este tipo elude las grandes decisiones históricas y con ello impide la fundación de la verdad del ser (*Seyn*). El tercer bloque se acerca al problema histórico de la nada. Lo adverso o negador es visto como lo peligroso, pero en cierta medida es visto así a partir del criterio de la ausencia de lo presente y no desde lo noedor (*Nichtschaft*) que pertenece al ser (*Seyn*). No saber del no, afirma Heidegger, es no saber acerca de la verdad del ser y su decisión. La verdad del ser se sustituye por el afán por lo “verdadero”. El cuarto bloque lo conforma un solo punto que nos permitimos

citar en su totalidad por las características que da al acaecer de la sustracción total del ser (*Sein*) en tanto desarraigo.

La especial aclaración del abandono del ser como desintegración de Occidente, la huida de los dioses, la muerte del dios moral cristiano; su cambio de interpretación (*cf.* Las referencias de Nietzsche). El encubrimiento de este desarraigo a través del encontrarse a sí mismo el hombre (modernidad) sin fundamento, pero supuestamente en un nuevo comenzar; este encubrimiento hiperresplandeciente y acrecentado a través del progreso: descubrimientos, invenciones, industria, la máquina; al mismo tiempo la masificación, abandono, pauperización, , todo como desprendimiento del fundamento y de los órdenes, des-arraigo pero profundo encubrimiento de la indigencia, incapacidad de meditación, impotencia de la verdad; el pro-greso hacia el no ente como creciente abandono por el ser (*Sein*). (Heidegger, 2003, pp. 107-108).

La desintegración de Occidente es la transformación de la metafísica clásica en la instauración de un nuevo orden tecnocientífico, que funciona desde los ecos ancestrales de dicha metafísica ahora oculta. Ésta, toma su forma y fuerza de la aparente ausencia de sí misma. La metafísica parece superada, pero no es así, sino que sufre una reconfiguración. El oscurecimiento del espíritu es causa de la falta de pensamiento en torno al ser (*Sein*). Nietzsche lo llamó error y vapor y la humanidad lo olvidó por completo. Parece que en esta época de pretendida superación de la metafísica, todo preguntar en torno a conceptos fundamentales sale sobrando. Heidegger caracteriza a esta época como una época carente de profundidad plagada de organización y cálculo. La época de la maquinación (*Machenschaft*) y la vivencia (*Erlebnis*), la época del desarraigo.

La época de la metafísica aplanada y volcada sobre la tierra busca el dominio de ésta. La manera de lograrlo es mediante la instrumentalización del pensar. El pensar se vuelve inteligencia y en ese sentido una simple herramienta para el manejo de los entes y ordenanzas en tanto a fines utilitarios. Un pensar limitado a la operación y sesgado a otras posibilidades. De este modo, la oscuridad del espíritu es al mismo tiempo la parquedad del pensar, la unidimensionalidad del mismo. El hombre se consume en su arrojamiento al dogma de la verdad revelada por la ciencia en términos meramente instrumentales, un afán por lo “verdadero” mencionó Heidegger. Con ello viene el desarraigo también del pensar.

El mundo sucumbe ante coordenadas cartesianas que ubican y determinan cada rincón del planeta para el ejercicio del poder. La nada es medible, cuantificable y calculable, lista para ser copada por el ente. No lo olvidamos, la meta es la obligación perenne por el dominio de la tierra. La consunción de los poderes espirituales implica que no hay más resistencia. Los dioses han huido, se entra en un estado de indecisión con respecto a lo divino; los dioses son así también desarraigados del mundo.

De este modo la metafísica contemporánea, con su nueva máscara y disfraz terrenal, se normaliza y se extiende a nivel planetario. En *Hacia la pregunta por el ser*, texto escrito en 1956⁵, Heidegger afirma:

El nihilismo se ha consumado, cuando ha prendido todas las existencias y está por todas partes, cuando ya no puede afirmarse que sea una excepción, en tanto que se ha vuelto un estado normal. Pero en el estado normal se realiza sólo la consumación. Aquel es una consecuencia de ésta. Consumación significa la concentración de todas las posibilidades esenciales del nihilismo, que en conjunto y aisladamente siguen siendo impenetrables.⁶

Quizá un poco tarde, la afirmación anterior abona a la comprensión del nihilismo como resultado de la historia del ser (*Seyn*). La idea ciega de un “todo tiene su lugar”, “todo va bien” nos ayuda a comprender porque el huésped inquietante, no inquieta más.

El nihilismo en tanto frontera histórica es al mismo tiempo desarraigo histórico. Lo anterior implica una transformación en la manera en que se concibe el estar en el mundo, habitarlo; conlleva una manera en la que se tratan las cosas, en la manera en que se dan las relaciones humanas. El desarraigo, producto del abandono del ser en tanto olvido, trata a los entes desde la carencia de indigencia, la más grande de las indigencias. Lo presente simplemente está ahí, siempre y eternamente presente; con ello se ha esfumado el *thauma* en tanto temple inaugural de la historia del primer comienzo; el develar de la *aletheia* no asombra más, deviene depotenciación de sí, pérdida de sí misma. El hombre vivencia la indiferencia ante la verdad del ser (*Seyn*) y su abandono y olvido le son indolentes. El desarraigo es no tener más *pathos* por el ser (*Seyn*) e incluso por el propio ente, pues este siempre *es* presente. El ente se revela como lo dominado y maquilado por la insufrible idea de progreso, no se busca más que devorar más y más cada región de la tierra, copándola de lo ópticamente disponible. El mundo se volvió inmundo, el lugar explotable de materia prima para el pro-ducir (*Vor-stellen*) de lo ente y llevarlo ahí, ante la mano, ante la *ratio* en tanto representación.

El hombre es sometido y dominado por la incuestionabilidad de aquello que le es más próximo pero paradójicamente lo más lejano al mismo tiempo, imperceptible por él mismo. El hombre se muestra encantado por un tipo de vida determinado por lo novedoso e innovador, lo aparentemente nuevo y cada vez más nuevo. Dicha novedad lo deslumbra a pesar de no tener nada nuevo en ella. El hombre, alejado de la meditación, pero cercano a la máquina; alejado del pensar y cercano a la maquinación (*Machenschaft*). El reinado de lo ente es lo predominante y el pensar lo anquilosado y funcional a un mismo tiempo. Las preguntas fundamentales son encajonadas, enviadas a la espera, acalladas por el ruido de lo ensordecedoramente presente.

Cierto, el destino llegó y con él una nueva época y una nueva humanidad cuyo habitar y estancia en el mundo puede durar muchos años más. Es la época de la metafísica de la voluntad de poder, de la acción y la organización. La metafísica del hombre encadenado a máquinas, terrenos reales y virtuales, paredes, exigencia laboral; un hombre que cree que ejerce el dominio cuando él es lo propiamente exigido por el imperativo de la explotación de la tierra. Ahí nos surgen diversas interrogantes: ¿Cómo interpretar este abandono del ser que afecta al hombre mismo? ¿En qué medida y bajo que situaciones, el hombre de nuestra época *vivencia* la experiencia de “lo otro”? ¿Es el encuentro con “lo otro” una relación determinada por una condición cerrada –en contraposición a lo abierto– y además imposible de superar? ¿Es posible pensar en diferentes condiciones de vida y habitar en un mundo sin raíces?

La época nihilista es la época más organizada. El progreso técnico revela desde el bullicio de los medios de producción y comunicación su encantamiento por lo novedoso, por la innovación, por el emprendimiento. Las creaciones y desarrollo tecnológicos hacen pensar que el mundo cambia, que el estado de estatismo es tan solo un fantasma que constantemente se vence, que es tan solo una apariencia.

En la época del hartazgo del ente, nada cambia, todo es aprovisionable, el continuo eterno de lo mismo exige desde el bullicio de lo gigantesco un consumo desmedido. El desarraigo es la cancelación de la pregunta por el ser, se cancela lo digno se ser cuestionado, el aparecer del ente es lo más común, lo más evidente, es la época de la carencia de cuestionabilidad. No hay siquiera un atisbo en torno a ser. La pregunta por la abismosidad y asombro del ser (*Seyn*) es cancelada e impide pensarlo incluso en la

relación con su verdad inesencial que muestra en la época contemporánea. Lo inesencial ha vuelto al mundo in-mundo.

Sin embargo, acudir a la meditación histórica desvela un espacio cuestionante; se puede pensar y con ello escuchar la llamada del ser (*Sein*), prestar oídos a la posibilidad de una resonancia de lo digno de ser pensado dentro del bullicio de la época contemporánea. El espacio cuestionante contiene en sus entrañas una posibilidad pensante que puede desvelar lo que guarda este *pliegue* histórico que nos permita sondear la oculta historia del ser (*Sein*).

En un espacio como éste tan sólo nos limitamos a esgrimir, desde la ausencia de penuria, ciertos pensamientos que ahora compartimos. El hombre de hoy vive condenado por una colectividad atemorizada por la diferenciación existente entre los miembros que conforman dicha colectividad. Ésta destruye y limita cada uno de los conceptos alternos del pensar, forzando al individuo a vivir bajo los parámetros de una razón instrumental. Se omiten y cancelan todas las alternativas disruptivas a este tipo de pensar por el temor a desaparecer y ser paradójicamente, olvidados; lo que rige como valor del mundo es el ansia de poder.

El hombre de hoy ha caído en la rutina, en la caótica ilusión por intentar manifestar sentimientos; hay algo de vegetativo en el hombre por sobrellevar el peso taxativo de un rol socialmente determinado e irresoluble, la infame lucha que tiene entre cuerpo y mente, el prototipo de vida que le es impuesto, la religión, el Estado, la familia, la educación, la T.V., el baile, una serie de enseñanzas que nos obligan de forma inconsciente a alimentar nuestro ego, nuestra vanidad de hombres (y de mujeres), a cultivar nuevos ídolos sin un sentido real, sin un acercamiento a lo fundamental, ese ha sido el resultado de una razón sin fundamento.

A lo largo del tiempo, el mismo hombre ha aprendido a ser el reflejo triste de otras realidades, a alimentarse con los sueños de otros, a consumirse en llantos desgarradores que no le pertenecen, a esperanzarnos por falsas tierras prometidas que no se poseen, a disfrutar de los éxitos de otros y buscarlos desesperadamente, y, como el espejo de Blanca Nieves, también se ha alabado a lo más bello que una industria pone frente a nuestros ojos. Los contenidos y formas son desplazados sin sentido, yendo hacia un modelo unicausal de vida; por ende, se rechaza y sataniza todo aquello que no forma parte de la estructura de emplazamiento, nos hemos cerrado al ser en cuanto tal y aceptamos más lo irreal.

En el desarraigo se oculta una palpable inferioridad, la conducta humana adquiere máscaras tartufas, rostros falsos, melodías apócrifas y emociones inmersas en la falsedad. El hombre se entrega a hordas que vuelven homogénea la existencia. Con lo anterior se cree eludir el mito de la condenación de las llamas del infierno, se cree evitar una serie de gotas de lluvia de juicios que logren empapar nuestra desnudez absorta y transparente. Habitar el desarraigo es dejar que, desde la más lejana infancia, las palabras los tiempos y las regiones comunes devoren famélicamente la vida mediante la vivencia: Nos incluimos ya, vivimos sumergiéndonos en sueños profanos que pertenecen a las masas, nos vamos convirtiendo en elementos miembros de lo genérico, seres amorfos con una personalidad a préstamo, se nos van mostrando caminos con colores invisibles encadenándonos a valores éticos y estéticos y enseñanzas dadas por la metafísica de la acción y la organización.

La conducta se rige por la mimetización hacia paradigmas que la técnica moderna nos ofrece. El cuerpo es guiado como una sombra, es manipulado en sus genes para ser

socialmente aceptado dentro del espacio físico en que nos encontramos. El ser trastocado, alterado, se mueve de manera impropia por las palabras y caminos establecidos por pensadores y reducido a entes con ambiguas máscaras. De niños nos entregamos a ellos, ídolos minúsculos, quizá un poco propio de nuestra edad; de adultos nos entregamos a nuevos ídolos que aparecen como metas de realización y dominio, valores que en gran medida siguen siendo utópicos, sólo producto de nuestros sueños.

Ya las cruces encerraron nuestras ideas, los ídolos siguen abatiendo nuestro pecho, los execrables ojos absorben nuestra sangre y las máquinas van devorando nuestras vidas. El desarraigo plasma y tatúa en nuestros sueños un código de barras prometiendo una tierra irreal de fantasía, sustituyendo venas por engranes, piel por aleaciones y amalgamas leprosas, mórbidas, sucias; un cerebro como banco de memoria, circuitos en lugar de tejidos. Vemos al hombre de hoy perdido en la demencia, desquiciado, fuera de lugar, desarraigado; atrapado por un sistema social y laboral, esclavizado entre máquinas, paredes, realidad virtual, un mundo-inmundo.

No sé si de verdad son estas líneas tan inútiles, estos sentimientos tan irónicos, tan absurdos, estas palabras tan infames como parecen. Sin embargo, creo que existe algo valioso dentro de esto. Lo anterior no son simples líneas de nihilismo pesimista, sino un cúmulo de reflexiones que en un principio se asumían como absurdas, de sueños de niño que han buscado manifestar inconformidad, que apelan por cambiar lo inmutable, por intentar pensar lo impensable.

Desde las sombras en la penumbra, alguna vez *physis*, *poiesis*, el ser (*Seyn*) intenta emitir rastros desesperantes y traza líneas incorpóreas para ser alguna vez escuchado, alguna vez bendecido.

Referencias

- Calvino, I. (2012). *Las ciudades invisibles*. (A. Bernárdez, Trad.) Siruela.
 Heidegger, M. (1993). *Ciencia y Técnica*. (F. Soler, Trad.) Universitaria.
 Heidegger, M. (1994). *Conferencias y Artículos*. (E. Barjau, Trad.) Serbal.
 Heidegger, M. (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. (D. V. Picotti, Trad.) Biblos.
 Heidegger, M. (2007). *Hitos*. (H. C. Leyte, Trad.) Alianza Editorial.
 Heidegger, M. (2011). *La historia del ser*. (D. Picotti, Trad.) El hilo de Ariadna.

¹ Cfr. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Vittorio Klosterman Verlag, Francfort del Meno, 1989. Tr al español de Dina V. Picotti. Aportes a la filosofía (acerca del evento) Argentina. Ed. Biblos. 2003. Besinnung. Vittorio Klosterman Verlag, Francfort del Meno, 1997. Tr al español de Dina V. Picotti. Meditación Argentina. Ed. Biblos. 2006. Über den Anfang. Vittorio Klosterman Verlag, Francfort del Meno, 2005. Tr al español de Dina V. Picotti. Sobre el comienzo Argentina. Ed. Biblos. 2007. Die Geschichte des Seyns. Vittorio Klosterman Verlag, Francfort del Meno, 1989. Tr al español de Dina V. Picotti. La historia del ser. Argentina. Ed. Biblos. 2011.

² Heidegger realiza una diferencia entre dos conceptos que pueden traducirse del mismo modo: Historie y Geschichte. A la primera de ellas se le ha traducido como historiografía. Dicho concepto nos remite a hechos abordados a manera de colección de recursos del pasado. La historia se muestra de manera óptica, los recursos son manejados a partir de la simpleza del dato. Por otro lado, el concepto Geschichte traducido como historia y relativo a la historicidad del ser, es referente a la experiencia del acontecimiento apropiador. La Geschichte nos habla de la experiencia fundamental de apertura del acontecimiento apropiador. De la mostración del ser en su verdad.

³ Fatalidad (Verhängnis): horizonte inevitable. Creemos que esta palabra lleva en sí dos ideas fundamentales ya planteadas en este texto. La primera de ellas es referida al destino histórico que lleva Occidente en su seno producto del abandono y posterior olvido del ser (Seyn), la metafísica de la

presencia. Este destino no debe pensarse en términos morales o negativos. El destino es trágico en el sentido abordado anteriormente, es la consecuencia de la interpretación del ser que la tradición ha realizado. Sin embargo, es a su vez la posibilidad de la fundación de otro pensar, es una especie de bisagra que permitirá unir el pensamiento metafísico del primer comienzo con el otro comienzo del pensar. La segunda idea es referida a la necesidad de esta fatalidad como un acontecer de la historia del ser (Sein), presupuestada como un dominio planetario del ente, ahí también decide su juego la tragedia en tanto cumplimiento de la historia. El ente accesible por todos lados y en todo lugar. El atiborramiento de la tierra por parte de lo ente.

⁴ Afirmamos que Heidegger piensa que toda metafísica es onto-teo-logía porque busca sin reparo la causa suprema (yeion) en la medida en que responde a la pregunta *ón* / *ón*. La pregunta busca la determinación del ente en cuanto tal respecto de su esencia y esta esencia es cotejada a partir de los entes fundamentales o esenciales.

⁵ *Über den Linie*". Junger, Heidegger. *Acerca del Nihilismo*. "Sobre la línea" y "Hacia la pregunta por el ser". Paidós I.C.E./ U.A.B. Barcelona. 1994.

⁶ *Ibid.* p. 84.

La meditación de la diferencia: Una *hermenéutica disposicional*

Sandra Montes*
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Recibido: 02/11/2020
Aceptado: 02/12/2020

Resumen: El texto explora la posibilidad de una configuración hermenéutica de disposiciones [*Stimmungen*] o templos del *ánimo* meditativo. En un acercamiento a las obras esotéricas de Heidegger, buscamos sacar a la luz el ámbito disposicional que la *meditación histórica* ejercita. A través de la explanación de la diferencia [*Unter-schied*], la resolución [*Aus-trag*], la experiencia [*Er-fahrung*] y la despedida [*Ab-schied*], dilucidamos una hermenéutica que enfoque: A. El preguntar, como el modo primario de la diferencia. B. La meditación, como la predisposición de un ánimo para lo acaecido de la historia. C. Las posibilidades de transferencia de la “resolución” que conforman el dicho del “acaecer apropiador” [*Ereignis*] preparado en “la instancia” de *ser ahí* [*Da-sein*].

Palabras clave: Meditación, Diferencia, Experiencia, Hermenéutica, Disposición.

Meditation of the Difference: A *dispositional Hermeneutics*

Abstract: The text explores the possibility of a hermeneutic configuration of dispositions [*Stimmungen*] or temples of the meditative mood. In an approach to Heidegger's esoteric works, we seek to bring to light the dispositional scope that historical meditation exercises. Through the explanation of difference [*Unter-schied*], enduring [*Aus-trag*], experience [*Er-fahrung*] and departure [*Ab-schied*] we elucidate a hermeneutic that focuses on: A. Asking as the primary mode of difference. B. Meditation as the predisposition of a spirit for the events of history. C. The possibilities of transfer of the "enduring" that make up the saying of the "Event" [*Ereignis*] prepared in the "steadfastness" of the *Da-sein*.

Keywords: 1. El tono hermenéutico. 2. La disposición de la voz – *Stimme*. 3. La experiencia de la diferencia: *el padecer esencial*. 4. Diferencia –vía radical– la separación. 5. Referencias.

* sandramontes@filos.unam.mx

Todo lo que es grande flaquea y vacila, está expuesto al vendaval.
Lo bello es arduo.

¡Meditación! ¿Meditación? “*Lo único que es necesario: meditación, y luego más meditación y por tanto, antes que eso, educación para la meditación*”, declara Heidegger en *Reflexiones IV* de los *Cuadernos negros*, con un tono provocativo que busca infundir un ánimo; y en este mismo tono nos dice: *Haceros fuertes para una meditación original* (Heidegger, 2015: 204, 198).

Optamos por un título arriesgado, y la empresa que encomienda es una verdadera dificultad en nuestro actuar. No obstante, la dificultad misma puede impulsarnos a buscar ponernos en situación y recuperar un ánimo para lo que es lento y arduo. Lo difícil *es* si la meditación toma acuerdo con nuestro camino de pensamiento y si logramos encaminarnos *en* ella.

Quisiéramos traer a cuenta ciertas conexiones elementales de la meditación histórica –como proyecto del “pensar de la historia del ser” [*Seynsgeschichtliches Denken*]– y las reflexiones contenidas en *Los cuadernos negros* (2015) que ofrecen luces en torno a motivos fundamentales de este proyecto del pensar histórico. La hermenéutica disposicional es el principal preparativo de la meditación de la diferencia, la experiencia, la interpretación, la separación, el dolor y la despedida. Temas que guían “las indicaciones y señas” de lo “largamente contenido” –en los manuscritos de 1931-1938– que se engarzan con las temáticas de los tratados de la historia del ser, de los cuales aquí atenderemos: *Sobre el comienzo* (2007), *El Evento* (2016) y *Meditación* (2006a), en mancuerna obligada con el proyecto de los *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (2003), es decir, en la afinación de un Fuga [*Fügung*] armónica-disarmónica de “la historia del ser”.

La exposición del tema que vamos a tratar –y que ha sugerido un punto de discusión en los estudios dedicados al pensar de Heidegger, especialmente de la década posterior a *Ser y tiempo* (2006b)– es la pertinencia del tema de la hermenéutica, y más concretamente en el esfuerzo de retomar ampliamente la hermenéutica a través de la fenomenología, que lleva como punto de mira lo inaparente y retraído de lo que Heidegger llama: la historia del ser. Cuando, precisamente, el pensador de *Messkirch* ha roto relación con el abanderamiento de “una línea de pensamiento”, el uso de estos términos se torna parco, pero, a la vez, se vuelven más intensos los lazos de los motivos que se engarzan, despidiéndose, a mayor medida, de un tratamiento convencional.

Ciertamente, la reunión de las *señas*, como bien titulan el trabajo de meditación consagrado por Heidegger, bajo la forma de reflexiones, apuntes, y anotaciones, que desde los años 30 engarzan la construcción de un pensar, fueron redactados en un profundo aislamiento y en un intenso diálogo con “la voz del amigo” –aquella elocución de *Ser y tiempo* que indicaba que todo *Dasein porta y lleva consigo*, en soledad, un diálogo (Derrida, 1998). La palabra que se suscita en esta inter-locución habla de un profundo sentido de *mismidad*. El ánimo que se infunde es el que busca un sí mismo propio, es decir, resuelto y *apropiado*.

Podemos apreciar que las anotaciones de los *Cuadernos negros* traen una seña muy importante, y es precisamente el carácter de preparación y de consideración preliminar del que consta este pensar, aunque, ciertamente, dan cuenta de planteamientos ya largamente contenidos, pausadamente meditados, y de motivos expuestos y desarrollados en los cursos, lecciones y conferencias publicadas. Pero, así como recuerda Heidegger en *El origen de la obra de arte* de 1935: “extraña y solitaria se

vuelve la obra”, cuanto más esencialmente su impulso le lleva a lo abierto. Este impulso reside en el ofrecimiento que consiste en *que la obra sea* (Heidegger, 2005a).

Ahora bien, el enfoque que proponemos busca explorar tres vías posibles de configuración hermenéutico-fenomenológica que puedan darnos luces del tema de la meditación del “pensar histórico del ser”, es decir, guiada y atravesada por el motivo fundamental de la diferencia [*Unter-schied*].

La primera vía busca instalarse en el empuje disposicional, es decir, en el ámbito afectivo que viene a entrar en juego. El trabajo previo, preparatorio y preliminar de la meditación se provee él mismo de una “juntura de temples” que dispone de un espacio propicio para transmitir *el dicho* del acaecer apropiador-desapropiador; sean los tonos preeliminarios: la calma, el desasimiento, el serenamiento y el presentimiento.

La segunda vía es la que retoma el diálogo con *Ser y tiempo*, y que en los tratados onto-históricos se vuelve acuciante para aclarar y deslindar un tratamiento “antropológico”, “existencialista” o “metafísico”: el tratamiento del *ser-ahí*, *Da-sein* y, ubicar, así, la importante tarea de dar entrada a otra medida espacio-temporal del decir de la verdad del ser. Lo cual traza una escisión importante del “hombre pensante” con respecto al ámbito relacional de la *Verhaltenheit*, de la retención del “ser-ahí” [*Da-sein*] como “respecto hermenéutico” [*hermeneutische Bezug*]. Dicho tratamiento re-cobra una importancia mayúscula, cuando busca enfocar la “ahí-dad” como el espacio abierto de decisión, contención, y retención, en el dicho del acaecimiento-apropiador [*Ereignis*].

La tercera vía –engarzando los dos anteriores– es la experiencia hermenéutica que lleva el mensaje de la transferencia a una referencia al ser, es decir, que sondea el motivo de la diferencia del ser a través del acto resolutivo guiado por un temple de separación y duelo en la meditación histórica.

1. El tono hermenéutico

Esclarecer este ámbito de diferencia es lo que este texto quisiera darse a la tarea. Pero sabemos cuán arriesgado es internarse en las cuestiones sin lograr llevarlas a una diáfana decibilidad. A fin de reducir las posibilidades de este riesgo, atengámonos a algunas coordenadas elementales que nos ofrecen los textos.

La raíz del nombre ‘Hermenéutica’ alude, no sin razón, aquel que transmite el mensaje de donación divina enviada al decir mortal, *Hermes*. Él es porta-voz del dios benefactor de los mortales; el que lleva la orden de entregar el mensaje con el que los hombres habrán de obrar, construir y habitar en la tierra, en comunidad.

Si el nombre Hermenéutica deriva de la voz, del poder nominativo y resonador del dios mensajero de los dioses, que hace entrega de un mensaje invisible e impalpable, lo que nos remite, entonces, es a un don inaparente que no puede ser tasado por el canon medio de lo visible, inmediato y regular –por lo menos esta es una primera indicación clara que da Heidegger a propósito del sentido originario del término, primero en el curso de 1923: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* y después en *De camino al habla* en 1953– sino que, el don es silencioso en su actuar y reunir; una voz silenciosa que resuena y que lleva en su mensaje el signo *distintivo* de la escucha. Así, es el *hermeneus* el que recibe la donación silenciosa, aquel a quien concierne el mensaje.

La perspectiva hermenéutica –tal como se explora en la meditación de la historia del ser– se define primordialmente por un *escuchar* originario, es decir, por la atención *cuidadosa* al mensaje que es entregado y ofrendado, donde el intérprete –en sentido original del *hermeneuo*, como un descifrador de signos– es concernido en su escucha para corresponder con la acción originaria de “poner-fuera” (*Aus-legen*) un verdadero decir. Pero también el intérprete, en cuanto oyente, tiene que pertenecer al *Aidós*; pues,

en recato o sobrecogimiento, el intérprete corresponde al mensaje de la dación original de la palabra: con la palabra original que funda y *permanece*.

Cierto es que el tratamiento “hermenéutico” que desarrolla Heidegger en la meditación histórica inaugura un modo de elaborar las condiciones de otro preguntar. Preguntar que tiene que experimentar una predisposición a lo cuestionable. En ese tenor, Heidegger expresa en *Ciencia y meditación* que, “meditación” [*Bessinnung*] refiere el modo de “prestarle al sentido” [*Sinn*] a través de una escucha (Heidegger, 1994: 49). Las cuestiones no surgen de la nada, pero vienen encaminadas por el silenciamiento y el presentimiento, pues, en ello se tornan dóciles y dispuestas para dejarse decir por lo que merece una atención en la pregunta. La pregunta es lo último que viene a conformarse en la escucha atenta del lenguaje del *señar* [*Winken*]. La meditación transfiere entonces una escucha atenta a eso que se dice señalante y que va en búsqueda del modo de “penetrar en el sentido de lo acaecido, de la historia” (2008: 37), a fin de *entresacarlo* en su inicialidad.

Según es expuesto en *Sobre el comienzo*, la consideración “hermenéutica” replica un sentido original del interpretar (*Aus-legen*), cuando ella misma es la *metodología* para aprender a preparar, clarificar y dar apertura a las *posibilidades de transferencia al ser* en el decir mismo (Heidegger, 2003, p. 207-213; 2007, p. 142-144).

Vemos así que el propósito de llevar a una decibilidad originaria –una tarea o esfuerzo hermenéutico que, podríamos decir, calladamente preserva Heidegger– es el de sondear el carácter iniciante, emergente, que da señas de todo signo de acaecimiento. “Transferencia” y “referencialidad” ponen en juego la fuerza del signo, de su resonancia, de su raigambre, y de su potencia iniciante. Transferencia y referencialidad caracterizan, así, el propio sondeo interpretativo que va despejando una “estructura” señalante, tonal, disposicional, como tratamiento en el que la transferencia a una “referencia al ser” tiene que ganar la claridad de la exposición en la propia experiencia de la meditación.

Hermenéutica, en suma, tal como buscamos explorarla y desplegarla en su sentido del *decir* y del *transmitir* de la interpretación, va a corresponder con un “dejar decir” que implica, ante todo, de un cuidado de la palabra. Lo que exige que este cuidado sea en verdad un abrigo, y que la dirección de una pregunta sea la guarda en buen recaudo de una claridad y exposición. En otras palabras, que logre ser contenida por un pensar que a su vez la dignifique como pregunta, brindándole la entonación de un auténtico cuestionamiento. Para este otro preguntar se exige el reconocimiento del presentir y del com-*portar*, pero, bajo la completa disposición de un *decir que calla*. Las preguntas avivan un pensar a través del sitio de la calma [*Stille*] y el silencio [*Schweigen*]. Así, un pensar meditativo es afinado esencialmente en su escucha. En el silencio y en el *señar* [*Winken*], este pensar meditativo es conforme y, diremos, está en acuerdo con su *método* [*odos-camino*]. Considerando la raíz originaria del término, un preguntar se ha puesto *en camino* de una experiencia del pensar cuando, guiado y tomado por la calma y el silencio, recobra milagrosamente la dirección a un “salto originario de la palabra” (Heidegger, 2016, p. 366; 2009, p. 307). Y una palabra es originaria o *inicial* cuando clarea de la silenciosa voz [*erschwiegene Stimme*] de la calma [*der Stille*], porque así *esencia* como un acaecimiento propicio [*Er-eignis*] (Heidegger, 2010b, p. 152-153).

Entonces, un acuerdo primario consistiría en reconocer que la meditación [*Bessinnung*] afronta una intensa labor fenomenológica de mostración de lo inaparente, un auténtico “dejar ser” aunado al ámbito hermenéutico de transferir una escucha de lo dicho que custodia a la vez lo no dicho y, en conjunción con un “pensar esencial” [*Er-denken*], lo que ubicamos como disposiciones hermenéutico-fenomenológicas en la meditación histórica transfieren el carácter de la escucha a una modalidad esencial que

busca cautivar el fenómeno de retracción y de emergencia, como se da la seña de *mostración y rehusó*.

De esta manera, el fenomenólogo Klaus Held apunta, en su interpretación en torno al título de “fenomenología hermenéutica”, a la prestancia del escuchar que va a caracterizar una disposición del pensar. El escuchar se distingue como la propia modalidad que atraviesa la *fenomenología de lo inaparente*,¹ por el modo de corresponder al mensaje conminatorio que se dicta como lenguaje *señalante* entre lo dicho y lo no dicho, entre lo que se muestra y no se muestra.

La vena hermenéutica de esta fenomenología se orienta, entonces, por las disposiciones que constriñen a una escucha de la “voz silenciosa” que nos descubre a *nosotros mismos* nuestra propia disposición afectiva, o nuestra falta de disposición afectiva que se padece desde un punto de vista epocal. En este sentido, Held ubica que es a través del reconocimiento a esta constricción a escuchar que la fenomenología hermenéutica de los templos fundamentales [*Grundstimmungen*] –que se elabora desde *Ser y tiempo*– prepara las condiciones para la propia vuelta o giro [*Kehre*] en el pensar meditativo, es decir, para una referencialidad explícita de un templamiento anímico de proporciones históricas (Held, 2015, p. 18).

Así, en este tenor de la maduración del pensar meditativo, Heidegger nombra “mensaje conminatorio” –en réplica a Jünger *En torno a la cuestión del ser* de 1955– a aquello que reclama “al ser humano” a prestar oído y a corresponder al mandato del presentarse y de lo presentado, es decir, como el modo de atender a “la venida a la presencia” (Heidegger, 2001, p. 331); la cual –y esto es esencial– despierta una meditación que puede acordarse esencialmente de lo que se retrae y parte a la ausencia. Este venir y partir se congregan en el mensaje que conmina, y la dedicación a ella se consume cuando alcanza a preservarse como “la memoria del ser”.²

Así que, como respecto hermenéutico [*hermeneutische Bezug*],³ el hombre en tanto que hombre trae o porta la noticia de “la relación esencial a la verdad del ser” (Heidegger, 1987, p. 114-115), y por ello es coaccionado a corresponder con su escucha, pues, el dicho del mensaje mantiene la co-pertenencia entre una escucha y un llevar a decibilidad. El mensaje de la voz del ser, como de la voz del amigo, dice que: el hombre está en una relación-de-ser. El hombre está concernido en su escucha a prestar atención a la *relación* [*Verhältnis*] más originaria y silenciosa que se tiene y se tiende con la palabra. Él mismo *dice* la relación de *que es*, y en ese sentido, él mismo como *Das-ein* es el respecto [*Bezug*] hermenéutico por antonomasia (von Herrmann, 1990, p. 25).

Por ello, Heidegger apuntará en *De camino al habla* que: El hombre está presto para oír el mensaje de la duplicidad del presenciar y de lo que es presente (Heidegger, 1987, p.122-124) cuando se preparan las condiciones de dar noticia de *lo que se presenta* y se constata, así como de *lo que se retrae* y parte a la ausencia, es decir, considerando el carácter temporal de su “venida a la presencia” y su retracción originaria en la partida que la constituye. Entre el pliegue [*Zwiefalt*] de desocultación y ocultación, sucede la duplicidad [*Zwiefältig*] de recibimiento y entrega del mensaje, entre venir a la presencia y retirarse a la ausencia. De ese modo, el hombre se encamina en una experiencia del lenguaje, esto es: en el *decir* que calla y en la *palabra* que del silencio saca fuera un carácter iniciante. *La palabra da voz a la relación hermenéutica del hombre con la duplicidad, al pliegue de presencia y presente* (Heidegger, 1987; 2013, p. 1200-1209).

2. La disposición de la voz – *Stimme*

El proyecto de meditación histórica [*Seynsgeschichtliche Denken*] presenta *el ambiente*, el acuerdo, la tonalidad que exige el ánimo o coraje de ser *dispuesto a través de la voz del ser* [*Da-sein ist als Ge-müt die Gestimmtheit durch die Stimme des Seyns*]⁴ (Heidegger, 2007, p. 118).

En el numeral 114 de *Sobre el comienzo* –titulado sencillamente “Disposición”– se plantea que a través del disponer de la voz se abre un acceso al acaecimiento apropiador [*Ereignis*]. Pues, como respecto hermenéutico,⁵ el hombre puede recobrar en la apertura de ser [*Da-sein*] el *incidente* esencial del acaecimiento-apropiador [*Er-eygnis*] de desapropiamiento [*Ent-eygnis*]. Donde, y esto es de suma importancia, la misma desapropiación es *la señal* más propicia del acaecimiento de apropiación (Dastur, 2011, p. 246-247).

En este sentido, la voz, *Stimme*⁶ –como un elemento esencial en nuestro entramado– *dicta* una noticia fundamental en el recobrar como “el sitio de instancia en la disposición”. Llevar “a una instancia”, llevar a “buen recaudo” el sitio de la disposición significará propiciar posibilidades de dar un paso en el tránsito del pensar, donde de manera necesaria y esencial, la disposición de la voz deviene tan sólo en la resolución del tránsito al otro comienzo, es decir, en “el dolor de la cuestionabilidad del ser” (Heidegger, 2016, p. 268). De esta manera, se asienta el tránsito del pensar que se recobra en el sitio de lo *disposicional*: “La instancia en la disposición deviene tan sólo necesaria y esencial en la resolución del tránsito al otro comienzo” (Heidegger, 2007: 120). Y esto porque la *disposición al tránsito* recobra: *La magnanimidad de la longanimidad en la pobreza desde la riqueza del acaecimiento del ser ahí a través de la intimidad del primer comienzo más inicial* (2007).

Pero también es importante señalar que: ser capaz de dar apertura al temple anímico fundamental, involucra fuerza y disposición para un *desasimiento* de lo heredado y consolidado en nuestras referencias al ente y, con ello, la referencia a un ser *sí mismo* que *recibe* el impulso del temple para la apropiación del instante en la devolución del ente a través de la verdad del ser.

Un temple de ánimo fundamental, desde esta perspectiva, tomaría proporciones históricas sólo si anuncia posibilidades de otro modo de actuar, de habitar, de ofrendar, de agradecer, de construir, de pensar, y de presentir. Desasirse de lo acostumbrado y habitual en nuestro modo de relacionarse va a demarcar el modo de estar abiertos a las cosas, con los otros, sobre la tierra y bajo el cielo.

De esta manera, se encara el cuestionamiento por “la disposición que está predisponiendo al hombre a partir del *Da-sein*”, y que está ofreciendo un claro de lo inhabitual para el ente mismo (Held, 2015). Este espacio de claridad y decisión *transfiere* posibilidades fundacionales en el ente. Un claro del ahí se pone en juego como ámbito estructural de la disposición, ya que ésta abre lo inhabitual en un claro, en apertura, es decir, en un “tiempo-espacio de la disposición misma” (Heidegger, 2008, p. 144). Lo templado y lo templete delimitan un mismo abierto: la coacción de un ánimo. La se-paración misma entre habitual e inhabitual dispone el acaecer-apropiadoramente el *ser ahí*, dispone la instancia del “ahí” del ser. Y, señala esotéricamente Heidegger: “Aquí ha comenzado acaecimiento y con ello: el disponer de la voz” (Heidegger, 2007, p. 118; 2016, p. 268; 2006^a, p. 201-220).

El *Dasein*, como se decía ya desde *Ser y tiempo*, va a estar fundamentalmente abierto al mundo a través de su *disposición afectiva*. Pero, ahora resta la pregunta de cómo mantener abiertas posibilidades en las que un temple fundamental pueda quedar intrincado autenticando el instante de apropiación en el *Dasein*. Es decir, que mediante

lo templante de un temple anímico fundamental, el Dasein sea lo templado que hace un comienzo.

En relación con ello, Klaus Held afirma que: “el Dasein hace un comienzo” (2015) porque él mismo se vuelve capaz de iniciar y soportar la “transición” e “ingreso” en el instante de autenticidad y apropiación que se recobra. Pero, las posibilidades de recobrase crecen tan solo a partir de “una dispuesta fuerza fundamental”. Held arguye que “fuerza y disposición” le vienen juntas al Da-sein *como ánimo*. Y la disposición y la fuerza las recibe juntas el *Dasein*, posibilitando, así, la autenticidad del instante. Asimismo, es importante lo que señala este autor respecto que la autenticidad del instante propicia el “ingreso en la acción formadora de historia”. Por esto es que “transición” e “ingreso” tienen un mismo carácter en el impulso del temple que pone en juego la disposición; *el temple es esto que dis-pone* [Ver-setzende].

En este importante trabajo sobre los “temples anímicos fundamentales” de Held (2015), se establece que las posibilidades de un comienzo fundador de historia sólo vienen dadas a partir de la experiencia esencial de la sustracción como sustracción, es decir, de aquella experiencia que se inaugura una vez que se abre espacio al misterio en cuanto tal. El espacio al misterio, es decir, “la experiencia de la sustracción como sustracción”, es recobrado en el ánimo fundamental de recato y de reserva, pues esta experiencia abre y funda *una* posibilidad: la de “poner en cuestión el habitual poder humano de disponer”. Esto significa que frente al ámbito de maquinación y maniobra técnico-científica, frente al ámbito de producción técnica de historia y del imperio de la avidez de la vivencia, o frente al afán de conocer y saber de todo, en la disposición a la calma es como puede o podría advenir un coraje [*Mut*], puede o podría sobrevenir un *ánimo* al *Dasein* hacia la disposición de la “no disponibilidad”. Disponerse para la “no disponibilidad” habitual.

En un tranquilo y sereno respirar ante la fascinación de lo público es como podrían asentarse posibilidades de un arraigo concerniente a nuevas edificaciones fundamentales. Y, en este punto, nos interesa hacer notar la propuesta de Held cuando señala vías fundacionales en el ámbito del arte, del pensar y de la fenomenología política, lo cual podría robustecerse en cuanto a la cordillera fundacional que se posibilita, pero ya nombrar estas tres sendas refiere abiertamente posibilidades creadoras a través de las obras de una “nueva” poesía y arte, de una otra meditación del pensar posmetafísico, y de una “nueva” formación política de comunidad (Held, 2015, p. 13-40).

El motivo guía del pensar ontohistórico que va a ser “la experiencia de la sustracción como sustracción” nos conduce a situarnos y a ponernos a nosotros mismos –necesariamente– ante una situación de precariedad y cuestionamiento de un “instante histórico” [*geschichtliche Augenblick*]. Es decir, en la historicidad de un instante que puede reconocer, primeramente, la necesidad de una experiencia fundamental, así, como también, la de poner en juego el ámbito de la sustracción y la manera de darse o donarse de la misma sustracción o rehuso del ser en el desenvolvimiento mismo de su historia. La historia de su acaecer en denegación. La historia del desarraigamiento mismo. Este instante histórico es el *kairos* que se vuelve propicio para la entonación de una voz, una voz que tiene la peculiaridad primera de ser más bien silente. Que sólo dicta y constriñe y, así, deja señales en lo retenido. ¿La denegación misma es un acontecimiento? ¿Como la falta en tanto ausencia y privación puede ser una señal de la verdad del ser? ¿Como la presencia de la sombra nos señala la ausencia de la luz? ¿Juego de espejos? ¿Lo que *hay* es luz y sombra, desesperanza y esperanza, ruina y salvación, trágico destino?

3. La ex-periencia de la diferencia: *el padecer esencial*

Ahora bien, el enfoque de un “respecto hermenéutico” nos ha dado visibilidad al carácter de pertenencia y necesidad que exige el acaecimiento apropiador [*Ereignis*] (Heidegger, 2003, pp. 207s). La referencialidad del ser ahí y la verdad del ser manifiestan su lazo de reciprocidad al desplegarse el sentido de su diferencia y de su pertenencia bajo la *exigencia* del ánimo [*Zu-mutung*]. La exigencia y obligación de recobrar una instancia del pensar.

De esta experiencia –del acaecimiento apropiador [*Ereignis*]– surge la necesidad de no preguntar por la esencia del hombre según el hilo conductor de la pregunta-“qué”, sino de pensar acerca del *quién* (Heidegger, 2016, p. 241).

El cambio esencial de la respuesta a la pregunta qué sea el hombre, involucra el temple del *presentimiento* [*Ahnung*], pero, sólo para modificar radicalmente la pregunta “quién sea el hombre” en la respuesta esencial: el *presintiente* del ser [*Ahnende des Seyns*] (Heidegger, 2003, pp. 202-203). Entonces, el ámbito hermenéutico relacional “del ser al hombre” va a ser o tiene que ser mediado por el arrobamiento de la instancia [*Inständigkeit*]. En este sentido, un *quién* es el respecto que es concernido como experiencia, y la instancia es la “adjudicación” de la propia experiencia que transfiere a un decir *original* –como el originario interpretar del que recibe el mensaje de transferencia hacia una referencia al ser.

Por tanto, el indicio esencial de esta experiencia hermenéutica –o el incidente, *Einfalt*– tiene que ser la afectación en la relación singular de la *mismidad* que el hombre mismo tiene que soportar y “ha de sostener en la instancia” [*Inständigkeit*] (Heidegger, 2003, p. 203). Dicho de otro modo, recobrar la instancia alude, pues, a una “reposición” de las posibilidades de transferencia [*Über-eignung*], a una experiencia fundamental de un sí mismo, cuya mismidad tiene que reconocer “extrañeza y singularidad” en su pertenencia al acaecimiento propicio o apropiador “para realizar su extrema determinación como ser-ahí” (2003). “El ser deviene lo extraño [...] se cumple la plena singularidad del evento apropiador y de toda instantaneidad del ser-ahí a ella asignada” (2003, pp. 204-205). Por ello, la experiencia de “transferencia” tiene que considerar un *salto originario* [*Ur-sprung*] como experiencia radical que “modifica todas las referencias a lo ente” (2003, p. 204).

Como “transferencia hermenéutica” se tendrá que dar juego a la claridad y a la sencillez en la exposición de la palabra, sin embargo, ahí mismo se reconoce el hecho paradigmático de que el ensayo de meditación tiene que tomar parte de lo extraño, de lo aparentemente banal o arbitrario y, sobre todo, saberse en medio de la confusión. Pues, lo simple es arduo por el camino que tiene que transitar.

En este sentido, decimos que la meditación se proyecta como la tarea de un templamiento del pensar, actuar, ofrendar. Y, para ello, se exige el reconocimiento de la situación: de si pertenecemos a “la época de tránsito...”, de si contamos con la “amplitud de mirada histórica”, y de si sabemos del “peligro que nos acosa” (Heidegger, 2015: 225). Porque, parece que sólo ahora podemos reconocer las disposiciones ausentes y la exigencia del ámbito predisposicional, cuando la fuerza templante del pensar está “sin dolor”, es decir, cuando el pensar se encuentra muy lejos de un “padecer”. Sin embargo, una fuerza templante de esta ausencia y carencia también podría infundir un ánimo, aunque sobrevenga como lo más inhabitual y en completa extrañeza, pues, si lo más cuestionable se repone en su dignidad, entonces, se tendrá que padecer el dolor de la cuestionabilidad del ser que trae consigo.

Pero, ante el signo de que habitamos la época de la falta de necesidad, donde efectivamente no da asomo ninguna precariedad, cómo vamos a poder comprender la

pregunta por la diferencia de la verdad del ser “si no contamos con motivos ni para tomarla en serio” (2015, p. 226). Y, no obstante, para Heidegger, en una experiencia de intimidad, quebramiento y extrañeza de la propia existencia, es que puede haber “resolutividad”. Puede suceder un invocar que clama, puede suceder, en la falta de disputa: el “quejido del corazón” (Heidegger, 2010^a, p. 81, 82).

Tan sólo en una transformación radical, el hombre como tal puede ser dispuesto por la experiencia de *padecer* una transformación radical de su esencia. En medio de un “padecer esencial”, una transferencia inaugural lleva a lo propio una referencia de la verdad del ser al *ser ahí*. Porque, como se señala en distintos pasajes de los tratados de la “historia del ser”: “Ser-ahí” [*Dasein*] alude a la localidad temporal que alberga el sitio del instante apropiador [*Augenblick*].⁷ Con ello se apunta al relampagueo de la diferencia de ser que infunde el ánimo de retención, el con-tenerse [*sich halten*] y en el “relampagueo” que abre decisivamente “un claro para lo habitual” –como por primera vez– en medio de una experiencia inhabitual. En esta resolución de la diferencia [*Ereignis über-eignet*] se transfiere la instantaneidad espacio-temporal de desapropiación y acaeciente apropiación del ser ahí [*Da-sein*].

Pero la disposición de un ánimo puede ser lo más difícil, porque éste no puede ser producido, ni impuesto, ni sobre asumido por el mero capricho humano, sino que el ánimo mismo como relación de ser y como instancia se sobrepone y se instala coaccionando. Él mismo, en cuanto acaece, acomete y es el *acaecimiento* mismo de una disposición. En palabras de Heidegger: “*Ereignis* exige al hombre el ánimo [...] el ánimo que dispone la instancia como pensar” (Heidegger, 2016, p. 241).

El lazo hermenéutico que se tiende busca claridad, y precisa de este “salto en el *Ereignis*” desde el cual sobrepasar y oscilar de manera decisiva al abandono del ámbito de la subjetividad, para, así, pensar la transferencia de “la claridad del *Dasein* a la claridad del ser” (Dastur, 2011, pp. 223-224), es decir, para pensar la transferencia en la instancia de la *ahí-dad del ser* (2006^a, p. 127-128). Pero, en ello, también se guarda una diferencia *abismal*, pues el ente que se nombra hombre ha sufrido una transformación en su “apertura esencial”. En “la destrucción de la relación-sujeto-objeto como normativa”, es trasladado a otro modo de “estar expuesto”: en el claro del abismo del ser”. Y, como “acto resolutivo” está lejos de una “presunta actividad subjetiva de un singular”, por lo que lo esencial de la resolución se encuentra en la fundación del ser-ahí como ese claro del abismo de la irradiación del ser. No obstante, lo que nombra *ser-ahí* tiene que oscilar a su inhabitual mostración y “permanecer extraño para todo pensar metafísico”. Por eso debe, primero, quedar despejada esa extrañeza e inhabitualidad en la experiencia del decir, a fin de que esta misma experiencia revele al *ser-ahí* su “permanente pertenencia a la nada” y, así, en una “se-paración abismosa”, logre disponerse en un ánimo.

Pero no perdamos de vista que, en un ambiente hermenéutico de disposiciones y temples conductores, se prepara la meditación de este “otro pensar”, lo que significará, poder recordar y entresacar la *inicialidad* propia de su primer comienzo pues, como señala Heidegger en *Sobre el comienzo*, la meditación es el primer grado del otro interrogar que se vislumbra en la vías de tránsito (Heidegger, 2007, p. 133).

Y por ello, se insiste en una disposición de reserva o *retención* [*Verhaltenheit*] que afine las posibilidades fundacionales de “otro pensar”, mismo que albergue la experiencia del “rehuso como donación”. Por eso, la disposición es la misma tonalización de la diferencia del ser en su verdad. Y, en este *ambiente* que tonaliza o afina el preguntar en la diferencia del ser, “meditación” nombra, primordialmente, el ánimo despierto de la resolución [*Austrag*].

El ámbito disposicional,⁸ hay que subrayarlo, se caracteriza de manera cardinal por el empuje radical de “edificar la contención de la salvaguarda” (Heidegger, 2015, p. 194).⁹ Este modo de disposición tiene que ser guiado por una preparación y ejercitación. Inverosímil sería intentar valerse de una disposición como algo disponible y en espera de ser descubierta, puesto que, a fuerza de edificar la disposición, el preparatorio silencio custodia un evento simple: el “callado curso inaparente de lo acaecido”.

En este sentido, “*de acuerdo* a la historia del ser”, muestra una alocución de transitoriedad que tiene que experimentar un pensar entre: *la historia de un primer comienzo y un otro comienzo que recuerda la inicialidad del primero* (Heidegger, 2007, p. 31). A primera vista parece abrupto el tránsito que el pensar debe ejercitar, pero, como toda ejercitación, el pensar tiene que esforzarse en reconocer primero la necesidad de reponerse en el dolor de la experiencia, porque, según Heidegger, en la experiencia hay resolución, y en la resolución, la diferencia [*Unter-schied*], la experiencia [*Er-fahrung*] y el pensar [*Er-denken*] son lo mismo.

La experiencia que tiene que afrontarse, entonces, es la del dolor, manifiestamente, el dolor de la despedida [*Abschied*] –nombrada así por Heidegger con mayor amplitud en *El evento*. Porque, según esto, sólo en esta experiencia puede recobrase una torsión al quebramiento del ser mismo. La experiencia es “regreso a la historia del ser” porque ahí se retiene su “esencia ausente-encarecida del dolor” [*im ausständig-inständigen Wesens des Schmerzes*] (Heidegger, 2016, pp. 286-288; 2009, pp. 234-236). La manifestación misma de que *somos sin dolor* nos asegura la experiencia de la vivencia en una plena –aunque inaparente– *inexperiencialidad*. Y, agrega Heidegger: “Estamos sin experiencia del comenzar del comienzo, (somos) ‘sin dolor’ [...] en ese sentido, todavía no “estamos”. Por ello, tenemos que aprehender primero el experimentar” (2016, p. 307).¹⁰

Sin embargo, se nos muestra que sólo el padecimiento de la experiencia del dolor [*Schmerz*] puede llevar a torsión o reposición [*Verwindung*] la propia historia del ser. Y la meditación es atención a este “sobreponerse” de manera que se consiga “interiorizar el recuerdo”, “prestarse al sentido de lo acaecido”, y volverse capaz de retener el ámbito abierto de lo retraído. Porque, tan sólo en la captura de un ánimo creativo, retentivo y capaz, acaece el arrobo de una calma precisamente como “esenciación” –o como el esenciarse de la calma (2003, p. 207)– en la que se contiene recogimiento y desasimiento. Un desasimiento que se embate a lo acostumbrado, en medio de la afanosa y homogénea obviada en la que nos habituamos y mantenemos consignados.

En tanto “ausencia de experiencia”, se da a llamar al dominio [*Herrschaft*] y obstinación [*Hartnäckigkeit*] que, según Heidegger, se encarga de impedir la plenitud del ámbito de experiencia del inicio en el acaecimiento; pues la “ausencia de experiencia” es allanada, cada vez, por medio de un poder organizador, por el “mirar [y el] calcular, por la certeza y el sistema metafísico del pensar” (2015).

En este respecto, el modo de mirar atentamente a la esencia de esta experiencia tendrá que surgir del hondo desgarramiento que provee el dolor, esto es, soportar la diferencia en la despedida, donde despedida nombra el *advenimiento inicial* en “el dolor de la cuestionabilidad del ser”. Despedida del final del dominio y obstinación, implica advenimiento del inicio de la cuestionabilidad retentiva.

4. Diferencia –vía radical– la se-paración

Vemos entonces que la diferencia viene a explorarse en una meditación radical, cuando establece las condiciones de preparación a una transferencia hacia el estado de la cuestión, pues, como señala Heidegger, no es que la diferencia entre ser y ente haya

quedado enterrada en el pensamiento metafísico, al contrario, esta misma diferencia es la que vuelve posible las distintas determinaciones del ente a lo largo de la historia. Porque resulta que al preguntar por la diferencia se revela la ausencia de experiencia de mismidad. Y donde falta resolución a la diferencia de ser, permanece nivelada la mismidad a la confusión de una yoidad como “presunta actividad subjetiva”. No obstante, la ausencia de experiencia, el reconocimiento de que “somos sin dolor”, y la pregunta de “quiénes somos”, no llega a ser relevante (Heidegger, 2016, p. 307).¹¹ Falta una disposición que surta aliento a un impulso de “sobreoscilación” de tránsito a la “diferencia de ser”.

La importancia del planteamiento del pensar en tránsito se ubica, entonces, en la puesta en situación de nosotros mismos, en medio de una tradición filosófica, de un occidente envuelto en el velo de un “olvido del ser” que acuerda con la falta de disposición de una humanidad tecnificada de los últimos tiempos.

Ante este estado de cosas, la meditación de la historia del ser tiene que traer algo esencial que crece con un sentido “íntimo de precariedad” bajo el cual se encara esta ausencia de experiencia, ¿cómo?, a través de un sobreponerse en la experiencia del dolor a la *resolución* de la diferencia; traer el recuerdo de lo simple, esto es, la *diferenciación* que recobra la propiedad acaecida de la pobreza; pues la ausencia de experiencia en íntima precariedad puede volcarse en el primer desasimiento radical que se recobra como plenitud esencial de empobrecimiento *desde la pobreza* (Heidegger, 2011, pp. 110-111). Porque, en medio de un desasimiento radical de lo ente, el ente mismo es llevado a experimentar custodia y pérdida. Y, no obstante, en la pobreza como plenitud de ser, el ente *ahí* puede llegar a aclararse (2007). “De la esencia de esta experiencia se determina la inexperiencia, que llega a la luz en la época del perecer del incidente [*der Verendung des Zwischenfalls*] de la metafísica” (Heidegger, 2016, p. 287).

Pero en este desasimiento puede suceder una transferencia al ser. La transferencia es acaecimiento de mismidad en la *fundación de ser-ahí*, es el “custodiante advenimiento” de un empobrecimiento esencial.

Heidegger señala que el ente puede ser conquistado y arrojado en un decir inaugural, porque el empobrecimiento es él mismo un abrigo. Cuanto más se recobre el abrigo del ente en un ámbito de apropiación, cuanto más se ha decidido ya un pensar en el desasimiento o *ex-propiación* en el “trans-ferir a lo propio”.

Desde la inicial y permanente diferencia se abre la decisión: *o el ser o el ente* que en el curso de la metafísica ha entrado a su despedida como “diferencia ontológica”, un desasimiento o des-poseimiento [*Ent-eignung*] de la primacía del ente sobre el ser – como empobrecimiento desde la pobreza– lleva a padecer una torsión: resolverse a la experiencia de la diferencia [*Unter-scheidung*] como pliegue simultáneo del *entretanto*, lleva al “suspendido obsequio de la esencia del ser en la resolución a ese necesitar y carecer”. Pero sólo cuando un pensar se ha *decidido*, la experiencia es salto del pensar como quiebre y despedida: “¿O es expropiación el evento como despedida y despedida todavía de la expropiación?” (Heidegger, 2007, pp. 110-111).

En una falta de atención, en una *inexperiencialidad* y en plena obstinación del ente, señala Heidegger reiteradamente, el proyecto metafísico¹² define su transcurso a través de una experiencia no desplegada aún vigente: la experiencia de “la irradiación del campar del ser” en que reposa calladamente su propia esencia metafísica. No obstante, “la experiencia fundamental de la irradiación del campar del ser es por sí misma mediatunda” (2015, p. 197). Y meditación: un pensar inhabitual del ser.

Por eso, “el decir pensativo nunca conduce a lo comprensible ni puede probarse ni acreditarse... [sino que] habla hacia lo incomprensible e inhabitual [...] para resituar al hombre ahí, en lo desconcertante y en la extrañeza del ser” (Heidegger, 2015: 199).

Y la meditación, como *contención* de un “pensar esencial”, no se atreve a nombrar y disponer en su inmediatez y regularidad lo pensado y transitado por el pensar. En todo momento *contiene* un tono preparatorio y sabe del riesgo de la exposición de la palabra rota. Por eso, busca preguntar de modo que –en un *des-ocultamiento*– capture su donación inicial y, con ello, el obsequio de su sustracción esencial. El pensar esencial retrocede al propio ente, pero en su experiencia de ocaso y diferencia que se concede en su despedida. Esto es, en el quiebre de su ser. Y el mayor golpe del ser en su *irradiación* se da en el abandono del ente, aunque en una experiencia no desplegada.

De esta manera, a través de una hermenéutica disposicional que pueda enfocar y transferir los tonos preliminares de la meditación histórica –guiada esencialmente por la pobreza, la calma, la paciencia, el desasimiento, la serenidad, la ligereza, la longanimidad, la gracia, y la magnanimidad– se lleva a un abrigo o albergue de la palabra como *decir* originario del acaecer apropiador–desapropiador, esto, a fin de predisponer un sitio a la experiencia. Experiencia, donde, como por primera vez, se abre el claro de lo inhabitual.

La experiencia en la que el ser se nos transfiere, para apropiar nuestra esencia en la verdad del comienzo, percibe la palabra y reconoce la indigencia del empleo del lenguaje. En el tiempo según la historia del ser de esta indigencia surge la necesidad de llevar al lenguaje la palabra del comienzo [...] la palabra del comienzo deviene lenguaje [...] en el decir del pensar, que lleva a resolución la verdad del ser (2016, p. 226).

La manera de comportarse habitual es arrojada de su habitualidad misma, “lejos del ente y su convocatoria”. Sólo entonces puede suceder que, en medio de lo inhabitual el ente es reconocido propiamente en su abandono. Por ello, la disposición que provoca una primera y grave inhabitualidad del ser es la disposición que se-para, pues, fundamental es la se-paración *en* la habitualidad del ente.

Pero qué ocasiona esta se-paración: el espanto de la ausencia. Y, tal como sucedía en el aparente cierre del anonadamiento, también en el espanto está una vía positiva de apertura: la *in-habitualidad del ser*. Aquella que debe colocarnos, como por primera vez, en la “expropiación del ente que “deja estar en lo carente-de ser” (2007, pp. 110-111). Porque el espanto abre el sitio de la nada –y la nada se-para–, es que hay encarecimiento de lo inhabitual, donde lo ente gana una relación esencial (2003, p. 381).

Desde la experiencia del abandono del ser, la pregunta por la verdad del ser se inaugura en el camino de meditación como la *se-paración* [*Ent-setzung*] en cercanía al sentido de la *diferenciación* que des-plega la diferencia, como la disposición que distingue y abre una experiencia de ser a través de un abandono completo del ente, para apropiarlo en otra experiencia del pensar mismo en el que tan sólo podría devenir “más ente”.

Por ello, lo se-parador [*Ent-setzende*] de la experiencia de la diferencia de ser es también lo espantoso [*Ent-setzliche*], esto es, la propia inhabitualidad del ser. “La inhabitualidad del ser recuerda a “nada” [...] a lo intangible de toda habitualidad” (Heidegger, 2003, pp. 379-382), a lo completamente otro que sobreviene en su carácter extra-ordinario. La diferenciación [*Unter-schied*] inter-cede¹³ al poner de relieve el “entre de lo que es se-parado [*geschieden*] y es “llevado a término” [*Aus-trag*] a “gestación terminal” como la resolución de su ser ahí: “en tanto el ser se-para acaece ‘ser ahí’” –nos indica Heidegger en *Aportes a la filosofía*.

Para finalizar, insistimos en que resolución y diferencia del ser se realizan como motivos que encauzan un pensar en tránsito que se da a sí mismo de modo histórico: la entrada en la salida del primer comienzo y el ocaso como apertura de lo inicial. Por lo que sólo en la despedida es posible hallar un puente al tránsito. La despedida será otro modo de nombrar la diferencia “que transfiere cada cosa a su propio” en un tránsito [Gang] al ocaso [Unter-gang] conduciendo al ente a resurgir desde sí mismo (Heidegger, 2007, p. 36). Por esto, la despedida “no es fin y cese” sino lo “último del comienzo” [Anfang]. Lo último revela las posibilidades iniciantes de su “acaeciente comenzar”. Lo que nos enfrenta a la *cuestionabilidad* como coacción de advenimiento, es el comenzar [An-fängnis] como una venida de retorno, pero, de frente al ocaso. Así, la experiencia del comienzo es regreso a la historia del ser, regreso a la diferencia. La despedida trae consigo la resolución del ocaso y, en ese sentido, es saludo [Grüß], donde también el pensar tiene que experimentar un saber esencial para recibir y corresponder al saludo del ocaso como “el obsequio de una donación”. Y la donación misma es el acontecimiento radical.

En ese sentido, se dirá que “el ocaso de la despedida es el reponerse del ser”. Y, en su reposición tiene que dejar la seña o huella de una experiencia fundamental: el dolor de la despedida, de la se-paración; el dolor de la *cuestionabilidad* del ser que se abre en medio de la “experiencia de la nada”, es decir, “la angustia que surge del dolor” de la cuestionabilidad; como el encarecimiento radical de la finitud, como el “encarecido ser-ahí” (Heidegger, 2015, p. 269).

Dicho de otro modo, el ocaso es lo que primero tiene que encarar un pensar en tránsito (Heidegger, 2007, pp. 33, 132). Porque, no puede pasar por alto la experiencia de la *inicialidad*, del comenzar [Anfängnis] del inicio que se repone en el ocaso.

La separación cobra el sitio de la disposición fundamental de la diferencia, cuando el ente es arrojado de su habitualidad y es alcanzado en un claro de inhabitualidad,¹⁴ pues si del mismo rango que el ser es la nada, el dolor de la se-paración de la habitualidad del ente es el dirimir originario que abre “el abismo sin fondo”, el cual viene a despejarse en su propia in-fundación. Por lo que la primera remisión de la transferencia está en abrir un “claro de lo inhabitual”. Por ello, una experiencia que puede propiciar esta deposición en el ente, es la del anonadamiento o desasimiento, como una experiencia que transfiere una apertura para el claro del ahí acaecido.

Así, de esta experiencialidad podemos decir que deja que acaezca apropiadoramente el ente en una separación extrema con el ser. Y, en ésta, insistir en ese “entre” que “no ha sido atendido, ni considerado, y por ello, tampoco experimentado” (2015) que la meditación tiene que resituar al ámbito de diferenciación como *el comienzo de todas las diferenciaciones* (2007, p. 71). Y esto es importante: porque *el evento* es la entrada al *comienzo* que viene *del ocaso*. Porque el ocaso es la apertura para “el inicial advenimiento”, el ocaso que “deja resurgir el ente desde sí mismo en su singularidad” y en acaeciente propiedad. Entonces podremos decir que, la experiencia del inicio es regreso a la historia del ser, regreso a la di-ferencia.

En esta experiencia de ocaso y advenimiento, el pensar representador es des-fundado para un advenimiento *fundante* del pensar simple del ser. Así, el preguntar caduca, mientras que la meditación que tiene que prepararse conduce al pensar a su ocaso. Por tanto, lo único que la metafísica puede hallar es su fin; el pensar, en cambio, tiene que ir a su ocaso en el otro comienzo (2007, p. 83). Y para ello se tiene que preparar la despedida;¹⁵ y ésta es como única posibilidad de un salto apropiador.

La *resolución*, como el *dicho* de esta transferencia o transformación de referencia que *dispone* al dolor de la cuestionabilidad¹⁶ del ser, es la parte más revolucionaria del planteamiento meditativo, porque nombra la transformación en el preguntar por el ser

en su *esenciarse*, en su *campar*. “La diferenciación” deviene entonces el nombre de ese esenciarse del ser, la cual alcanza una claridad en la resolución a la exigencia de la “disposición del pensar” (2007, p. 72; 2016, p. 286-289). Y podríamos agregar que la propia diferencia es la “exigencia de ánimo” para la disposición a la transformación, el espacio *relacional* que inaugura una transferencia entre el dicho de la verdad del ser y la comprensión de ser.

En este sentido, *Zu-mutug* ya expresa una “exigencia de ánimo” y “hacia el ánimo” unge el *Ereignis* como acaecimiento de disposición del pensar. Pregona el pensador: disponerse a lo simple, atreverse a la paciencia y al silencio, desplegar lo sencillo en su riqueza, *longanimidad* necesaria para “la simplicidad de las grandes preguntas”. Porque, lo que se busca es recobrar una apertura para llevar a decibilidad el “dicho del acaecimiento-apropiador”.

[...] aquel instante templante en el que la irradiación del campar de la diferencia de ser arranca y nos alcanza con su sacudida...si el hombre debe presagiar el campar que aún le está reservado –*hacerse* el fundador de la verdad de la diferencia de ser, / entonces tiene que venir una gran ruptura que arranque las cadenas que encadenan al hombre moderno a la objetualidad y a la ejercitación en ella (Heidegger, 2015, p. 395).

Pues, serenidad y desasimiento es lo que todavía no conseguimos y “...el hombre sigue enredado en el cálculo” (2015, p. 143). Insiste Heidegger que: “A nuestra época le faltan la fuerza y la disciplina de la meditación, e igualmente la tranquilidad y la medida...” (2015, p. 232) para decir, con “la más bella contundencia” y simplicidad, la diferencia de ser.

5. Referencias

- Dastur, F. (2011) *Heidegger et la pensée à venir*. Librairie Philosophique Joseph Vrin.
- Derrida, J. (1998) “El oído de Heidegger”, en *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta.
- Heidegger, M. (1987) *De camino al habla*. Ediciones del Serbal-Guitard.
- Heidegger, M. (1989) *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1990) *Identidad y diferencia*. Anthropos.
- Heidegger, M. (1994) *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2001) *Hitos*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2003) *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Biblos.
- Heidegger, M. (2005a) “El origen de la obra de arte” en *Caminos de bosque*. Alianza.
- Heidegger, M.(2005b) *¿Qué significa pensar?* Trotta.
- Heidegger, M. (2006a) *Meditación*. Biblos.
- Heidegger, M.(2006b) *Ser y tiempo*. Trotta.
- Heidegger, M. (2007) *Sobre el comienzo*. Biblos.
- Heidegger, M. (2008) *Preguntas fundamentales de la filosofía. Problemas selectos de “lógica”*. Comares.
- Heidegger, M. (2009) *Das Ereignis*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M.(2010a) *Los Himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*. Biblos.
- Heidegger, M. (2010b) *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2011) *La historia del ser*. Buenos Aires, El hilo de Ariadna.
- Heidegger, M. 2013) *Zum Ereignis-Denken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2015) *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*. Trotta.
- Heidegger, M. (2016) *El Evento*. El hilo de Ariadna.

- Held, K. (2015) “Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger”, *Revista Co-herencia* Vol. 12, No 23 Julio - Diciembre, pp. 13-40. (ISSN 1794-5887)
- Mattél, J-F (2007) *Heidegger et Hölderlin, Le Quadripartite*. Presses Universitaires de France.
- Herrmann, F-W von (1990) *Weg und Methode*. Vittorio Klostermann.

¹ En los *Seminarios de Zähringen* de 1973, se expresa con el término “fenomenología inaparente” el esfuerzo por retener la retracción propia de la verdad del ser, dicha tematización se desenvolvía en el tránsito del pensar que preparaba las condiciones de llevar a *decibilidad* la donación del rehuso, como acaecimiento propicio –explanado en los “ensambles” del Pase y del Salto de la “fuga” de los *Aportes a la filosofía* (2003).

² Heidegger refiere que: “El hombre es en su esencia la memoria del ser, pero del ser tachado”. Y agrega que esta tachadura en aspa del “ser” reclama al hombre para que recobre un asiento y una pertenencia en aquello que él mismo forma parte, y que mediante el recuerdo se vuelve *perteneciente* al ser tachado y, asimismo, a la nada esencial, puesto que *a la nada le corresponde el ser humano que recuerda*. “Recuerdo y disposición abren el espacio-de-juego-temporal del ser”. (Heidegger, 2001, p. 333; 2003, p. 212).

³ “[...] *die Sprache ist der Grundzug im hermeneutischen Bezug des Menschen zur Zwiefalt von Anwesen und Anwesendem*” (Heidegger, 1987, p. 114). Se nombra como respecto *hermenéutico* a la referencia de la ‘esencia del hombre’ que trae noticia del mensaje de la *palabra donante* y que, en una experiencia con el habla, él mismo da noticia de ese mensaje. “Der hermeneutische Bezug, in dem Mensch steht, ist die Zusammengehörigkeit von er-ereignendem, d.h. brauchen dem Bezug und er-eigenem, d.h. zugehörendem Wesensverhältnis zur Wahrheit des Seins [...]. Das wird deutlich, wenn gesagt wird, der Bezug, in dem der Mensch seinem Wesen nach stehe, heiße der “hermeneutische”, weil er die Kunde jener Botschaft bring” (von Hermann, 1990, p. 25).

⁴ Es recurrente el empleo de esta familia de palabras o *entonaciones* que mantienen un contexto de sentido a partir de una misma raíz, la cual concuerda con la afinación de ánimo, disposición y voz. *Das Seyn als das Er-stimmende, das erst das Wesen des Da-seins an-stimmt*. Cabe hacer referencia al principal motivo de la voz en relación al afinar o temperar, cuyos lazos guardan una misma raíz, y la calma como voz de la palabra que es disposición al llamado del lenguaje, motivos que intensamente podemos encontrar en *Zum Wesen der Sprache*: “Stille als Stimme –stimmender Zuruf– stimmende Stimme der stillenden Stille. [...]”. “Wort, stimmend als Stimme der Stille, gehört zu Wort [...]” (Heidegger, 2010b, pp. 150-153).

⁵ Considerando que, hermenéuticamente el hombre guarda el mensaje de aquello que lo requiere, la palabra “Bezug” como respecto o concernido da cuenta del “requerimiento de la puesta en uso” al que el hombre como hombre debe corresponder en cuanto despliega su esencia: “...der Mensch sei in seinem Wesen gebraucht, gehöre als Wesende, der er ist, in einem Brauch, der ihn Beansprucht” (Heidegger, 1987, p. 114).

⁶ Cabe hacer referencia al principal motivo de la voz en relación al afinar o temperar, cuyos lazos guardan una misma raíz, y la calma como voz de la palabra que es disposición al llamado del lenguaje, motivos que intensamente podemos encontrar en *Zum Wesen der Sprache*: “Stille als Stimme –stimmender Zuruf– stimmende Stimme der stillenden Stille. [...]”. “Wort, stimmend als Stimme der Stille, gehört zu Wort [...]” (Heidegger, 2010b, pp. 150-153).

⁷ Es importante hacer resaltar la raíz que evoca al ojo y a la mirada, *Auge*, de la cual proviene la relación con *Er-erignis, Er-äugen, Er-äugnen* como “un asir o capturar con la mirada” en cuanto se es mirado y capturado por “el estrechamiento del ser”, en la mirada que porta al hombre en su íntima esencia es alcanzado y contenido por el chispeo de “clamor y pertenencia” al “acaecimiento apropiador” en el que él mismo se recobra en su instantaneidad (Cfr. Heidegger, 1990, pp. 85, 87).

⁸ Los motivos tonales abundan en la preparación de la meditación, la raíz *Mut* despliega una amplia familia de palabras, pero guarda el sentido de una predisposición del ánimo o coraje como se ha volcado, principalmente en *Sobre el comienzo* y en *El evento*: longanimidad [*Langmut*] para lo no dado y ausente, así como una persistencia en la simplicidad de lo sencillo. La suavidad [*Sanfmut*] es la ligereza del ánimo de ser dispuesto en la serenidad y simplicidad de acaecer. Paciencia [*Langsamkeit*] es la templanza del camino lento, pausado, desde el que crece la magnanimidad [*Großmut*] que recobra la ocultación propia del ser. Pobreza [*Armut*] y desasimiento ante la ausencia de plenitud de ser, etc. (Heidegger, 2007, pp. 118-121 / 2016, pp. 240-241 / 2009, p. 192).

⁹ “El objetivo silenciado del otro comienzo: edificar la contención de la salvaguarda del <<ser ahí>> como una predisposición histórica y, de este modo, edificar la disposición para el acontecimiento en cuanto que historia” (Heidegger, 2015, p. 194).

¹⁰ Como motivo sugerente habríamos de anotar lo que da para ser venideramente meditado: *Daß wir sprachlos sind – inwiefern wir es sind? Schweiglos ereignislos* (Heidegger, 2010b, p. 107).

¹¹ Véase la amplia elaboración de estas cuestiones en *Los Himnos de Hölderlin* (Heidegger, 2010^a, p. 123); *¿Qué significa pensar?* (Heidegger, 2005b) y *La historia del ser* (Heidegger: 2011).

¹² El infundado fundamento de la metafísica se oculta en la no interrogada diferenciación entre ser y ente. Para revisar una exhaustiva explanación del concepto de Diferencia y de la diferencia de este conceptuar, véase *Zum Ereignis-Denken* (Heidegger, 2013).

¹³ En el *inter* reina el *Schied*, en su *intimidad* reina la pura distinción, tomando el carácter de *diaforá* se conjuga el sentido de lo que ha llegado a: “gestación terminal”, asociado a *Aus-trag*. La intimidad de la Diferencia lleva a cada cosa a su término, lo com-porta como “medio y medida de su propia esencia”. “La Diferencia [*Unter-schied*] lleva a término el mundo en su ‘mundear’ [...] lleva a término [*Austrag*] las cosas en su ‘cosear’” (Heidegger, 1987, pp. 22-23).

¹⁴ El ente, arrojado de su habitualidad, tiene que soportar una “deposición” de su esencia infundada o inesencial [*Unwesen*]. A través de la diferencia como separación extrema, se dispone transferencia de acaeciente apropiación.

¹⁵ Por tanto, en medio de la experiencia del dolor esencial de la despedida del comienzo, el pensar se sumerge en su ocaso y lleva a des-fundación al ente en su primacía; en el tránsito al ocaso tiene que preparar la cuestionabilidad que repone al ser mismo en su dignidad como “lo más originario”, es decir, como lo más digno de ser preguntado en su verdad.

¹⁶ Ante esta cuestionabilidad “el preguntar caduca” (2016, pp. 294-295); no obstante, el pensar se torna más resuelto, porque reivindica su esencial referencia a la verdad del ser, y retorna como despedida del comienzo, dejando relucir, así, la dignidad más rica de la diferencia hasta en el preguntar por el comienzo de la entidad del ente en la metafísica, la cual ha sufrido ya una transformación esencial (2015).

La pregunta por lo tectónico como respuesta al desafío de la tecnología

Jonas Holst*
Universidad San Jorge, Zaragoza (USJ)

Recibido: 01/11/2020
Aceptado: 02/12/2020

Resumen: El artículo ofrece una investigación histórica y conceptual de lo tectónico, al que Martin Heidegger hace alusión en *Construir habitar pensar*. El objetivo de la investigación es aclarar este concepto, que apenas ha sido estudiado en relación con la obra heideggeriana, para repensar el vínculo oculto que mantiene con la técnica y preguntar sobre si guarda una respuesta a lo que Heidegger nombra el desafío de la tecnología moderna.

Palabras clave: Construir; habitar; arquitectura; lo tectónico; *technê*; tecnología.

The question concerning tectonics as a response to the challenge of technology

Abstract: The paper offers a historical and conceptual study of tectonics, a concept which Martin Heidegger hints at in *Building Dwelling Thinking*. The purpose is to clarify the concept of tectonics, which has barely been taken up by readers of Heidegger's work, in order to rethink the concealed connection which it maintains to technique and raise the question whether it may contain an answer to the challenge which Heidegger sees embodied in modern technology.

Keywords: Build; dwell; architecture; tectonics; *technê*; technology.

Sumario: 1. Introducción. 2. Las habilidades polifacéticas de los *tektones*. 3. La dimensión de lo tectónico. 4. La diferencia y la afinidad entre los productos tectónicos . 5. Dejar-habitar. 6. Actualizando la tradición tectónico. 7. Referencias.

* jholst@usj.es

1. Introducción

En la parte final del texto *Construir habitar pensar*, originalmente impartido como conferencia en un seminario sobre el ser humano y el espacio en Darmstadt en 1951, Martin Heidegger hace una observación que no ha sido suficientemente estudiada. Tras sostener que el término griego *technê*, del que vienen los vocablos modernos “técnica” y “tecnología”, no significa arte ni artesanía, sino dejar algo presentarse, Heidegger enuncia que la *technê* que está por pensar “se oculta desde antaño en lo tectónico de la arquitectura. Se oculta modernamente aún y más decisivamente en lo técnico de la técnica de máquinas motrices” (Heidegger, 2017, p. 135).

Heidegger no explica a qué se refiere con “lo tectónico de la arquitectura”, pero, si es verdad que la *technê* se oculta allí desde antaño, quiere decir que para pensar sobre el origen de la técnica en la antigua Grecia y sobre su destino moderno será preciso indagar en lo que constituye lo tectónico. No es lo mismo que la técnica o la tecnología, como alguna traducción equivocadamente reproduce el término alemán “das Tektonische” (Heidegger, 2014), sino que hace referencia a una dimensión de la arquitectura que engloba más que la propia arquitectura e incluso más que toda disciplina técnica.

La tesis del artículo es que lo tectónico guarda una cura, entendida como un cuidado, para la tecnología moderna, que no tiene, en principio, ningún cuidado incorporado en relación con su uso, sus usuarios o el contexto en el que se usa. En la mayoría de los casos depende completamente del libre albedrío del usuario si hace un uso responsable y sostenible de la tecnología que, en su esencia, tiende a desgastar la energía y los recursos limitados que necesita para funcionar. Lo siniestro de la tecnología moderna, un peligro que no ha dejado de crecer desde que Heidegger lo descubrió en *La pregunta por la Técnica*, es que constituye un desafío a la Tierra y sus habitantes porque agota sus recursos sin revelarlo y sin revelar a sus usuarios que ellos son sus cómplices.

Heidegger confiaba en que donde crece el peligro allí también se hallaría la salvación, pero también destacaba que la tecnología moderna en su esencia nos expone al peligro más extremado (Heidegger, 2017, p. 89). ¿Significa este peligro que hemos llegado a un extremo, a una especie de precipicio, donde no hay marcha atrás? Las nuevas tecnologías, que Heidegger no llegó a presenciar, no parecen rescatar a nadie ni facilitar una solución para no quedarse enganchado a lo que ofrecen. Al contrario, en esto radica precisamente uno de sus efectos más preocupantes: esconde el impacto intenso que tiene tanto sobre sus usuarios como sobre el mundo en el que vivimos y parece que sólo con el tiempo vamos descubriendo sus efectos devastadores.

Si la *technê* se oculta, como sugiere Heidegger, “aún más decisivamente en lo técnico de la técnica de las máquinas motrices” que en “lo tectónico de la arquitectura”, surge una pregunta crucial sobre si se oculta aún más en las tecnologías y dispositivos más recientes. Para poder empezar a responder esta pregunta y pensar sobre otro comienzo de la *technê* – uno que desde el principio cuidaría cada detalle de lo construido para adecuarlo de forma sostenible a un contexto habitable – empezaremos por lo que menos se oculta y más relevancia podría tener para nuestra época, a pesar de estar más alejado en el tiempo: lo tectónico.

2. Las habilidades polifacéticas de los *tektones*

Antes de llamarse arquitectura, el conocimiento de construir viviendas, crear artefactos y fabricar utensilios con el objetivo de hacer la Tierra habitable residía en los llamados *tektones* en el antiguo mundo mediterráneo. Uno de los primeros testimonios de ello en nuestra tradición se halla en el Canto V de la *Ilíada* donde Héctor se encamina a visitar a su hermano, el príncipe troyano Paris, en su “magnífico (*kala*) palacio”. Homero cuenta que el príncipe lo había labrado con “los más hábiles constructores (*tektones*)” de Troya (Homero, 1998, 5.313-315). Estos habían hecho (*epoiêsan*) gran parte de su palacio que destaca por ser *kalos*, bello, uno de los atributos más anhelados tanto por los seres humanos como por los dioses del antiguo mundo.

Es, sin duda, esta época arcaica que Heidegger tiene en mente cuando hace alusión a lo que queda oculto en la arquitectura desde antaño. Aunque es inexacto hablar de arquitectura en la Grecia pre-clásica, ya que la palabra no existía y, por lo tanto, tampoco había representantes que únicamente se ocupaban de construir casas y palacios (Parcell, 2012, p. 24), el calificativo “lo tectónico”, que utiliza Heidegger, designa la dimensión específica en la que “se oculta” el antiguo saber “técnico”, *technê*. La *technê* conforma, en realidad, una serie de saberes y haceres sobre cómo construir todo tipo de artefactos bien cohesionados, realizados por los *tektones*, un grupo polifacético, a los que pertenecían principalmente los gremios de constructores y artesanos. Es probable que los primeros arquitectos salieron de estas profesiones de artes tectónicas. De hecho, la palabra griega *arquitectones* significa el primero o el dirigente de los *tektones* (Holst, 2018).

Con el tiempo, los poetas – por encima de todos, Píndaro – también se apropiaron del título *tektones* (Píndaro, 1997, *Pythian Odes*: 3.113-114; *Nemean Odes*: 3.4-5). Como Heidegger señala, “*technê* se llamó también a la *poiêsis* de las bellas artes” (2017, p. 93), y este vínculo estrecho entre los conocimientos técnicos y poéticos viene de lejos, por lo menos desde que los *tektones* troyanos ayudaron a crear, *epoiêsan*, el magnífico palacio de Paris. En este sentido más antiguo, todos los *tektones* eran poetas: algunos creaban a base de algo material, como madera o piedra, y acababan siendo constructores, mientras otros partían de algo más intangible, a menudo sonidos, y se expresaban a través de la música y la poesía. Los que tenían un conocimiento detallado y comprobado sobre cómo separar, combinar y unir diferentes elementos armoniosamente para hacer aparecer una dimensión intangible, es decir, algo fuera de lo ordinario que resplandece en su belleza, fueron considerados no meros técnicos, sino sabios (Karvouni, 1999, p. 107; Aristóteles, 1934, 1141a).

Tanto *technê* como *tektones* contienen la misma raíz indoeuropea, *tek-*, que abre un amplio campo semántico con gestos que, por un lado, parten y separan algo para que aparezca y nazca algo nuevo, y, por otro lado, otras actividades que consisten en tejer, ensamblar y fabricar (Chantraine, 1968, p. 1100; Pokorny, 1994, p. 1058; Karvouni, 1999, p. 105-106). Un ejemplo paradigmático de un *tektôn* muy hábil del mundo antiguo, para el que Homero es de nuevo nuestra única fuente, es Ulises. En el Canto V de la *Odisea*, Homero ofrece una descripción minuciosa de cómo su héroe, bien versado en la habilidad tectónica, corta troncos de árboles, prepara las piezas de madera y las combina y sujeta para crear una balsa que le permite marcharse de la isla de Calipso (Homero, 2007, 5.243-257). La expresión utilizada para delimitar su habilidad tectónica, *eu eidôs tektosynaôn*, es muy similar a la denominación que Homero emplea en el Canto XV de la *Ilíada* sobre un extraordinario constructor naval, cuyo nombre no aparece, pero que es apodado como un sabio que conoce bien su materia, *eu eidêi sophiês* (Homero, 1998, 15.410-412).

Las dos expresiones evocan la palabra *eidos*, que ya en Homero puede significar tanto saber como apariencia, un doble significado que Platón seguirá aprovechando siglos después, como recuerda Heidegger, para transformarla y dotarla de otro significado metafísico (Heidegger, 2017, p. 83). En el contexto homérico que nos concierne, la palabra está principalmente ligada a un conocimiento de las cosas que aparecen en este mundo, aunque el saber tectónico que despliega el constructor naval en la *Ilíada* es avalado por Atenea, quien le ha enseñado (Homero, 1998, 15.412); ella también acompaña, en virtud de ser la guardiana de todos los que tienen *technê*, a Ulises (Homero, 2007, 5.427-491). El cometido de los dos constructores navales incluye estar al tanto de señales divinos o, en términos heideggerianos, esperar a los divinos al construir habitando la tierra (2017, p. 129).

Los *tektones* más destacables por su sabiduría no sólo eran hábiles con los materiales, sino que tenían un conocimiento profundo sobre aspectos más intangibles en el cosmos: sobre el estado y las condiciones del suelo, del viento y del mar junto con otros factores climatológicos, las constelaciones del cielo y posibles pistas divinas. Tanto para los antiguos griegos como para otras culturas mediterráneas, sobre todo para los que vivían en las islas, el mar fue un elemento tan presente y poderoso que era imprescindible tener un conocimiento exhaustivo de él para poder prosperar como civilización. De la misma manera que los templos fueron considerados construcciones maravillosas por los antiguos griegos (Holloway, 1969, p. 282), la habilidad tectónica de un constructor naval fue apreciado como algo mágico, un regalo divino (Kurke, 2011, p. 101).

Cuando Heródoto conmemora a los que construyeron las obras más grandes de todos los griegos a mitad del siglo V a. C. los llama *architektones* (Herodotus, 2009, 3.60). Entre ellos estaba Eupalinos, que culminó su obra maestra en la isla de Samos con la construcción de un acueducto subterráneo de más de un kilómetro que llevaba agua a la parte central de la isla. Conseguía esta hazaña excavando desde los dos extremos para conectar la isla con el mar, demostrando así su aptitud teórica y práctica extraordinaria para calcular, planear, controlar y corregir el curso de la obra. En la transición del mundo arcaico al mundo clásico un arquitecto como Eupalinos no solamente construía viviendas, sino que desplegaba su conocimiento en más áreas, bebiendo de la tradición tectónica para poder construir una obra que ingenieros incluso hoy en día llamarían “única”, incomparable con cualquier otra obra en el mundo antiguo (Kienast, 1995, p. 178).

La generación de arquitectos después de Eupalinos parecen haberse centrado más en la construcción de viviendas y templos, y algunos de ellos apenas estaban, según Platón, en contacto con los obreros ni con el propio solar, sino que ejercían como supervisores que dirigían a los obreros sin ser ellos mismos obreros (Plato, 1975, 259e). Esta visión platónica del arquitecto es reformulada por Leon Battista Alberti, para quien “el carpintero no es más que un instrumento en las manos del arquitecto” (Alberti, 1988, Prologue). El arquitecto ya no es visto como dirigente y obrero, como en la tradición tectónica, sino que es quien proyecta e instrumentaliza la relación con los que trabaja. Aunque muchos arquitectos modernos siguen trabajando dentro de una tradición tectónica que prioriza un enfoque artístico y artesanal, lo cierto es que Alberti inaugura una nueva era para la arquitectura en la que existe una división laboral clara entre quién hace el proyecto – el arquitecto – y quién se encarga de construir – el constructor o el ingeniero. Como veremos más adelante, la tradición tectónica no está completamente olvidada en la arquitectura moderna, pero queda más oculta que en la antigüedad.

3. La dimensión de lo tectónico

La frase de Heidegger citada inicialmente que decía que la *technê* “se oculta desde antaño en lo tectónico de la arquitectura” nos ha llevado a rastrear los inicios de la arcaica tradición tectónica en la antigua Grecia para preguntarnos sobre cómo está vinculada con su tradición arquitectónica. La pregunta nos abre a la dimensión oculta de la arquitectura, sus orígenes, al tiempo antes de consolidarse como disciplina. Para Heidegger, encaminar el pensamiento en la dirección del origen de algo, en este caso la *technê*, conlleva preguntar por su descubrimiento, no tanto el descubrimiento que podemos hacer los seres humanos, sino la dimensión esencial, dentro de la cual la *technê* se revela.

Bien es cierto que los *tektones* poseen *technê*, algunos incluso hasta un grado superior que les aproxima a ser sabios, pero no tienen poder sobre lo tectónico como tal, que es la dimensión que aparece cuando lo construido cumple con su función y se adecua al mundo para el que estaba hecho. Tras construir con “gran habilidad” (*eu technêsato*) las velas y atar las últimas cuerdas y bolinas en su balsa para echarla “al mar divino”, “el divinal Ulises” se regocija con el viento en las velas y se acomoda dirigiendo “hábilmente la balsa con el timón, mientras contemplaba las Pléyades, el Bootes, que se pone muy tarde, y la Osa, llamada el Carro por sobrenombre” (Homero, 2007, 5.259-273). El mundo en el que encaja el artefacto tectónicamente bien forjado también se muestra más dúctil como respuesta a este encaje y puede revelarse en su inmensidad, como le pasa a Ulises, que navega por la noche siguiendo las estrellas. En nuestra tradición este es el primer testimonio que tenemos de navegación con las estrellas como puntos de referencia. Las mismas estrellas aparecen en el escudo de Aquiles (Homero, 1998, 18.485-488), y quizá no sea una casualidad que sea en relación con dos artefactos tectónicamente bien contruidos como un mundo brillante se revela. Aparte de darle sostén en medio del mar oscuro, lo tectónico permite a Ulises percibir y contemplar lo que le rodea, el mar, el viento y el cielo, todo dotado de una apariencia divina.

Hasta que dure. Los *tektones* pueden construir impecablemente un artefacto, que, sin embargo, tiene que mostrar su buen funcionamiento y resistir la prueba en el contexto para el que está hecho. Lo tectónico no está limitado a la fase de construcción, sino que abarca lo que hemos designado la dimensión, en la que aparece y cobra vida. Los *tektones* que construyen barcos, por ejemplo, tienen en cuenta que el artefacto debe responder y resistir adecuadamente al mar, a las olas, al viento y a la luz, pero no pueden garantizar que lo haga de forma duradera porque el cosmos está lleno de fuerzas más poderosas que la *technê* que “solamente asegura un dominio relativo de la contingencia” (Gómez-Muller, 2003, p. 35).

En el mundo homérico los dioses no dejan en paz a los seres humanos por mucho tiempo. Tras diecisiete días en el mar, Poseidón interrumpe el viaje de Ulises, destrozando su balsa. Al final, Atenea le salva, y tanto su ayuda como el ataque de Poseidón sirven como avisos de que la vida humana es efímera y que ningún ser humano tiene poder sobre las fuerzas de la naturaleza. El arte tectónico puede dar cierto sostén, cobijo y protección, y es seguramente gracias al *technê* de los *tektones* que los antiguos griegos empezaban a vislumbrar una vida mejor, pero en las epopeyas homéricas los humanos aún están casi por completo a la merced de poderes divinos. Con el tiempo los humanos adquieren cada vez más conocimiento, poder y tiempo para no sólo contemplar el cielo de vez en cuando, sino para organizarse mejor y pensar sobre el origen mismo de las cosas. El arte tectónico hace la vida habitable en la Tierra, incluso para los dioses que tenían asignados sus templos, y los propios templos junto

con otras construcciones como las estatuas de los dioses hacían visible y tangible un orden invisible e intangible en la Tierra.

4. La diferencia y la afinidad entre los productos tectónicos

Sin mencionar los *tektones* con una palabra, Heidegger ofrece en *El origen de la obra de arte* un estudio fenomenológico de cómo se diferencian conceptualmente dos de sus productos desde antaño: hace una distinción entre la utilidad de un utensilio y la obra de arte, cuya esencia no se da dentro de un contexto de mera utilidad. No utilizamos una obra de arte, por ejemplo, el cuadro de un par de botas de Van Gogh, del mismo modo que utilizaríamos unas botas que tenemos a mano. De hecho, lo que revela una obra de arte no está directamente accesible, no lo podemos coger y aplicar de igual manera que usamos algo en nuestro día a día cuando fabricamos algo o si queremos ir de un sitio a otro. No obstante, Heidegger emplea la misma palabra para indicar cómo los dos “productos” son y se presentan: “reposan” (*ruhen*) (2010, p. 24, 31).

Lo que ocurre es que lo hacen de dos maneras distintas que requieren una aclaración antes de inquirir más sobre la posible afinidad entre ambas. En el utensilio bien hecho toda la dureza y la pesadez desaparece al usarlo: “El material se considera tanto mejor y más adecuado cuanto menos resistencia opone a sumirse en el ser-utensilio del utensilio. (Heidegger, 2010, p. 35)” En el caso del utensilio, los materiales utilizados no sobresalen, sino que se adaptan al uso. A diferencia de la obra, en la que, según Heidegger, los materiales destacan “en lo abierto del mundo de la obra”, a la vez que se retiran para aparecer en la consistencia y los colores de los materiales. Heidegger designa el aspecto de la obra que se manifiesta refugiándose tierra (2010, p. 31). La obra de arte surge, en el sentido alemán de *Ursprung* que se refiere a la fuente que sale o surge desde antaño (Heidegger, 2010, p. 7), en el combate entre la tierra y el mundo. La obra de un antiguo templo griego reposa sobre la tierra, que “hace emerger y da refugio” (2010, p. 35), pero, según Heidegger, también se refugia en la tierra, cuya tendencia esencial es cerrarse, de manera que es en la brecha que se abre entre el encubrimiento de la tierra y el claro del mundo dónde la obra de arte revela y hace lucir lo que guarda (2010, p. 37).

Mientras la obra artística reposa en un movimiento altamente dinámico pero a la vez autosuficiente, el utensilio reposa y “mantiene a todas las cosas reunidas en sí” (2010, p. 23) sin desplegar ningún combate y con el objetivo de ser útil y fiable: “El reposo del utensilio que reposa en sí mismo reside en su fiabilidad. (2010, p. 24)” Esto presupone que el utensilio esté bien construido y Heidegger reconoce que es media obra sin serlo del todo porque carece de la autosuficiencia de la obra de arte, que no cumple ninguna función pragmática como el utensilio (2010, p. 18). Además, el utensilio, que funciona bien, reduce el aspecto terrenal a un mínimo. Sin embargo, en este contexto, Heidegger no valora suficientemente las múltiples facetas y contextos de distintos artefactos, que es el término que volvemos a introducir ahora para nombrar un tercer tipo de creación artística y útil, por ejemplo, una barca como la de Ulises. No funciona necesariamente mejor sin ningún tipo de resistencia, como sostiene Heidegger, cuyo término “tierra” resulta menos adecuado para designar lo que ofrece oposición a una barca.

Como hemos visto, Ulises goza del viento presente en las velas desplegadas y la suave resistencia del mar, que, más que desplegar un combate con el mundo y la barca como su punto de cristalización, concuerda con la estructura tectónicamente forjada. Homero describe cómo la balsa da cierto sostén y refugio a Ulises, pero no reposa estáticamente sobre el mar, sino que se sumerge y entra en una correspondencia

dinámica con el agua que a su vez responde. Gracias a la forma en la que está construida la balsa, Ulises encuentra descanso, lo que le permite dirigir su atención hacia lo que le rodea y llevar su mirada hacia el cielo. En este sentido, la dimensión tectónica abre y acerca a Ulises al mundo, así como la persona, de la que habla Heidegger, y en cuyas botas la tierra es casi palpable y el mundo, al que pertenecen, forma su refugio (2010, p. 23).

No es objeto de este estudio decidir si la interpretación de Heidegger del cuadro de Van Gogh en el que aparecen las botas es correcta o no, como tampoco vamos a indagar en si Homero acierta en su narración de la navegación de Ulises, lo cual tendría aún menos sentido. Lo realmente destacable de la observación de Heidegger sobre la diferencia entre lo que él llama el utensilio y la obra es que mientras la última es instalada o erguida en su propio ámbito sin ser utilizable (2010, p. 30-33), el primero pertenece a un contexto manual de utilidad donde cobra sentido.

No obstante, la utilidad y fiabilidad de unas botas, cuyo verdadero carácter de utensilio, según Heidegger, se manifiesta en la protección imperceptible que ofrece al usuario, no es la misma que la de una barca. Incluso hablar de una barca como si fuera un utensilio es inexacto, algo que navegadores saben. Para ellos la nave y el mar están íntimamente vinculadas. A diferencia de las botas que nos podemos quitar cuando lleguemos a casa y seguir andando, no es posible salir de la barca y seguir navegando. Ella es el refugio en el mar que no trasmite la misma estabilidad que la tierra sobre la que andamos. Por eso, la construcción de cualquier nave es muy distinta a la fabricación de unas botas, aunque para que ambos procesos lleguen a buen puerto se exige tener *technê*.

Estas diferencias entre un utensilio y un artefacto hacen que el último se acerque más a ser una obra con ciertos aspectos artísticos integrados. De allí, el prefijo “arte”. Es verdad que la balsa que construyó Ulises no es una obra instalada, como otras obras artísticas, que están creadas para ser contempladas o interpretadas, y es cierto que sólo a través de la epopeya homérica podemos tener acceso al mundo de la *Odisea*. Aun así, Homero hace referencia a un mundo que no es pura ficción, sino que es recreado y recitado en el griego arcaico. Heidegger también reproduce rasgos reconocibles de un mundo vivido cuando interpreta el cuadro de Van Gogh, que no es completamente autosuficiente ni hace solamente referencia a su propio mundo o ámbito. Heidegger piensa que cuánta más autónoma es la obra, más va a revelar su verdad única (2010, p. 29-30), pero tanto las botas del cuadro de van Gogh, como el templo griego, que Heidegger toma como ejemplo, pertenecen a un mundo de experiencias humanas al que hacen referencia a la vez que lo recrean. Si no fuera así, difícilmente nos podrían decir algo.

Dado que las obras de arte reproducen experiencias o atmósferas relacionadas con la percepción humana, no se aíslan totalmente del mundo. Contienen elementos que resuenan o aparecen recreados en la obra. Por eso, las obras de arte no son, como sostiene Heidegger, las únicas vías que abren un mundo en relación con la tierra (2010, p. 25). Los propios artefactos también lo hacen, por ejemplo, la balsa de Ulises, que está construida de tal manera que el viento y el mar se conviertan, con ayuda divina, en fuerzas favorables. No son neutralizadas, y la madera de la que está hecha la balsa tampoco desaparece. Al contrario, las fuerzas están muy presentes, y mientras no se tornan demasiado tremendas, la balsa tectónicamente forjada puede recibirlas y responder adecuadamente a sus movimientos. Quizá para alguien que sepa, la madera de que está hecha la balsa revela su origen, la isla de Calipso en la *Odisea*. Esto corresponde a lo que podemos observar en muchas piezas únicas, creadas con mucho

arte: por sus materiales y su consistencia o por cómo están hechas revelan algo sobre su origen.

Creadas con mucho arte quiere decir en el mundo antiguo según *tên tektonikên technên*, que en una de las enciclopedias más extensas sobre el mundo antiguo mediterráneo, la *Suda*, es identificada con sabiduría (Squire, 2011, p. 112). Heidegger tiene razón en que *technê* es sobre todo un tipo de conocimiento sobre cómo hacer aparecer algo y traerlo delante en lo presente, pero ignora que este saber queda ligado a unos haceres, basados en habilidades constructivas. Como hemos visto, las habilidades tectónicas, en las que de cierto modo se oculta la *technê* desde antaño, consisten en saber unir elementos distintos de modo que forman piezas únicas que están tan bien cohesionadas que aparecen como ofrendas maravillosas, regalos divinos, también llamados *daidala* en las epopeyas homéricas (Morris, 1992, p. 10-13). En este sentido tectónico, que Heidegger no contempla en *El origen de la obra de arte*, la balsa, que crea Ulises, es una obra maestra, a pesar de ser menos brillante, artísticamente hablando, que, por ejemplo, el escudo de Aquiles o un templo. No obstante, los antiguos griegos parecen haber identificado en sus templos rasgos de naves, de cuerpos de ejércitos y posiblemente también de tejedoras, todo lo que para ellos constituía algo bien formado y forjado (Onians, 2005, p. 54-55; McEwen, 1993, p. 100-111).

Cuando Heidegger afirma que *technê* “no significa ni oficio manual ni arte” (2010, p. 47), algo que repite en *Construir habitar pensar*, está cerca de desdibujar la relación que toda *technê* mantenía con un hacer en la antigua Grecia. Es cierto que “*technê* nunca significa la actividad de un hacer” (2010, p. 48), pero esto no quita que esté indisolublemente vinculada a actividades que muchas veces son manuales o artísticas. El saber o la sabiduría implícita en la *technê* no constituye únicamente una visión o un conocimiento de hacer aparecer algo, como sostiene Heidegger (2010, p. 47), sino que es un saber cómo hacer algo, y si el *tektôn*, ya no sólo el *technitês*, llega al más alto nivel de sabiduría, el artefacto o la obra creada por él va a mostrar tal coherencia y solidez en cada detalle y en su totalidad, que se sostiene prácticamente por sí misma. Tanto el artefacto como la obra artística, si están tectónicamente bien hechos, abren al ser humano al mundo en correspondencia con elementos, como la tierra y el agua, pero lo hacen de dos maneras distintas: Ulises está expuesto directamente al mundo en su balsa, mientras la obra instalada expone al receptor a un mundo a través de un acontecimiento, que podemos llamar con Heidegger el momento de la verdad.

5. Dejar-habitar

En *El origen de la obra de arte* Heidegger no tiene en cuenta la posición entremedia del artefacto entre obra y utensilio ni las artes tectónicas que abarcan a los tres. Concluye su texto elevando el lenguaje como poema de la verdad por encima de la arquitectura, que depende de él para ser traída a la luz y manifestar su verdadera esencia (2010, p. 61). Así se pronuncia en la antigua querrela entre los que incluyen a la arquitectura entre las artes libres o entre las artes manuales y la introduce en las últimas, reproduciendo así el veredicto de Platón de que la visión arquitectónica, por muy superior que parezca, sigue dependiendo de un contexto material que no admite presenciar la verdad y la libertad en toda su envergadura (Plato 1975, 261c).

Sin embargo, en *Construir habitar pensar* parece que Heidegger concede al arte de construir un sitio privilegiado para abrir la posibilidad de habitar verdaderamente la tierra. Además, abre la dimensión de habitar hacia el cielo, que faltaba en la figura dual de “mundo-tierra” en *El origen de la obra de arte*, en el que Heidegger sólo nombra de

paso “la amplitud del cielo” (2010, p. 31) al interpretar el templo como la obra en la que origina la verdadera visión de cada fenómeno en la *physis*.

Lo que el templo tiene en común con la barca de Ulises es que las dos creaciones ayudan a liberar la mirada y a abrir el ser humano al cielo, que, pensado desde lo tectónico, es el verdadero complemento a la tierra. En *Construir habitar pensar*, en el que Heidegger no se conforma con pensar el construir solamente desde el concepto griego de *technê*, sino desde el dejar-habitar, se añaden a la constelación de tierra y cielo los divinos y los mortales para que formen una Cuaternidad, en la que cada uno de los integrantes se refieren el uno al otro (2017, p. 134-135).

No es concebible pensar que los seres humanos, que somos mortales porque podemos morir y porque morimos un poco a cada instante, habitemos la tierra sin contemplar a la vez que lo hacemos estando bajo el cielo. De los divinos habla poco Heidegger, quizá porque de los cuatro integrantes son los que más se esconden y, por lo tanto, son los más difíciles de presenciar, sobre todo en la época moderna, como él mismo constata en sus interpretaciones de la poesía de Friedrich Hölderlin.

Lo que está por pensar para Heidegger es cómo construir lugares que guarden una referencia permanente a la Cuaternidad y que permitan a los mortales habitar la tierra con una apertura hacia el cielo que instaure un cuidado hacia lo que va más allá del poder humano. En el mundo antiguo lo divino se refería sobre todo a poderes presentes en el mundo que estaban fuera del alcance y del control humano. ¿No nos ha dado lo tectónico una pista sobre dónde buscar una forma de construir que guarda y cuida los cuatro integrantes de la Cuaternidad? ¿Es el hecho de que lo tectónico casi haya caído en el olvido un signo de que la mayoría de los mortales no sabemos cómo habitar y construir verdaderamente un mundo que se sostiene a sí mismo?

Si volvemos por un momento al *Origen de la obra de arte*, Heidegger ya nos da allí suficientes pistas para descubrir la dimensión dentro de la cual tanto el utensilio como la obra cobran su verdadero sentido: las botas dan testimonio de una persona que ha pertenecido a la tierra y que ha encontrado refugio en el mundo (2010, p. 23) y el templo hace surgir la tierra, que acoge todo lo que surge y en lo que “el ser humano funda su morada” (2010, p. 31). Aunque Heidegger no utiliza la palabra “habitar (*wohnen*)”, su terminología indica que lo que une a las creaciones artesanales y artísticas es que son testimonios de que el ser humano ha hecho de la tierra un lugar habitable. De la misma manera que los seres humanos cuidamos (*bewahren*) la obra en su verdad (*Wahrheit*) al dejarla ser lo que es (2010, p. 54), Heidegger sostiene en *Construir habitar pensar* que “el habitar como proteger (*Schonen*) guarece (*verwahrt*) lo cuadrante” (2017, p. 129).

Como hemos visto, el artefacto también puede llevar al ser humano a habitar la tierra y abrirse al cielo, un evento que en el mundo antiguo estaba dotado de cualidades divinas y que Heidegger relaciona con la verdad en el sentido de “desocultamiento”. En la *technê tectónikê*, que se oculta en el utensilio, el artefacto y la obra, hemos descubierto la forma correspondiente al habitar, en la que el ser humano construye, cuidando de que una dimensión intangible aún pueda presentarse en lo creado. El construir para Heidegger no significa una actividad técnica que haría de la Tierra un hábitat humano, sino que se refiere a construir lugares que liberan espacio para que el ser humano pueda abrirse a lo que le rodea desde un sitio seguro (Heidegger, 2017, p. 134). Aunque la recepción del pensamiento heideggeriano, que pone énfasis sobre el habitar como la manera en la que el ser humano es y existe en la tierra bajo el cielo, nos avisa de que el construir no corresponde a una actividad arquitectónica que podría fundamentar la existencia humana (Schwarz, 1999), el habitar no puede realizarse sin la construcción tectónica de lugares, artefactos y obras que forman sitios de encuentro,

donde los mortales se dan cuenta de sus límites al estar en contacto con lo que va más allá de su horizonte.

6. Actualizando la tradición tectónica

La antigua tradición tectónica parece tan alejada en el tiempo que puede resultar difícil ver su relevancia para nuestro mundo, que se llena cada vez más de objetos industrialmente producidos en serie y de las nuevas tecnologías que, en vez de confrontar a sus usuarios con el mundo, la tierra y el cielo, los alejan de tener experiencias de primera mano. Estas tecnologías exigen, además, una cantidad de energía muy por encima de las fronteras planetarias para seguir funcionando, lo cual convierte a toda la red global y digital de industrias, servicios y economías en un inmenso entramado insostenible que pone en peligro la habitabilidad de la Tierra.

En *Construir habitar pensar* Heidegger nombra a toda la red de interconexiones, que ponen sus productos fabricados en cadena a disposición de sus consumidores, *Gestell*, es decir, una estructura masiva que, como una serranía o cordillera (*Gebirg*), enlaza todos los recursos, incluidos los seres humanos, para transformarlos en provisiones (2017, p. 83). Mientras la *techné*, entendida según el pensamiento griego como un saber sobre cómo hacer aparecer algo, nos hace vislumbrar mundos nuevos que se abren en obras de arte y, podemos añadir, en ciertos artefactos, el *Gestell* moderno desafía a los habitantes de la Tierra a solicitar ilimitadamente cada vez más productos para su consunción. Así hemos interpretado a Heidegger, quien nos insta a rastrear una *techné* más original que se oculta en lo tectónico para repensar una manera de construir y habitar que protege, cuida y abre el mundo.

Es porque nuestra forma de construir hábitats hoy en día se ha vuelto altamente insostenible y alienante que hace falta actualizar la tradición arquitectónica para pensar desde lo tectónico sobre otro comienzo, otra *archê*, de construir y habitar. Karl Friedrich Schinkel fue uno de los primeros en el siglo XIX que habló de *Architektonik* como una de las bellas artes: definía el construir (*bauen*) como “ensamblar diferentes materiales para un propósito dentro de una globalidad” que deja a cada una de las partes creadas expresar su naturaleza a través de una construcción dinámica caracterizada por algo vivo (*etwas lebendiges*), por libertad (*Freiheit*) y por reposo (*Ruhe*) (Schinkel, 1979, p. 21, 49-58).

Su discípulo, Karl Bötticher, tradujo el concepto de lo arquitectónico de Schinkel al antiguo concepto griego de lo tectónico y lo definía como la actividad de crear utensilios y construir obras (*die bauliche und geräthebildende Werkätigkeit*) en concordancia ética con las tareas que surgen de las necesidades físicas y espirituales humanas (Bötticher, 1852, p. 3-4). A diferencia de Bötticher, que abogaba por desarrollar la expresión artística a base de estructuras materiales, Gottfried Semper valoraba en lo tectónico la capacidad del arte de emanciparse de las constricciones de la materia y expresarse más libremente (2008, p. 7). A pesar de sus diferencias, los tres delimitan lo arquitectónico y lo tectónico en términos que hemos reencontrado, en parte, en la obra de Heidegger, que ciertamente no “aplica” sus pensamientos a la arquitectura, lo cual tampoco ha sido el objetivo de este estudio.

El objetivo ha sido descubrir en lo tectónico una cura para la tecnología moderna que, en vez de desgastar recursos y desarraigar al ser humano como ella, cuida los materiales a la hora de usarlos y construye poéticamente lugares donde los seres humanos pueden habitar, como el crítico de arquitectura Kenneth Frampton ha propuesto siguiendo a Heidegger (Frampton, 1995). Puesto que lo tectónico tiene el mismo origen que tecnología, no se opone por principio a ella, sino que es posible

introducirlo dentro de la tecnología para delimitar y guiarla: en el ámbito de lo tectónico digital se hace uso de ordenadores para visualizar la trayectoria de las líneas de fuerza en estructuras específicas, que puede ser interpretada como una manifestación de lo que Schinkel llamaba lo vivo en lo arquitectónico. El propósito de dicha visualización es cortar, ensamblar y construir de una forma más sostenible que permite reducir gastos, optimizar los materiales y dejar que se expresen según su naturaleza (Søndergaard and Christiansen, 2014, p. 16-21).

El sector de la construcción y todo el transporte que conlleva es responsable de una gran parte de la emisión de CO₂ al nivel global, y aunque no ha sido el objeto aquí de vincular el pensamiento de Heidegger con el cometido de la arquitectura, la disciplina necesita urgentemente otro fundamento para empezar a cuidar desde el principio el medioambiente, lo cual incluye reducir considerablemente el gasto de materiales, el tiempo de transporte y los niveles de contaminación. Lo tectónico abarca lo más tangible y cotidiano, como habitar y utilizar las cosas que nos rodean, y lo más intangible y magnífico, abrir al ser humano a sus propios límites y liberar espacio para que presencie lo que va más allá de sus poderes.

7. Referencias

- Alberti, L. B. (1988). *On the Art of Building in Ten Books (De re aedificatoria)*. MIT Press
- Aristotle. (1934). *The Nicomachean Ethics*. Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- Bötticher, K. (1852). *Die Tektonik der Hellenen I*. Verlag Ferdinand Riegel.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Éditions Paris.
- Frampton, K. (1995). *Studies in Tectonic Culture. The Poetics of Construction in Nineteenth and Twentieth Century Architecture*. The MIT Press.
- Gómez-Muller, A. (2003). *Ética, coexistencia y sentido*. Centro Editorial Javeriano.
- Heidegger, M. (2010). *El origen de la obra de arte*. En M. Heidegger, *Caminos del bosque*. Editorial Alianza.
- Heidegger, M. (1977). *Ursprung des Kunstwerkes*. En *Holzwege*. Gesamtausgabe 5. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2014). *Construir habitar pensar*. http://www.lugaradudas.org/archivo/publicaciones/fotocopiotea/39_heidegger.pdf
- Heidegger, M. (2017). *Construir habitar pensar*. En M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2017). *La pregunta por la Técnica*. En M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze*. Verlag Günther Neske.
- Herodotus. (2009). *The Histories*. Landmark Edition. Anchor Books.
- Holloway, R. R. (1969). Architect and Engineer in Ancient Greece. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 73, 281-290.
- Holst, J. (2018). The Fall of the Tekton and the Rise of the Architect. On Greek Origins of Architectural Craftsmanship. En Isak W. Foged, Marie F. Hvejsel (Eds.), *Reader. Tectonics in Architecture* (pp. 355-377). Aalborg University Press.
- Homero. (1998). *La Ilíada*. Akal.
- Homer. (1978). *The Iliad of Homer I-XII*. Macmillan.
- Homer. (1984). *The Iliad of Homer XIII-XXIV*. Macmillan.

- Homero. (2007). *La Odisea*. Akal.
- Homero. (1957). *Odysseia*. Bibliotheca Papyroy.
- Karvouni, M. (1999). Demas: The Human Body as a Human Construct. En Alberto Pérez-Gómez, Stephen Parcell (eds.), *Chora 3: Intervals in the Philosophy of Architecture* (pp. 103-124). McGill-Queen's University Press.
- Kienast, H. J. (1995). *Die Wasserleitung des Eupalinos auf Samos*. Samos XIX. Habelt.
- Kurke, L. (2011). *Aesopic Conversations*. Princeton University Press.
- McEwen, I. K. (1993). *Socrates' Ancestor: An Essay on Architectural Beginnings*. MIT Press.
- Morris, S. P. (1992). *Daidalos and the Origins of Greek Art*. Princeton University Press.
- Onians, J. (2005). Greek Temple and Greek Brain. En G. Dodds and R. Tavernor (eds.), *Body and Building* (pp. 44-63). MIT Press.
- Parcell, S. (2012). *Four Historical Definitions of Architecture*. Montreal, McGill-Queen's University Press.
- Pindar. (1997). *Pythian and Nemean Odes*. Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- Plato. (1975). *The Statesman*. Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- Pokorny, J. (1994). *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. 3. ed. Francke Verlag.
- Schinkel, K. (1979). *Das architektonische Lehrbuch* (hrsg. Georg Peschken). Deutscher Kunstverlag.
- Schwarz, U. (1999). Vom "Ort" zum "Ereignis": die irreführende Rezeption Martin Heideggers in der Architektur. *Werk, Bauen + Wohnen* 86, 50-57.
- Semper, G. (2008). *Der Stil in der technischen und tektonischen Künsten oder praktische Aesthetik*. Erster Band. Olms Weidmann.
- Squire, M. (2011). *The Iliad in a Nutshell*. Oxford University Press.
- Søndergaard, A. y Christiansen, K. (2014). Architectural Optimisations. En N. M. Larsen (ed.), *Digital Tectonics*. Aarhus School of Architecture.

Arte, conflicto y poder

Ángela Sierra González*

Universidad de La Laguna (ULL)

Cátedra Internacional de Hermenéutica Crítica (HERCRITIA)

Recibido: 01/11/2020

Aceptado: 02/12/2020

Resumen: El presente artículo tiene el objetivo de abordar la transversalidad obligada del arte en el complejo escenario global en el que la práctica artística, la difusión del arte y la producción creativa se desenvuelven bajo el influjo de diversas causas, basados en las sensaciones y las emociones de un tiempo vivido y sufrido. Una transversalidad que establece Heidegger al definir la obra de arte como puesta en obra de la verdad. Se considera el contexto y qué modalidades o funciones del arte son posibles en su relación con el conflicto, partiendo de la idea de que todo es materia y ocasión del arte y para el arte. Todo y también el conflicto. En este sentido, se destacan los conceptos y premisas claves del pensamiento heideggeriano, de acuerdo con una interpretación que, lejos de tematizar la situación del arte hoy, complejiza su discusión en torno a las posibilidades que una situación histórica experimentada a partir de nociones como desarraigo, éxodo, extrañamiento, mediante las cuales es dable pensar la cultura y el arte presente. De esta forma, habrá de verse la relación entre la apuesta heideggeriana de una obra de arte como apertura del ser en un nuevo modo de darse del arte.

Palabras clave: Verdad, sentido, conflicto, poder, ser.

Art, Conflict and Power

Abstract: The current article tackles the essential transversality of the art in the complex international stage where artistical praxes, art's dissemination and creative production take place under the influence of much factors referred to the feelings of a lived and suffered time. A transversality which is established by Heidegger through the definition of the art work as truth's setting-itself-to-work. In such a way our issue consists on considering the context and the modalities and functions of art which are possible from its relation to the conflict, starting from the idea that all is matter and so both chance of the art and to it. All, and also the conflict itself. Thus the key concepts and assumptions of Heidegger's thinking are outlined according to an interpretation which, instead of thematizing the current situation of the art, enables a complex discussion about the possibilities offered to it by an historical situation experienced from notions as rootlessness, exodus or alienation. Consequently, the relation between the Heideggerian proposition about a work of art as opening of being and a new way of happening the art in our time has to be considered also.

Keywords: Truth, sense, conflict, power, being.

Sumario: 1. Espacios significados; 2. El arte ordena el espacio; 3. Espacios de lo local y lo foráneo; 4. La transversalidad de los universos simbólicos; 5. El conflicto como actividad cooperativa; 6. La pérdida del sentido del lugar; 7. Poder y Conflicto; 8. A manera de conclusión; 9. Referencias.

* Co-directora de la Cátedra Internacional de Hermeneútica Crítica (HERCRITIA).
asierrgo70@gmail.com

1. Espacios significados

Cada época ha desarrollado su propia manera de construcción espacial y el arte, en todas sus disciplinas, ha tenido –y tiene– la capacidad inmanente de ficcionalizar las nociones de espacio, conflicto y poder, según los cambios históricos. Particularmente, en la tradición del radicalismo de vanguardia y en la estetización de la existencia común. ¿Cómo y por qué? Son ficciones transversales¹ que resultan representativas de los imaginarios sociales, de manera que cosas diversas y contradictorias conviven en un mismo espacio, bajo un mismo poder en el universo estético. Hay que tener presente que, mediante la apropiación del espacio se pretende la adhesión a una imagen de poder, que se ha aislado de otras, para unificar la adhesión a ésta separándola de las análogas, de manera que se reconozca como una imagen que, algunas veces, puede tener pasado, pero que no tiene un pasado próximo, remontándose al cual se podría seguir su preparación y su advenimiento.

La comunicabilidad de una imagen singular de poder es un hecho de gran significado político. De hecho, la misma se convierte en un acto que escapa, o al menos pretende escapar, a la temporalidad, como condición de lo transitorio. De manera que, tomar posesión del espacio es la expresión de una voluntad de duración más allá de lo actual. Cuando se hace, de grado o por fuerza, con lugares privilegiados por sus valores simbólicos, engendra contra-apropiaciones. A modo de resistencias, dando lugar a conflictos entre minorías/mayorías que intentan connotar el espacio con significaciones de transformación emancipadoras. Pero, también, las contra-apropiaciones pueden interpretarse como una marca que da continuidad y sentido a la alteridad cultural como espacio de la diferencia y el antagonismo. O, eventualmente, de lo contrario. Son acciones de apropiación conforme a propósitos predefinidos, según, causalidades políticas subalternas, que confluyen sobre un espacio que aparece elaborado siguiendo un cuerpo de ideas. Se trata del resultado de un arte activista.

Tal vez por ello, contra la idea de dominio y posesión, Heidegger advierte que el arte, “no es una toma de posesión del espacio” (Heidegger, M. 2009, p. 29). Sin embargo, la relación entre arte y poder, entre arte y política, no sigue esta regla. ¿Entonces, no se considera arte? No parece posible si pensamos en las vanguardias “militantes”. Quienes lo reducen a propaganda desconocen obras de arte que han otorgado significado a momentos históricos y a lugares de encuentro social. Creo que la afirmación de Heidegger, –aplicada no al arte en general sino a ese arte en particular–, estaría más cerca de la realidad, respecto de la relación del arte con el poder y la política, si hubiera dicho explícitamente que el arte relacionado con el poder no debería de tomar posesión del espacio.

Hay que tener en cuenta que no existe estado de cosas ni orden de cosas político que pueda escapar al espacio como *realidad* o como *ficción*. Una prueba de ello: en el siglo XX, la posesión del espacio público ha sido una herramienta básica de emancipación y un dispositivo privilegiado en la creación de conciencia política práctica. Sin duda esto ha ocurrido así porque el espacio aparecía como una tabula rasa donde forjar narrativas. Como observa Foucault, “el espacio fue tratado como lo muerto, lo fijo, lo no dialéctico, lo inmóvil. El tiempo, por el contrario, fue rico, fecundo, vivo, dialéctico”². Se ha producido un cambio. Hoy el espacio se ha tornado una categoría de análisis central para la comprensión de los fenómenos sociales contemporáneos, desplazando o subordinando a la categoría “tiempo”. Puede decirse, en muchos sentidos, que la geografía ha desplazado a la historia. Dado que puede hacernos próximos o lejanos.

Diferentes o iguales. Homogéneos o heterogéneos, y, si bien el espacio social tiene zonas oscuras, agujeros negros en los que su lógica y su posibilidad se dislocan, sin embargo, en general, es un instrumento de identificación y de emoción.

2. El arte ordena el espacio

¿Qué relación tiene, pues, el arte con el espacio? El arte vinculado al poder *regula* el espacio. Éste es una condición de posibilidad. El artista actúa sobre el mismo reflejando la interpretación de cómo *debería ordenarse*, incidiendo sobre él con una mirada política. La relación entre arte y poder engendra así una apropiación del espacio de tal manera, que conforma un discurso para la colectividad de la que ésta se hace parte. La valoración particular del arte, en todas sus realizaciones creativas, como vía de transformación social, la simboliza Trotsky, que afirmaba que las más grandes creaciones artísticas en alguna forma desembocan en las corrientes subvertoras del régimen social imperante³.

Cuando el arte se convierte en política, a la hora de representar el espacio, engendra conflictos. O nace de un conflicto. No obstante, también puede llamar a la desactivación del conflicto como el monumento a la Tolerancia de Chillida.



Eduardo Chillida: "Monumento a la Tolerancia", (Sevilla, España). Imagen: Coyote III, CC-BY-SA 4.0 (enlace)⁴.

Nada general ni coordinado puede servir de base a una hegemonía interpretativa del espacio en sociedades diversas. O, una ordenación del mismo. De hecho, los conflictos por esta causa son inevitables, dado que el tejido social ya no se construye a partir de una unicidad de referencia. En este contexto, el arte *politizado* no confiere unicidad,

pues, excluye el imaginario de minorías y territorios, –aunque no sea arte partidista–, pretendiendo que arraigue un imaginario simbólico sin pasado común para *todos* los sujetos sociales. El propósito político, bajo la globalización, ha sido alcanzar esta unicidad en la diversidad. No se ha logrado. Y, aunque, la globalización parece haber entrado en declive todavía subyace en muchas estrategias políticas de la actualidad. Incluidas las culturales siendo causa de disputas, como la sobrevenida entre lo *local* y lo *foráneo*. Esta disputa va más allá de una mera defensa de lo circunstancial en la representación del espacio. El conflicto, se produce en torno a unas circunstancias históricas y políticas muy concretas, en las que entra en juego la identidad histórica. De ahí, que se llegue al *arte activista* que recurre al discurso estético para la interpelación social⁵.

3. Espacios de lo local y lo foráneo

El espacio social ha representado –y representa– un ámbito de vinculación a tradiciones e ideologías. De ahí, que haya devenido en escenario de interpelación de lo local y lo foráneo.

Respecto al carácter de la interpelación social practicada sobre esa contradicción habría que señalar algunos extremos. En el discurso estético concurren los aciertos con los fracasos, la renovación con la tradición, la apertura con la clausura, la reiteración con la fijeza. Sobre estas contradicciones, hay quienes piensan –como sucede con Néstor García Canclini– que el discurso artístico, tiene, como praxis teórica, un carácter mediador, resignificador de otros discursos, pero a la vez señala en la *Sociedad sin relato* que a medida que las artes han ido conquistando estos territorios que le eran, tradicionalmente, ajenos, como ha sucedido con la política⁶, “los artistas no cesan de dudar sobre su existencia y su lugar en la sociedad” (2013, p. 29). De hecho, él crea por sí mismo un espacio político. Es decir, un espacio en el que asumimos identidades, pero, también compromisos. Para mostrar estas perplejidades, García Canclini aporta algunas razones. Así, dice: “no es lo mismo preguntar qué es arte y de qué estamos hablando cuando hablamos de arte que –(precisar que)– estamos haciendo cuando decimos que estamos haciendo arte” (2013, pp. 39-40).

De hecho, para despejar las dudas engendradas parece haberse abierto paso la identificación de los ámbitos conceptuales en los que se centra en la actualidad la reinterpretación de la cultura misma, como singularidad y, en correspondencia con ésta, la determinación de la génesis de las controversias sobrevenidas respecto de qué interpretación darle a la devaluación de la cultura local, y la re-valoración de la foránea en el ámbito público.

¿Cómo se articulan los ámbitos conceptuales y la reinterpretación de la *singularidad local* en relación al espacio, definido como límite? Hasta ahora, se articulan, mediante el examen de contextos marcados por las desigualdades de valoración entre lo *local* y lo *foráneo* en la producción de arquetipos estéticos, racionales y comportamentales en la llamada “esfera pública”. Desde esa perspectiva, la singularidad local emerge como una fuerza democrática compensatoria ante la desintificación identitaria provocada por la globalización. El retorno a lo local tiene el objetivo, como ha señalado Rosalyn Deutsche, de conseguir reconocimiento para las particularidades colectivas marginadas.

Un esfuerzo de reconocimiento para las particularidades marginadas lo constituiría la exposición de los artistas que participaron la III Bienal Intercontinental de Arte Indígena, Ancestral o Milenario, celebrada en Quito (Ecuador) en el 2010⁷.

4. La transversalidad de los universos simbólicos

Los diversos universos simbólicos de lo local, al contraponerse a lo foráneo, no pueden examinarse, sino a través de la transversalidad que recorre el conjunto de los vínculos particulares de los discursos estéticos. Nociones básicas como “identidad”, en la cual entran en juego variables como la etnicidad, la cultura, la nacionalidad, el sexo, la clase y el idioma incorporados son parte de su universo. Todas estas variables organizan las identidades, las relaciones sociales y proporcionan los hábitos mentales, así como la gama de los sentimientos que definen una comunidad y un individuo.

Las identidades –colectivas o individuales– son resultado de las diversas especificidades en los espacios y contextos que han conocido y conocen a lo largo del camino de transición de su vida. Incluso en el caso de los nómadas y los espacios que dejan tras de sí.

Ahora bien, ¿cómo debe de entenderse el espacio? La cuestión del espacio es un tema central en la obra de Heidegger. Para él, según J.A. Escudero (2018),

el espacio es un complejo de lugares al que pertenecen las cosas y los seres humanos. Cuando Heidegger habla de espacio piensa sobre todo en un espacio extendido en términos existenciales. No se trata de un espacio geométrico, físico, cuantitativo y homogéneo en el que simplemente medimos la distancia de objetos, sino de un espacio pragmático, público y significativo que remite al ámbito de la acción humana.

Por ello, si se acepta el carácter mediador del discurso estético, como resignificador de otros discursos, también, se asume que los diversos universos simbólicos no pueden examinarse, sino a través de la transversalidad que recorre el conjunto de los vínculos particulares anudados en las culturas singulares, en términos de existencia. Y, esos vínculos se anudan en los espacios comunes. Los lugares de encuentro de los sujetos colectivos e individuales. De manera que, intentar hallar un discurso mediador en la sensibilidad común propia de una cultura particular y concreta entraña establecer la naturaleza de los vínculos existentes y sus propios contextos de producción, circulación y apropiación del arte. Incluso, en la expresión de un conflicto, dado que gran parte de los vínculos colectivos tienen naturaleza espacial. Howard S. Becker (1982) destacó que el arte es una actividad cooperativa. Se inscribe en un espacio compartido⁸. Esto sucede particularmente con el arte político o politizado.

¿Puede considerarse una actividad cooperativa un conflicto? El conflicto no es la causa, sino el efecto de un antagonismo y éste puede ser colectivo. Ser simplemente la expresión de una desidencia o la demanda de un consenso.

Pensando en términos de conflicto. Hal Foster (2001, pp. 96 y ss), entendía que lo cultural es un lugar de contestación, tanto dentro de las instituciones culturales como frente a ellas. Lo cultural sería pues un lugar de conflicto y la estrategia a seguir sería una resistencia de interferencia (aquí y ahora) al código hegemónico de las representaciones culturales foráneas.

Desde esa perspectiva, el arte, como expresión de un conflicto, puede tomarse como una historia de la afectación en la que se evidencia todo un entramado de vivencias, que a veces, resume el ejercicio de los valores cívicos y las funciones sociales. Pero, también las resistenciales.

Nada más estético, en su sentido rancierano de lo sensible, que las formas de experiencia vinculadas a acontecimientos comunes y conflictivos. ¿De qué maneras y mediante qué estrategias y acciones la sociedad procesa, canaliza, resiste, entiende y comunica este tipo de acontecimiento que une, o separa? Tras esta pregunta, puedo identificar en todo este fenómeno la conformación de un espacio discursivo (Krauss, R:

1990), en el que se dirimen los pormenores y los devenires de los sucesos conflictivos, los posicionamientos, los reclamos, las denuncias, las respuestas, los silencios.

5. El conflicto como actividad cooperativa

El arte activista tiene, entonces, un carácter radical y urgente, siempre procesual en el sentido de que en lugar de estar orientado hacia el objeto o el producto, cobra significado a través de su proceso de realización y resistencia. De hecho, se contextualiza en situaciones concretas locales, nacionales o globales y significa siempre también una creación en tiempo real. El arte activista es un arte de naturaleza pública y colectiva. Es decir, por un lado está empeñado en producir “esfera pública” y, por otro, en activar en ella una “construcción de consensos” sin la cual la esfera pública carecería de sentido y de eficacia política porque no se construiría en ella una comunidad,

Las imágenes y las palabras detrás de ellas son parte medular de ese espacio discursivo en pugna del conflicto como actividad cooperativa. Un espacio en el que concurren la increíble diversidad de prácticas y de usos, tanto funcionales como estéticos, en los cuales está entretejida la existencia cotidiana; circunstancias que hacen que el conflicto sea hoy, literalmente, un campo expandido. De hecho, el conflicto atraviesa hoy todas las esferas de la experiencia humana, en los ámbitos cotidianos de interculturalidad colectiva e institucional, en consecuencia, la experiencia estética rebasa ampliamente el objeto y la imagen, para incluir también las tramas de sentido y de visibilidad social en las cuales se inserta el conflicto.

Comunidades e individuos inscriben sus prácticas en espacios discursivos diversos y producen formas de resistencia micropolíticas sobre la base de casos, de hechos, de actores colectivos y de vivencias particulares en antagonismo con los valores públicos tendentes a la homogenización, bajo los valores foráneos traídos por la globalización. Interesa, destacar que, la explosión de identidades y de categorías sociales múltiples, a nivel local, engendra posicionamientos en pugna con lo foráneo. Son confrontaciones que reflejan lo que les acontece a las personas. Es decir, lo que las personas presentadas como sujetos concretos hacen y sienten frente a las vicisitudes del contexto social e histórico, que ha constituido, tradicionalmente, una esfera de fenómenos algo subvalorada desde la mirada que se interesa solo por lo macropolítico.

Quizás, en este contexto de choque de lo local con lo foráneo, y al mismo tiempo de oportunidad, el arte tenga algo que aportar, pero, en el mejor de los casos, habrá de tratarse de un arte que, superando los comportamientos convencionales, tome conciencia de la necesidad de asumir negaciones, formularse preguntas en diversas direcciones e incorporar reinvencciones en la perspectiva de un horizonte inédito, mestizo y complejo, que está aún por dibujar. No sé si se podría citar, en apoyo de este razonamiento, la afirmación de Heidegger: “Tendríamos que aprender a reconocer que las cosas mismas son los lugares y que no se limitan a pertenecer a um lugar”⁹ (2009, p. 27).

6. La pérdida del sentido del lugar

Existen conflictos a escala individual y colectiva, provocados por una pérdida traumática del sentido del lugar, que pueden llegar a tener graves consecuencias para la estabilidad emocional de los individuos y las comunidades. Pero, también, el conflicto sobreviene por la *privación* de una identidad singular representada por la cultura. En los momentos actuales existe el peligro de la pérdida de las identidades –en sus diferentes niveles de resolución: sociedad, grupo, individuo; país, región, localidad;

mundo, región, nación (Maritza García Alonso y C. Baeza Martín, 1996, p. 23)– ante la imposición, de patrones culturales ajenos, presentados como los únicos auténticos.

Los lugares no existen como entidades, sino como representaciones que son resultado de las diferentes experiencias de las personas. Por tanto, están llenos de significados y tienen una dimensión existencial. A cualquier escala, son esenciales porque vinculan a las comunidades e individuos a una lógica histórica y porque actúan como un vínculo, como un punto de contacto e interacción entre los fenómenos globales y la experiencia individual (Nogué, 2010).

La pérdida del sentido de lugar genera un conflicto interno y personal, pero también –y sobre todo– social, colectivo. De hecho, el *sentido de lugar*, se ha convertido en un concepto analítico clave para el examen de la cultura, en general, y del arte, en particular. Así, se considera el lugar como una construcción social o una subjetivización que permite analizar la forma cómo el espacio, entendido como algo abstracto y genérico. Se convierte en lugar gracias a la experiencia y a la acción de las comunidades y los individuos, que, viviéndolo cotidianamente, lo llenan de contenidos y significados. No hay lugar donde no hay relación. Según Heidegger,

(...) el lugar no se encuentra en un espacio ya dado de antemano, a la manera del espacio de la física y de la técnica. Este espacio se despliega sólo a partir del obrar ... (2009, p. 27).

Todas las definiciones de sentido de lugar involucran o incluyen un punto en el que los elementos físicos, las actividades y los significados atribuidos al espacio que lo conforma se entrelazan con la experiencia del lugar. Con la historia. Dicho de otro modo, *la experiencia subjetiva transforma el espacio en un lugar*.

7. Poder y Conflicto

Las relaciones conflictivas que pueden existir entre la esfera de la gobernanza y los movimientos sociales se manifiestan en lugares físicos. Uno de ellos es el discurso artístico. De ahí, la relación entre arte y revolución. Más allá de los enfrentamientos entre el espacio democrático y las movilizaciones colectivas, también se puede observar a menudo el desarrollo de formas de resistencia y a veces, de compromiso recíproco entre las dimensiones institucionales y ciudadanas.

Asimismo, los sitios de memoria elaborados en un contexto post-conflicto constituyen a menudo un espacio que no deja de ser conflictivo y que cristaliza las tensiones y la polarización de la sociedad. Sin embargo, es posible considerar las tensiones que existen entre el lugar –que abarca temas de identidad, pertenencia humana y vida cotidiana– y el espacio que considera los juegos de las fuerzas globales. Estas tensiones pueden ser más fuertes cuando el lugar y el espacio están animados o gestionados por dinámicas antagónicas. Este choque puede ocurrir en diferentes esferas y a diferentes niveles, de lo local a lo internacional, de lo geográfico a lo ideal, y a menudo surgen conflictos entre la gestión de un lugar y los actores que se ubican en él, en otras escalas¹⁰.



La fortaleza de Brest y la dignidad de sus defensores¹¹. Aline Mueller, Fortaleza de Brest (Bielorrusia). Imagen: Pixabay License ([enlace](#)).

Por otro lado, la cultura contemporánea del mercado/ consumo y la democracia ponen de moda paradigmas culturales y comportamientos artísticos que desbordan los límites de la cultura tradicional (también de la experiencia estética convencional), apeándola del pedestal identitario, deslocalizándola y sometiéndola a nuevas tensiones formales y conceptuales. Surgen nuevos mitos modernos y democráticos, que destronan a los antiguos (las virtudes, los ideales y los héroes nacionales, la historia, el poder.) de la mano de una cultura global que, en Occidente, se convierte en protagonista social de época, consolidando las convicciones, metas y comportamientos que le son propios.

8. A manera de conclusión

El arte activista es una forma de expresión con propósito definido: respaldar u oponerse, mediante una obra, a los actores políticos formales provocando una participación política distinta y el surgimiento de nuevas formas de agrupación y manifestación en los espacios públicos. De hecho, abren nuevos espacios de confluencia a los repertorios de acción y a las relaciones de los sujetos colectivos. Si el activismo está vinculado con el poder sin duda el espacio adquiere un significado institucional, pero si no es así, su significado es distinto. Subversivo. Particularmente, si es crítico con el poder, en esos casos, los artistas que no transitan por las vías que ofrece el Estado, tienen menos posibilidades de incidir en la esfera pública, pero al mismo tiempo influyen para la creación de formas alternativas de participación y expresión política, a partir del cual se definen nuevas formas de vivir y de dar significados a lo político.



Grafitti del Callao Monumental (Lima, Perú)¹². Imagen: Kanon6996, CC BY-SA 4.0 ([enlace](#)).

9. Referencias

- Becker Howard, S. (1982). *Art Worlds*. University of California Press.
- Capasso, V. C. (2018). "Lo político en el arte. Un aporte desde la teoría de Jacques Rancière". *Estudios de Filosofía*, nº 58, Julio-diciembre, pp. 215-235.
- Chillida, E. (2005). *Escritos*. La Fábrica Editorial.
- Escudero J. A. (2018). "Introducción". En Heidegger, M. *Naturaleza, Historia, Estado*. Herder, Barcelona.
- Foster, H. (2001). "Recodificaciones: hacia una noción de lo político en el arte contemporáneo". En *Modos de hacer: arte crítico, esfera pública y acción directa*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- García Canclini, N. (2013). *La sociedad sin relato, antropología y estética de la inminencia*. Editorial Katz.
- García Alonso, M. y Baeza Martín, C. (1996). *Modelo teórico para la identidad cultural*. Print book. La Habana Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana
- Heidegger, M. (2009). *Arte y Espacio*. Herder.
- Heidegger, M. (2018). *Naturaleza, Historia, Estado*. Herder.
- Krauss, R. (1990). *Lo fotográfico. Por una teoría de los desplazamientos*. Ediciones Gustavo Gili.
- Morosini, D. (1985). *L'arte degli anni difficili (1928-1944)*. Riuniti.
- Nogué, J. (ed.) (2007). *La construcción social del paisaje*. Biblioteca Nueva.
- Nogué, J. (2010). *Paisatge, territori i societat civil*. Edicions 3i4.
- Nogué, J. (2015). Sentido del lugar, paisaje y conflicto. Geopolítica(s). *Revista De Estudios Sobre Espacio Y Poder*, 5(2), 155-163. https://doi.org/10.5209/rev_GEOP.2014.v5.n2.48842

- Nogué, J. y Romero Joan (eds.) (2006). *Las otras geografías*. Tirant lo Blanch.
- Nogué, J. y Vicente Joan (2001). *Geopolítica, identidad y globalización*. Ariel.
- Ory, J. A. (2008). “Chillida, el desocupador del espacio”. *Revista Universidad de Antioquia*, N° 293, págs. 90-95.
- Perea, A. J. (2013). *La cuestión del espacio en la filosofía de Michel Foucault*. Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana.

¹ Quizá habría que hacer algunas puntualizaciones sobre los discursos transversales. Sobre éstos se puede discutir hasta qué punto está bien fundado el término transversalidad. En el campo de la Filosofía hay un debate abierto que atañe a la cuestión de los fundamentos de la racionalidad y de la moral de la transversalidad. Habermas se atiene en este punto a una posición ecléctica, mantiene que se trata de indagaciones que se niegan a adaptarse a los marcos disciplinarios de la filosofía y de la historia y que se deslizan dentro de los “intersticios” de los saberes, como ha señalado Michael Foucault al final de *La arqueología del saber*. Se trata de estudios conscientemente eclécticos, críticos y reconstructivos que no pretenden ofrecer un modelo único para todos los casos y no responden a límites disciplinarios establecidos. Son resultado de una experiencia transdisciplinaria que toma materiales de la crítica literaria, la teoría social, la comunicación social o la semiótica, la pedagogía y la filosofía, la crítica del arte, la política, la economía y la comunicación social.

² Foucault, Michel (1980): cita extraída de “El espacio y el poder: Michel Foucault y la crítica de la Historia” artículo de Francisco Javier Tirado y Martín Mora, *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, Vol. IX. No. 25, Septiembre/Diciembre, Sección *Teoría y Debate*, n° 26, 2002, páginas 11-36, pág. 27.

³ Trotsky, Leon; Rivera, Diego; Breton, A.; Gutiérrez et al. (1999), “Manifiesto por un arte revolucionario e independiente”, *El Viejo Topo*, Barcelona

⁴ El Monumento a la Tolerancia es una obra escultórica de Eduardo Chillida, ubicada en el Muelle de la Sal (Sevilla), erigida en abril de 1992.

⁵ Hay autores que prefieren hablar de *activismo artístico*, como sucede con Marcelo Expósito, Jaime Vindel y Ana Vidal en su artículo el “Activismo Artístico” publicado en www.artivismo.info en el 2012. La denominación de *arte activista*, sin embargo, tiene una tradición que se remonta a la época de entreguerras y, como denominación de ciertas prácticas estéticas, me parece más representativa.

⁶ La relación entre política y estética coloca bajo el foco crítico *La estética marxista que se convirtió*, entre los años veinte y treinta, en el centro de un número importante de debates entre filósofos, escritores y artistas que trataban de dar cuenta de su *naturaleza*, de su *razón social* y de su *funcionalidad* política e ideológica, intentando desprenderse de la problemática burguesa que había dominado la *teoría artística* los dos siglos anteriores. César Vallejo no fue ajeno a los mismos y desarrolló, entre 1927 y 1938, un pequeño conjunto de anotaciones y artículos que agrupados en forma de libro constituirían *El arte y la revolución*, libro que, sin embargo, no pudo publicarse en el tiempo con el que trataba de confrontarse.

⁷ Cf. el óleo titulado “Agua Negra” en la entrevista realizada al artista Gustavo Toaquiza en BBC News en https://www.bbc.com/mundo/noticias/2010/10/101025_galeria_arte_indigena_jrg (consulta 28/02/2021) y otras obras del mismo autor en <https://biai8.art/the-art-exhibition/general-agenda/gustavo-toaquiza/> (consulta 28/02/2021). Según Toaquiza, esta obra representa el mundo singular de la Amazonía, y lleva ese nombre porque: “En la Amazonía varias empresas, en nombre del desarrollo, explotan el petróleo dejando daños a cada paso que dan”.

⁸ La ciudad, el museo, etc. Son escenarios del arte y de los discursos estéticos.

⁹ Esta afirmación de Heidegger podría aplicarse al proyecto *Tindaya* de Eduardo Chillida, convertido por sí mismo en lugar distinto del espacio que ocuparía de haberse realizado. Tras años de búsqueda del sitio ideal para su visión escultórica, Eduardo Chillida, uno de los escultores españoles más prestigiosos, descubrió la montaña Tindaya en la isla de Fuerteventura. Se dice que Chillida exclamó: “mi escultura desea esta montaña, es hora de saber si la montaña desea mi escultura”. Chillida explicaba las razones de su proyecto en estos términos: “Hace años tuve una intuición, que sinceramente creí utópica. Dentro de una montaña crear un espacio interior que pudiera ofrecerse a los hombres de todas las razas y colores, una gran escultura para la tolerancia”. Véase: <https://ar.pinterest.com/terecardarelli/artista-eduardo-chillida-proyecto-tindaya/>; <https://www.arup.com/es-es/projects/eduardo-chillida-mount-tindaya>. Para comprender mejor su obra y como esta reconfigura el espacio resignificando el lugar-obra: <https://www.museochillidaleku.com/exposiciones/>.

¹⁰ Desde la publicación, el año 1897, de la *Geografía Política* de Friedrich Ratzel, la frontera ha aparecido una y otra vez en todos los manuales y tratados de esta subdisciplina geográfica. Sin embargo, en no voy a referirme ni a las fronteras convencionales ni a los habituales conflictos geográficos de

carácter geopolítico. Por el contrario, quiero referirme a otro tipo de conflictos geográficos que llamaremos, para entendernos mejor y de manera genérica, conflictos territoriales y que, como veremos, pueden manifestarse tanto a escala individual, personal, como a escala social, colectiva; conflictos territoriales en los que la dimensión paisajística es cada vez más relevante. De manera muy breve voy a referirme primero a esta escala más individual, más personal. (Nogué, 2014, 156)

¹¹ En 1971, se inauguró en Brest un impresionante complejo conmemorativo, obra del famoso artista soviético A. Kibálnikov. Dos esculturas enormes, "La Valentía" y "La Sed". Las ruinas conservadas de la antigua fortaleza y los cuarteles reconstruidos, junto con el puesto fronterizo que se mantiene operativo hasta hoy, integran un complejo singular que ocupa 70 hectáreas en un paisaje natural entre el Bug del Oeste y el Mujovéts.

¹² Recorridos urbanos han alcanzado en la ciudad de Lima un especial relieve por la concentración de grafitis realizados por artistas que se han consagrado, mediante este tipo de arte que proponen otra manera de entender el espacio ciudadano.

Aplazado-escrito: una revuelta por decir. Revolución y escritura desde los *Cuadernos negros*

David Peidro Pérez*
Cátedra Internacional de Hermenéutica Crítica (HERCRITIA)

Recibido: 26/10/2020

Aceptado: 30/11/2020

Resumen: Se lleva a cabo la lectura del Parágrafo 140 de Reflexiones III en un rastreo de la tensión establecida entre los términos “escritura”, y “vuelco” o “revolución”, para, desde ella dinamizar las implicaciones ontopolíticas del hecho escritural en Heidegger. A partir del vínculo nuclear con la Kehre, la lectura se desplaza hacia la relación con y entre Fredrich Hölderlin y los Manuscritos de Karl Marx, para así dilucidar el alcance de la “revuelta” resguardada y activada en el tiempo propio de la escritura.

Palabras clave: Escritura, aplazamiento, dominio, revuelta, trabajo, mano, Kehre.

Postponed-written: a revolt to be said. Revolution and writing since The Black Notebooks.

Abstract: The reading of Paragraph 140 of Reflections III is carried out in a trace of the tension established between the terms "writing", and "overturning" or "revolution", in order to dynamize from it the ontopolitical implications of the scriptural fact in Heidegger. Starting from the nuclear link with Kehre, reading moves towards the relationship with and between Fredrich Hölderlin and Karl Marx's Manuscripts, in order to elucidate the scope of the "revolt" that is protected and activated in the time proper to writing.

Key words: Writing, postponement, domination, revolt, work, hand, Kehre.

* miembro GET de la Universitat d'Alacant. david_peidro@yahoo.es

-Voy para allá. Ya voy.

Juan Rulfo

(...) todos son, no se puede decir “contemporáneos”, pues precisamente la caída del tiempo condiciona el que ellos *sean todos*.

Rainer Maria Rilke

Nos hallamos sin duda a una cierta distancia; la debida, la que impone un deber que no se elige y al que se corresponde en cada lectura o en cada intento de aproximación a un escrito. Hoy aquí, la distancia se despliega entorno a los *Cuadernos negros* de Martin Heidegger de un modo que parece asaltarnos, que nos avasalla forzándonos a tomar posición, conmoviendo nuestra postura en un sentido u otro en el círculo que irradian sus palabras y su relación con las acciones y los silencios –el compromiso con el NSDAP y la aparente falta de palabras acerca de la solución final. Tras la publicación reciente de parte de los cuadernos, la impostura vendría dada por una falta de posicionamiento. ¿Cómo callar ante ello? ¿Qué decir? De forma más aguda, en un momento como éste, aquí enmarcado bajo las palabras *Heidegger y revolución*. La lectura manda, y ante ella el cuidado se acrecienta: toda lectura que lo sea puede resultar, como veremos, *catastrófica*. Virginia Woolf afirmaba que “hablar es provocar una explosión”, y con ello asumimos la capacidad de un escrito de hacer saltar todo por los aires. Tanto es así, que, en atención a esta lectura que nos emplaza de forma inevitable, la cuestión parece retroceder, no sé si con cautela, y dirigirse hacia algo así como las condiciones tácitas de lectura de los cuadernos, desplazarse en dirección a lo banal e inaparente de la escritura, de la mano sobre el papel, y el silencio trascurrido hasta su publicación. Una publicación, por cierto, tan tardía como paradójicamente anticipada. Sólo desde aquí, en la debida distancia, vamos a leer lo que de revolución, lo que de revuelta haya en ellos. A no ser que sea precisamente esta distancia la que nos desvele, contra todo pronóstico, el impacto de estas palabras: revolución, revuelta. O dicho de otro modo, a no ser que no sea la revuelta nada sin contar de hecho con esta distancia arrojada por los escritos. Pero en este momento aun deberemos esperar.

Hablaremos pues de la escritura. Y hablaremos también, desde ella, de la revuelta. Hablaremos en el cerco que imponen las resonancias de los cuadernos, el eco, la repetición insistente, y al parecer jamás del todo concretada, de una revolución silenciosa: una revolución que se deja presentir como una necesidad o emergencia precisamente en lo que de silente tiene una escritura que permaneció décadas aguardando no sólo la publicación, sino su despliegue, su desempaquetado. El silencio de lo escrito insiste de tal modo en la petición y en la urgencia que difícilmente los términos que componen la “revolución silenciosa” se dejan pensar bajo una mera relación de calificación.

Y como el cuidado manda, en un breve inciso convendría señalar un hecho paradójico, extraño incluso gramaticalmente. Por unos instantes atendamos a las distintas caras del determinante “la”. Decimos *la* escritura como decimos *la* revuelta y, en cambio, la luz que dicho artículo arroja en cada caso es diversa. Lo que en primer lugar parece ser determinante –la escritura, esta que ahora nos ocupa, la de Heidegger

en los *Cuadernos*, y de forma extensiva toda escritura, el escribir mismo–, en el segundo caso ilumina una desconcertante indeterminación: ¿hacia dónde apunta este “la” cuando hablamos de “la revuelta”? ¿Hacia Heidegger? ¿Hacia *la* de Heidegger? ¿*La* hay? ¿Cuál? ¿Esa revolución silente tan presente y a la vez ausente en los cuadernos? La determinación del artículo se dispersa o se refracta al acercarse a la revolución o a lo que de revuelta pueda haber, si es que lo hay. En cambio, el determinante de la escritura adquiere solo concreción en el trazo de los cuadernos. Atenderemos con ellos dos momentos polares, nos moveremos entre uno y otro: los correspondientes al año de rectorado entre 1933 y 1934 y – en espera de la publicación de otros volúmenes – a ciertos escritos del verano de 1945, en un extremo y otro del compromiso con el movimiento nacionalsocialista en torno al cual gira el llamado “caso Heidegger”.

El conjunto completo alcanza los treinta y cuatro cuadernos manuscritos: el primero de ellos del que se dispone viene fechado en la primera página -«octubre de 1931»- bajo la rúbrica «Señas y reflexiones (II) e indicaciones» y el conjunto abarca hasta la fecha más reciente signada: «Le Thor 1969» al cual sigue, sin datar, «Cosas provisionales IV» que debió escribirse en los inicios de 1970. Según las afirmaciones de Hermann Heidegger y Friedrich-Wilhelm von Herrmann, afirmaciones que nos llegan en parte a través de lo escrito por Peter Trawny, los cuadernos fueron trasladados en la década de los setenta al Archivo Alemán de Literatura de Marbach bajo las indicaciones del autor de no ser publicados hasta que la edición de los *Gesamtausgabe* hubiese sido completada –ya lo señalado demarca un plazo– sin que además fuesen ojeados ni leídos por nadie hasta ese momento, en palabras de von Herrmann, «por así decirlo, bajo doble secreto». Si los cuadernos se aplazan para el cierre, no responde esto a considerarlos como meros escritos inacabados: la prohibición, el secreto, son muestras de este hecho. Están marcados. Algo más los sitúa. A pesar de ello, el administrador del legado decidió avanzar la publicación en vistas a la previsible tardanza a la hora de editar parte de los volúmenes esperados, porque estos retrasos «no debían perjudicar la empresa entera de hacer que el pensamiento de Martin Heidegger se muestre en la forma debida» (Heidegger, 2015, p. 415). Así dicho, se hace patente el modo en que “la mostración de forma debida” –cabría preguntar en qué radica el deber de mostrar y cuál deba ser su forma– interrumpe rasgando la indicación de un plazo, aplaza el plazo, lo desplaza y anticipa su mostración intencionadamente retardada en la doble violación de un secreto doble –el del tiempo y el de la ocultación–. En pleno cálculo, la ruptura del plazo aun así no logra cancelar la distancia desplegada por el resguardo de lo escrito ni aun cuando disloca el momento previsto de la lectura y lo sitúa y abre en un hoy: el de ahora y aquí, nosotros que entre secretos y violaciones leemos, dispuestos, digamos, en estos giros.

En cualquier caso, ésta es la distancia y éste es el lugar en que los cuadernos nos sitúan. Von Herrmann y Alfieri ofrecen al respecto un testimonio ineludible. Más allá de ello, no deja de resultar sorprendente que la escritura manuscrita llevada a cabo en privado inaugure un recorrido de tan largo alcance. Pero aún más significativo resulta que este recorrido sea objeto de un minucioso cálculo de publicación y previsión cronológica si pensamos que viene de la mano del autor más férreamente crítico con la razón calculadora y la publicidad, con los procesos de plena puesta a disposición del ente por parte de la maquinación técnica. No podemos pasar por alto este manejo por parte de Heidegger de un cálculo de publicitación para la disposición precisa en un punto, en un momento cronológico previsto de antemano y al cuál deberían sujetarse los editores. Recuerda a las disposiciones a las que Heidegger sometió la entrevista realizada para *Der Spiegel* en 1966. En aquel caso el texto –originariamente oral– no

debía ver la luz hasta después de su muerte, con su consecuente publicación en la primavera de 1976. En éste, los cuadernos han esperado largo tiempo; las fechas se han demorado incluso viéndose anticipadas de mano de los editores, como no pudiendo esperar ya más en atención a la oscuridad de “lo debido”, pero sin dejar de obedecer a disposiciones calculadas y planes trazados con amplia antelación. Todo ello es escritura.

En el manuscrito autobiográfico de 1937-1938, *Beilage zu Wunsch und Wille (Über die Bewahrung des Versuchten)*, Heidegger traza el plan a aplicar a su propia obra y con ello la separación entre dos planos, dos niveles solapados –citamos a Volpi- «-quizá recordando lo que la tradición hace para el Corpus Aristotelicum- la *partición* entre escritos exotéricos, dirigidos al público, y escritos esotéricos, *reservados* a quien esté dispuesto a prepararse de manera adecuada para ellos» (Volpi, 2010, p. 33) . Con ello, el plan clasifica, y lo hace del siguiente modo:

- las clases universitarias,
- las conferencias,
- los apuntes para los ejercicios de los seminarios,
- los trabajos preparatorios para la obra,
- reflexiones y esbozos,
- el curso sobre Hölderlin del semestre de invierno de 1934 y 1935 y los apuntes sobre el Empédocles,
- *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis.*

Las Reflexiones correspondientes a los *Cuadernos* ocupan el sexto lugar antes de los cursos –públicos– sobre Hölderlin dedicados a los himnos *Germania* y *El Rin* y los *Beiträge*, que, como clave de bóveda, cierran el conjunto del transcurso. Aun así, estas son las obras relegadas a una más tardía publicación. Su aplazamiento resulta elocuente, aún más al conocer el plan pronosticado. Por un lado, siguen hasta el extremo la fidelidad al corte entre planos, a la separación ambigua de todo solapaje, en este caso entre lo esotérico y lo exotérico, entre la obra pública y la reservada. En ellos la *partición* se hace efectiva sin ambages. Por otro, la superan y exceden en una tarea de reserva que equivale a una publicación extremadamente aplazada, aún más lejos, más allá –y más acá– de los *Beiträge*, hacia el punto más exterior de los escritos esotéricos. Cierta afuera parece anunciarse al delimitarse en ellos. Se toma distancia por la fuerza. Desde luego, el aplazamiento constituye un mecanismo en absoluto neutro en la configuración de la obra, hasta el punto de devenir el dispositivo de entrada o de exclusión, la demarcación entre lo público y lo esotérico, entre lo de adentro y lo de afuera en lo que con dificultad se puede penetrar –o salir. Se aplaza como condición de entrada a un afuera en los escritos “reservados” en la “*partición*” –estas palabras son las empleadas por Volpi–. Remite esto más lejos; podríamos anticipar analogías: ¿resguarda la dinámica del aplazamiento un movimiento capaz de establecer cierta exterioridad? ¿Traza el aplazamiento el posible acceso a un afuera, a un afuera del dominio de la metafísica, pongamos por caso? Vayamos poco a poco, resulta necesario no anticiparse.

He aquí que Heidegger, el pensador de la técnica y más consciente crítico de la calculabilidad como configuración metafísica del dominio bajo la forma de la publicidad, calcula con minuciosidad y de antemano la publicación de los manuscritos de los *Cuadernos Negros* hasta situarlos cronológicamente en los márgenes externos de su obra ya partida y reservada. El aplazamiento de lo escrito proyecta una destinación – un destinatario “dispuesto a prepararse para su lectura”– hacia la que se lanza la letra escrita aun después de todo, o precisamente después de todo, quizá con la intención de

ganar tiempo –para la preparación de *Gesamtausgabe*, para la preparación del destino y el destinatario del envío–, o de ganar tiempo en su pérdida, en su deposición condicionada. Se pierde tiempo para ganarlo. Lo escrito así dispuesto y calculado concierne –digamos– a un tiempo fuera de tiempo. El aplazamiento es su cara visible.

Cumplido el tiempo, el escrito vuelve, retorna. Da la vuelta y en su retorno –desde el antes, desde la reserva– da un vuelco. Reparte y replantea la obra en su totalidad. Da figura a la voz volcada en el trazo de la mano, a la voz que da la vuelta y torna, a la voz de vuelta –y aquí no debe dejar de oírse el eco de la *Stimme* y la *Stimmung*, a su preminencia en todo el decir de Heidegger–, devuelve la voz en silencio ahora y fuera ya de tiempo. Parece señalarse de alguna manera a alguna torsión particular de la voz y el tiempo y la escritura. Como si se anunciase en su desplazamiento el retorno de lo ausente, la fantasmagoría de un *revenant* que vuelve y viene para volver a decir. Un *revenant* además que calladamente parece moverse en paralelo al de otros cuadernos y anotaciones, las de Malte Lauris Bridge de Rilke, o en la cercanía de los ángeles de sus elegías. Pero no es aún el momento para hacer aparecer estos nombres. En relación con la escritura, en el juego de envío que inaugura con su retorno, se comprometen las nociones de presencia (*Anwesenheit*) y presente (*Gegenwart*) emplazadas o desplazadas en su vuelco, en el pliegue de su vuelta tan cumplida como en todo momento pendiente y en suspenso.

Es pues el vuelco de la voz, pero el vuelco también de Heidegger. Particularmente, y de manera inmediata, un vuelco del “caso Heidegger” que siempre una y otra vez retorna insistentemente, ineludible. Desde este aplazamiento, desde esto escrito pues, nos disponemos a leer la particularidad de la indeterminada revuelta, de la revolución que está en espera, silenciosa o silenciada.

*

El marco es difuso y parece poder venir dado tentativamente por términos como “diario filosófico” o “diario de pensamiento”; hacia ellos apunta con cautela Trawny tan pronto como el manuscrito elude semejante cuño. Más allá de la etiqueta inmediatamente aceptable, nada hay que permita dar el paso de un registro diario, la ordenación fecha a fecha o el sometimiento cronológico de vivencias subjetivas, al término “diario” como género disponible. Nada da la preminencia ni a un sujeto ni a una concatenación datable, o al menos jamás adquieren el poder de un criterio ni aun cuando la referencia al contexto o al “hoy” sean innegables. Sólo en su superficie podrían considerarse los cuadernos “diarios”; menos aún desde la experiencia del desdoblamiento o retardo del hoy impreso –aquí intencionadamente– en la escritura. Es lo cronológico lo que tiembla.

Hablaremos pues de la escritura para en ella o con ella hacerlo sobre la posible revuelta. No obstante, atendiendo a los cuadernos convendrá leer antes aún de hablar; leer si cabe lo escrito sobre la escritura, rastrear sus trazos. Bien es cierto que no son numerosas las menciones a la acción de escribir ni a su acto, pero, tomando prestada la mirada sobre fondos y figuras, el fondo –siempre el mismo fondo, el telón callado pero presente del escribir, la escritura, en el fondo siempre el acto de escribir– deja surgir tangencialmente palabras que lo alumbran. La página requiere el tiempo de una espera.

De nuevo Heidegger da indicaciones: «No decir inmediatamente, ni menos aún escribir inmediatamente».

Leeremos el parágrafo 140 de Reflexiones III y su entorno, cronológicamente justo en el cambio de rumbo entre el rectorado y su abandono.

En él, el mandato parece claro: no decir, no escribir. Pero la negación recae más bien sobre el adverbio repetido: ante todo, *no inmediatamente*. Es la inmediatez la que

se ve cercenada por la negación para recaer luego en los verbos, como si se excluyese, en el caso de que fuese posible no hacerlo, toda posibilidad de decir o escribir fuera de mediaciones. Dicho así el imperativo contra la inmediatez imanta al conjunto de los cuadernos y, más allá de ellos, a las obras completas que, a posteriori, deberán cerrar. No ya. No ahora sin más. No en este ahora; algo mediante ha de interceder por fuerza. Dibuja con ello casi un plan de acción, pero una acción que desvela un desequilibrio solo atendido de soslayo: junto a un “no decir” hallamos un “ni menos aún escribir”. La escritura se ve entonces más hondamente afectada por la negación de la inmediatez. Esta es la tensión a la que atender para situarnos entre escritura y revuelta, el emplazamiento preciso. Tal vez cabría escuchar con atención aquí ecos de lo dicho por Hölderlin en relación a la captación y lo sagrado en sus ensayos sobre la tragedia –lo sagrado no puede manifestarse sin mediación; tal vez también una taimada influencia de la dialéctica en sus diversas configuraciones. Pero vamos a dejar por ahora al margen estas posibles líneas difusas que trazan hilos con el cierre de la inmediatez para recorrer el modo en que, al hablar de la escritura, ésta es prohibida de forma rotunda, “más aún”, tanto que da señas de una situación particular o una relación desigual entre lo dicho y lo escrito.

De entrada, que se adquiriera el tono del imperativo excluye la posibilidad a la que de manera más común se podría acudir: no, no se trata de que la escritura, derivada de la voz, técnicamente conformada, posea un grado mayor de mediatez por ello. Si así fuese –aunque no cabe librarse de la referencia al elaborar, la técnica y el trabajo– no serían necesarios ni el mandato ni la negación. Más bien parece apuntarse en dirección contraria, como si la inmediatez constituyese un peligro mayor precisamente en el caso del trazo sobre la hoja. Ese peligro es el margen que, contra todo pronóstico, delimita al escrito e impulsa su aplazamiento.

La sentencia abre el parágrafo 140 de *Reflexiones y señas III*, aparentemente cercano al final del rectorado fechado –esta vez sí– el 28 de abril de 1934 en el parágrafo 114 del mismo cuaderno. Esto sitúa la negativa repetida a la inmediatez de lo escrito muy cerca de los “acontecimientos” que ese mismo año marcaron –según el propio Heidegger en la carta dirigida en 1945 al rectorado de la Universidad Albert Ludwig, ya entonces bajo tutela francesa– el alejamiento respecto a la política implantada por la NSDAP, especialmente en relación a la gestión universitaria.

Por estas fechas los cuadernos pivotan muy a menudo en torno a la educación, a su relación con pueblo e historia, alrededor de lo que pudiese quedar en ella de destinal. Poco antes del cese como rector esboza en parágrafo 106 cinco líneas como cinco exigencias arrojadas a «aquellos que están *trabajando* aquí» (Heidegger, 2015, p. 131). De entre ellas nos vamos a detener en dos por su referencia, directa o no, con la prohibición de la inmediatez. En primer lugar, la exigencia –de nuevo la exhortación, otra vez el mandato– de «que esta misión del filósofo que antecede en mucho no se deje desplazar por la premiosidad de lo actual ni por la dimensión pública de los “emprendimientos”». Luego, en segundo lugar, la quinta y última exigencia: «no perder *jamás* de vista la *mediatez* esencial de toda dirección *espiritual*». En esta constelación, el manuscrito subraya los términos “trabajo”, “jamás” y “mediatez”. Se alumbran en la tensión mutua apuntando quizá al trabajo en tanto que negación de lo inmediato dado, desde lo cual brotaría lo espiritual. El que trabaja aquí –a fin de cuentas, cerca del ser, en «su aparente marginalidad y su presunta endebles» (Heidegger, 2015, p. 131) no debe olvidar jamás la mediatez esencial, mediatez que, siguiendo en paralelo la primera exigencia, no se deja arrastrar por la premiosidad ni por la dimensión pública. Es la filosofía de lo que se trata; es ella la que se pone en juego. Para ello el trabajo, precisamente y a la vez en lo que tiene de obrante, debe rehuir de lo inmediato público,

sin dejarse desplazar por la premura de lo actual ni lo publicitable. Se anticipa en más de una década la confrontación contra la “publicidad” de la *Carta sobre el humanismo*, y se la sitúa en el núcleo de la condición de pensar lo marginal del ser, en lo requerido de su trabajo. ¿Hasta dónde alcanzan las resonancias de ese *trabajo*? ¿Cómo se dejan leer una vez escritas? Poco después, casi de inmediato, leemos: «Arrastrar todo a lo público significa aniquilar toda existencia real. Al fin y al cabo, todo esto no es más que un marxismo invertido, y en cuanto tal tanto resulta más peligroso, porque el engaño –el espiritual– queda ahora más solapado que nunca» (Heidegger, 2015, p. 131). La inmediatez se alinea con la puesta a disposición de lo público y el desplazamiento realizado por la premura de lo actual. Despunta además una compleja polémica con las lecturas de Marx que demanda ser ineludiblemente atendida y sólo en cierto sentido retardada ahora.

Y todo ello sin que la posibilidad de callar ni siquiera se contemple –no olvidemos el peso que este callar impondrá luego cuando se trate del exterminio. Ya antes de 1933 el problema de cómo decir parece acuciar a Heidegger. En un párrafo de *Reflexiones II* iniciado bajo la rúbrica *Filosofar*: escribe:

¿Pero cómo se hace este esbozar que construye anteponiendo? ¿Escribiendo acaso volúmenes que sean todo lo gruesos que se pueda? ¡No! ¡Pero pese a todo algún tipo de comunicado así será necesario! Sí, pero no un comunicado masivo. Sino el comunicado simple, despacioso, abarcable, y sin embargo justamente inagotable y que acucie sin parar (Heidegger, 2015, p. 51)

Entre interrogantes y exclamaciones silenciosas se presenta como una necesidad: urge lo que se antepone fuera del mercadeo, simple, lento, inagotable y siempre acuciante, taimado anticiparse que retorna en su acuciar. Los momentos se solapan en un adelantarse que siempre vuelve. Este es el trabajo, manual, casi artesano: fuera de tiempo, luego, más tarde, a la debida distancia, simultanear ambos extremos de un envío. A la vez trabajo de escritura y tiempo escrito.

La condena cobra otro relieve tras lo dicho: no inmediatamente, aún menos escribir. Y si habla un “aún menos” es porque el peligro se presenta más acuciante o, por otro lado, menos esquivable del lado de la mano que de la voz, a pesar de la urgencia de cierto “comunicado”. La mano trabaja ajena ya al hoy, a su prisa, se sustrae a ella y evita el desplazamiento o la reinserción en los “emprendimientos” de un marxismo invertido, “aún más peligroso”. Aún más o aún menos –el movimiento es constante y oscila–, la mano no es de hoy. No hay manejo público. Indesplazable, se aplaza, se aparta en un movimiento contra-actual, en el instante mismo, pero no de forma inmediata, como si su hoy sufriese un pliegue o una rasgadura en que un tiempo fuese desplegado en esa brecha. Esta es la exigencia y esta la prohibición que solo la mano puede acatar. Nada más lejos de un diario; ni *Tagebuch* ni *Zeitung*, la temporalidad trabajada es otra.

*

No decir inmediatamente, ni menos aún escribir inmediatamente “sobre” Heráclito, Kant, Hölderlin, Nietzsche; sino, en medio de un agradecimiento oculto, transformarlos en poder y en densidad. Y solo entonces –si es que se logra hacer eso– resituarlos como completos extraños en lo grande que tienen de más propio. Pues de otro modo los hacemos partícipes de nuestras medias tintas. (Heidegger, 2015, p. 139)

Para situar más precisamente la exhortación a la mano y su trabajo –la prohibición de su inmediatez– reproducimos el fragmento 141 completo.

Remarquemos que se ubica en el lugar determinado de los cuadernos en que se atiende a cierta acuciante penuria o precariedad de la que Heidegger, habiendo abandonado ya su puesto de rector, es testigo, parece ser desde hace tiempo. El término *Not* se repite periódicamente y cobra centralidad en las líneas de 1934 hasta cobrar una centralidad fugaz en el fin preciso de la guerra, tal y como vamos a ver más adelante. Aparece una y otra vez caracterizada bajo la particular tensión de una anfibología solo aparente. Su denuncia parece mostrar brillos de agradecimiento en algunas ocasiones. Líneas más arriba, es «la penuria suprema de una época sin necesidades» (Heidegger, 2015, p. 139). Penuria sin necesidades, necesidad propia de cuando no se necesita: la aparente contradicción redundante en el vuelco y en el giro que torna invisible aquello que asalta de forma acuciante. El asalto resulta discreto, acontece calladamente, y con ello se acrecienta el riesgo. Ya sucedía en el solapamiento de la inversión del marxismo – peligro del silenciamiento efectivo y no tanto del fantasma de Marx. Al mismo tiempo, ocurre de forma muy similar con la discreción de la urgencia que no necesita nada. No se ve ni da señal de alarma, esquivada toda percepción inmediata. Las líneas de Heidegger suelen arremeter a menudo contra la mediocridad que equipara con un hambre bien calculada, «la que nos han hecho pasar cebándonos con cáscaras vacías» (Heidegger, 2015, p. 138).

He aquí algo que podríamos identificar como el anclaje “histórico” del fragmento, el porqué de la prohibición. Si aún menos debe escribirse con inmediatez es de hecho porque «de otro modo los hacemos partícipes (a Heráclito, a Kant, a Hölderlin y a Nietzsche) de nuestras medias tintas.» La retirada de la apacible penuria de la medianía siempre actual pasa por el trabajo manual en absoluto inmediato, por la mano que sin hoy escribe y traza y que aplaza la disposición, que pliega el tiempo del habla en el escrito para «no hablar “sobre”» ellos, sobre Heráclito, Kant, Hölderlin, Nietzsche – nótese de paso el encadenamiento Grecia-Alemania así realizado. De tal manera, al aplazamiento corresponde la renuncia al manejo, a la puesta bajo plena disponibilidad que fundamenta toda discursividad tematizante, tal vez de manera preminente la universitaria –aquella y no sé cómo no decir que muy a menudo también ésta. La educación imanta el texto lanzado fuera del hoy, previsto para su recepción intencionadamente fuera de contexto. Se lanza contra la universidad y no se lanza contra ella en un envío hendido y desdoblado.

No se escribirá inmediatamente; no se escribirá “sobre”. Las comillas desplazan este “sobre”, dislocan un tematizar que no es otra cosa que situar objeto y sujeto en relación de disponibilidad. Pero las comillas también señalan, apuntan, y cuando lo hacen suspenden y denuncian para enseguida intercalar el elemento mediador: la transformación en *poder* y *densidad* que se da en el medio del *agradecimiento*. Constelación tensa: poder, densidad, agradecimiento. He aquí la distancia y he aquí la brecha. No es momento éste de recordar puntualmente los momentos en que de forma repetida Heidegger liga entre sí los verbos *danken* y *denken*, agradecer y pensar. Abriría una perspectiva hacia el trazo que aúna el agradecer y su correspondencia con el dar (*geben*) y el hay (*es gibt*) hasta *Tiempo* y *ser*. Que sirva esto solo para apuntar ahora hacia esta correspondencia que lejos de tematizar irrumpe y media para ejercer la transformación y el vuelco en *Macht* y en *Dicht*. En estas palabras resuena el poder como resuena también el hacer, y junto a ello retorna el eco de lo denso, del espesor y de la niebla. También del poema. En Hesíodo las Musas nacidas de la Memoria descienden del Helicón en la niebla –*Dicht* en alemán– surgida de nueve noches sucesivas (Hesíodo, 2001, p. 13), esas Musas que en los escritos de W. F. Otto son

justamente el decir, el lenguaje y su epifanía. El poema densifica y espesa contra toda pretensión de transparencia. Tanto es así que por espesamiento o alteraciones puede llegar a dar lugar incluso a máculas o a trisuras. También el trazo de letras es una densificación. Quizá por eso se imponga como tarea «escribir los diálogos ocultos del lenguaje»: escribir, de nuevo el escribir en atención a lo soterrado cómplice de aquello no reconducible y cercano a la marginalidad (la del ser, la próxima de los que *trabajan aquí*). Sea como sea, lo así trabajado aparece ya no bajo el dispositivo del tema, de lo decible “sobre”, sino ya como desplazado, extranjero fuera de lugar –fuera de tiempo– en plena penuria, decible. ¿Cómo? Nuevo vuelco, esta vez de lugares y plazas: ellos –de Heráclito a Nietzsche– son desplazados y «resituados como completos extraños en lo grande que tienen de más propio.»

Una primera lectura podría sentirse resuelta del siguiente modo: ubicados inmediatamente en época de medianía aquello grande resulta extraño. Su grandeza destacaría sobre un telón de mediocridad administrada y de necesidades solventadas que, lejos de eliminar la penuria, la fundan a la vez que la esconden y agravan en esa mercadería del marxismo invertido, dado la vuelta. La lectura no yerra. No obstante, algo más tensa las palabras. La necesidad impulsa el avance, y cabe la posibilidad de que cierta tensión no pese tanto sobre el término “grandeza” como sobre otras palabras. De hecho, si la grandeza irrumpe en tanto que es lo más propio y en ello reside la posibilidad de extrañeza, atendida ya la palabra “grandeza”, pongamos el acento en “extraño” y “propio”. No cabe asepsis en relación a ellas. Desde la tensión que las une y las separa simultáneamente saltará quizá la revuelta.

*

Volvamos a lo dicho: la medianía choca y conmociona en su inmediatez. Es lo mediocre. Impacta precisamente desde su no hacerse notar. No lo olvidemos: ejerce el golpe violento en 1933 y 1934 bajo la figura de un nazismo en cuyo eje se emplaza Heidegger con plena consciencia y desde el cual, también, polemiza con el poder del discurso arrancado de la raza:

Si hay una verdad en eso del poder de la “raza” (del nativo), ¿tendrán entonces los alemanes la necesidad y el deber de perder su esencia histórica, de renunciar a ella y de organizarlo todo para que desaparezca? (Heidegger, 2015, p. 139)

La penuria (*Not*) es multifacética hasta justificar el discurso racista capaz de sofocar la esencia histórica, aquello por lo que se dice en la Alemania de estos años luchar, y «criar miopes desprevenidos que no tienen ni idea». El hoy más “necesitado” de 1934 y que nos proyectan los manuscritos –hoy aplazado y sin tiempo– golpea hasta dislocar:

¿O la conmoción actual es solo la precursora de un viraje de vuelta completo y auténtico desde el fondo, un viraje de vuelta con el que se deshace el enredamiento en meros envases?

Todavía no hay una perseverante relación con la diferencia de ser que nos temple, nos sustente y nos estimule, sino solo el apañado redil de una enorme cantidad de envases, empaquetados, en los cuales todos patalean sintiéndose seguros y a gusto (Heidegger, 2015, p. 139)

Es el párrafo 138 de Reflexiones III el preludio del que surge la prohibición especialmente ejercida sobre la escritura, la negación a obedecer a lo inmediato que nos

ocupa. Entre la pregunta por la conmoción que aboca a los meros envases, a las cáscaras vacías, y la prohibición, solo media un escueto «¿Quiénes somos? ¿Y de quiénes somos?» del fragmento 139. El nosotros puesto entre interrogantes pende significativamente entre la disponibilidad y la prohibición dirigida al decir y escribir. No cabe rendirse, menos aun escribiendo, a la demanda apresurada del redil: el vuelco de un tiempo otro –el del trazo contra-actual– lo permite y lo exige. Pero no solo eso, simultáneamente el golpe de la penuria imprime el movimiento necesario para deshacer el enredamiento de los envases –cáscaras vacías, pero también envoltorio aparente de la mercancía en espera de su consumo–, para en primer lugar desencadenar un viraje. El término empleado es *Umkehrung*.

¿Cuál es la relación entre esta *Umkehrung* y el tiempo del pliegue y vuelco de la escritura? ¿Dispone la *Umkehrung* el agradecimiento mediador que densifica y ejerce poder fuera del habla tematizante? ¿En qué manera participa de la tensión entre la extrañeza y la propiedad? Dicho de otro modo: sobre lo que se pregunta es sobre la constelación entre escritura y *Umkehrung*.

Éste es el vuelco, ésta la *Umkehrung*.

La palabra resulta intraducible en todas sus múltiples caras. En ella es reconocible su parentesco con la *Kehre* cuya aparición, como señala Volpi, Heidegger databa, escrito en el margen de su ejemplar particular de trabajo, entre los párrafos 5 y 6 (Volpi, 2010, p. 22) de la conferencia *Vom Wesen der Wahrheit*, de 1930. Las fechas están próximas entre sí. A tiempo retardado, el propio autor data el nacimiento de la *Kehre* en un intersticio entre dos bloques de un texto impreso, un intersticio y un texto en que la palabra *Kehre* aún no aparece, por cierto, pero que se efectúa en el giro o pliegue en que se ponen precisamente en relación las palabras *libertad*, *encubrimiento* y *verdad* para dar paso a arrojar paradójicamente luz sobre el *misterio* (Heidegger, 2000, p. 164). En su no apariencia precisamente se lleva a cabo por vez primera, en cambio, esta *Kehre* que guiará a todo el llamado segundo Heidegger. Atendemos sólo aquí su posible cercanía con la *Umkehrung*, ese término volcado a veces al castellano como “viraje de vuelta”. Las palabras parecen repetir el gesto del giro. Si la *Kehre* es la vuelta, el viraje, la curva extrema de un camino escarpado en ascenso, el giro efectuado en un aparente cambio de dirección que en cambio no deja de avanzar hacia un mismo sentido, la *Umkehrung* insiste en la torsión y la vuelta mediante el prefijo *Um-*.

Multiplicado el giro en torno, de forma similar a como se da una y otra vuelta al envío de unas líneas y unos cuadernos que van y se mandan para volver en su lectura a una plaza de inicio –un hoy y una fecha– que no retorna pero que nos alcanza como a través o fuera ya de una cronología, multiplicado el giro, decimos, en el *um-* (en torno) la *Kehre* impresa por el movimiento discreto de la penuria (*Not*) tan presente en las *Reflexiones* y central en el texto u homilía de junio de 1945, dispone el vuelco de otras lecturas, ahora las del propio Heidegger.

*

Umkehrung: Heidegger escribe la palabra, Heidegger la lee. El término, cuya traducción permanece aún suspendida aquí, muy posiblemente es tomado de otros textos desde los cuales él lo trae cada vez de vuelta, girado, dado la vuelta tal vez.

Inmediatamente, no podía ser de otra manera: Hölderlin. Efectivamente, en las notas sobre Antígona y Edipo rey que proyectaba acompañaran a sus traducciones de Sófocles, el término resulta nuclear. La *Umkehrung* se corresponde con la cesura, con instante contrarrítmico –son las palabras traídas por Hölderlin– en que el proto-agonista, al fin y al cabo el núcleo o la plaza en la que gira el conflicto originario, recibe el golpe

inaplazable que tras su retardo debe cumplirse, el punto del giro en que la tragedia da un vuelco: Antígona deviene irremediabilmente condenada ya antes de cualquier acción, Edipo es sabedor de su posición de criminal, siempre demasiado tarde y a la vez en el momento justo. Es simultáneamente el punto de equilibrio compositivo. Y es también el momento de torsión en que en el acontecer de los mortales se da un quiebre, un agrietamiento o corte, una cesura en que surge precisamente lo absolutamente indisponible. A esto Hölderlin lo denomina lo *aórgico*, aunque también es dicho bajo otras palabras: lo sacro (Hölderlin 2001, p. 116). En la *Umkehrung* se hace efectivo el impacto de lo divino en tanto que aquello en absoluto manejable en el instante mismo en que se efectúa la violación de la ley sagrada, también fuera de todo *chronós* identificable, el punto agudo en que lo divino se muestra justo en su retirada. La *Umkehrung* dice la inversión de un orden; en griego, es la *Katastrophé*.

Si traducir es comprender (Heidegger, 2005, p. 149) –palabras de Heidegger– pero a la vez no hay traducción sin conmoción –palabras ahora de Carles Riba–, *Umkehrung* traduce pues en la pluma de Hölderlin la *Katastrophé* griega. Bettina von Arnim nos hace llegar por escrito palabras que el poeta dijo densamente en los últimos momentos de su entenebrecimiento: todo es rítmico (Hölderlin, 2005, p. 39), y en el ritmo de la tragedia acontecen la cesura y el vuelco, dejando ver –señalará Hölderlin– el carácter fácticamente letal del lenguaje (Hölderlin, 2005, p. 164). La palabra mata. La palabra precipita lo por venir y lo dilata en su instante. Y cuando ocurre, literalmente, es el tiempo «se da la vuelta» (Hölderlin, 2005, p. 160). Si al principio afirmábamos con Woolf que hablar es provocar una explosión, he aquí un rostro de este hecho. En la justa violación del orden, lenguaje y catástrofe se tocan, las palabras son ya y vienen de y hacia los muertos, de modo semejante a como escribir es anticipar la muerte. Aún más la escritura.

Pero quizá no sea ésta la única imagen de la explosión, su deflagración única ni su único foco.

No sólo desde Hölderlin nos devuelve Heidegger la palabra *Umkehrung*, ni “catástrofe” se inscribe como la última posible traducción. En las siguientes líneas seguiremos una lectura posible inaugurada por Philippe Lacoue-Labarthe en su presentación al texto-homilía titulado *La pobreza* y leído por Heidegger en el castillo de Waldestein en el cambio al verano del año 1945 en el momento mismo del fin de la guerra, de la caída de la Alemania guiada por el Führer, aquel –en afirmación de Heidegger dirigida a Jaspers– de tan “hermosas manos”.

Otro escritor al que parece volver una y otra vez Heidegger, pero en esta ocasión de manera callada e inconfesable, es Karl Marx. Desde él nos devuelve también la *Umkehrung* cada vez que la escribe o traza en los cuadernos, y de ella quizá se derive también otra lectura y otra traducción resultado de un nuevo giro decible.

El año 1932 se lleva a cabo la publicación de los *Frühschriften* de Marx de mano de Landshut y Mayer. Heidegger adquiere esta edición y la trabaja profusamente durante años, citándola periódicamente, aunque siempre de manera fugaz, hasta los últimos seminarios de Zollikon y Le Thor. El debate con Marx y el comunismo atraviesa los cuadernos y, en general todos los escritos de los años 30 y 40. Pensemos en los trabajos sobre Jünger, u obras esotéricas, aquellas no destinadas de algún modo a no ser leídas, pero sí escritas, como *La historia del ser*, o la mención que a Marx dedica caracterizándolo como un privilegiado pensador de la técnica en la contemporaneidad. Y, aun así, jamás se tematiza a Marx. No hay demora escrita en él; por él se pasa.

En este lugar cabría preguntarse ahora cuándo Heidegger habla precisamente de Marx y cuándo no, cuando es su referente callado, cuándo lo ataca y cuándo lo evita, o mejor aún, cuándo esquiva publicar su referencia a él y cómo. En este sentido sería

urgente deslindar la referencia efectiva a Marx de la mención habitual al bolchevismo, al cual siempre caracteriza acudiendo a la definición de Lenin por cierto –“soviet más electrificación”–, en una rotunda reconducción al círculo de la técnica que ¿acaso no pasa a aplicar desde 1934 también al nazismo?; O rastrear si no cabe la posibilidad de que cuando habla de Jünger –ese nacional-bolchevista tan incómodo para el partido– además de ver en él el trasunto de Nietzsche, no lleva a cabo, además, una confrontación en el fondo con la noción marxiana de trabajo en un momento en que, un apellido era pronunciable –Nietzsche–, pero otro –Marx– no. Una lectura de lo político impensado tal y como lo presenta Pierre Bordieu jugaría aquí un gran papel.

No obstante, nos concierne ahora leer lo escrito por Marx para dar el paso a la lectura de Heidegger, a su mirada sobre el papel, todo en relación a la intraducible *Umkehrung* y, como si de un bajo continuo se tratase, de la vuelta y el vuelco de lo escrito.

De entrada, Lacoue-Labarthe tiende los lazos invisibles que tal vez Heidegger no visualizaba cuando pregunta si «¿sabía Heidegger que Marx sabía quién era Hölderlin? ¿Y que lo había leído?» (Lacoue-Labarthe, 2006, p. 65). Trazada esta línea el trasvase o el desplazamiento adquiere un relieve impensado. Efectivamente el joven Marx había oído hablar a Bettina von Arnim, la misma de la cual, por cierto, hemos recibido aplazadas las palabras del poeta acerca el ritmo y lo sagrado, de su corte en la *Umkehrung* a fin de cuentas. Tanto, que inserta un epígrafe del *Hiperión* en una edición de los *Anales franco-alemanes* correspondiente a la demoledora antepenúltima carta en que se arremete contra el pueblo alemán. El relieve es otro si se constata que en la edición manejada por Heidegger en las inmediaciones de las observaciones a las traducciones de Sófocles hallamos un texto titulado *Kommunismus der Geister*, y que es de suponer que tanto Marx como Heidegger leyeron.

Nos situamos precisamente en lo escrito, y en lo escrito con la mano, en la acción (*Handlung*) de escribir también unos cuadernos que cumplen su tendencia a llegar tarde y justo a tiempo. Justo en la apertura del tercero de los *manuscritos* leemos: «La propiedad privada, como actividad para sí, como sujeto como persona, es el trabajo» (Marx, 1985, p. 135). Leído así inmediatamente no deja de reconocerse nada más que ya un tópico, cuando en este escrito entra en relación activa palabras hasta ahora conductoras: lo propio (*das Eigene*) de la propiedad (*Eigentum*) en tanto que actividad (*Handlung*) es trabajo (*Arbeit*). Cada término juega un papel e imprime un movimiento en el entorno del parágrafo 141 de *Reflexiones III*; ellas movilizan la prohibición y el aplazamiento de lo escrito y, así, el encaje de las obras o del obrar mismo de Heidegger.

Propiedad, trabajo, mano: las tres conducen en los márgenes la pregunta acerca de la escritura y la revuelta. Esa revuelta impulsada por la penuria (*Not*) de la medianía respecto a la cual debe distanciarse el obrar de los trabajadores de aquí –de la universidad, del partido, del estado– los cercanos a la marginalidad del ser, en su resalte y salida respecto a la penuria misma del mercadeo y la puesta a disposición mediante una prohibición de la inmediatez especialmente exigible a la escritura capaz de densificar un decir no tematizable que inserte como extraño aquello más propio.

En la tensión cargada así entre estos términos nos movemos. Pero en realidad no hemos dejado de situarnos en ella –entre ellos– desde que movilizaba, al fin y al cabo y de parte a parte, la disposición y avance del pensar de Heidegger, de su meditado aplazamiento y de esa salida de la calculabilidad técnica de todo ente mediante, precisamente, la dislocación impresa por el hecho de escribir. En estas tres palabras escritas –propio, mano, trabajo– pivota calladamente, en el resguardo del misterio, el vuelco de la *Kehre*. Viene de su mano. Quizá sí algún modo de solapaje con Marx resulte localizable, y quizá algo pueda decir respecto a la revuelta en lo escrito.

Sólo desde ahí pueden cobrar relieve el tratamiento de lo extraño, extranjero y ajeno (*das Fremde*) que parece además movilizar el tan repetido *caso*, y que ahora se muestra en una discreta nuclearidad.

Pero sin soltar la mano de Marx, las referencias soterradas respecto al extrañamiento serían previsiblemente múltiples. Por ejemplo: en el mismo tercer manuscrito, el comunismo es delineado como «superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento (*Selbstentfremdung*) del hombre y por lo tanto como apropiación real de la esencia humana» (Marx, 1985, p. 143), para definirse en un último golpe bajo la firma de un «pleno *retorno*». De modo tal, que en Marx el giro o *Kehre* se torna correlato del vuelco hacia lo propio. Vista aquí en su relación con lo propio (*Eigene*) y, directa o indirectamente con el campo que a su alrededor se extiende (*Eigentum, Ereignis*), la *Kehre* y su vuelta retornan con insistencia en constelaciones similares aquí y allá, siempre en momento significativos del cumplimiento de la modernidad como tecnificación, en que «la máquina se acomoda a la debilidad del hombre para convertir al hombre débil en máquina» (Marx, 1985, p. 159).

En este ámbito la vuelta propia de la *Umkehrung* bien podría traducirse como “revolución” además de, también, como “*katastrophé*”. Queda escrito. Y que es esta *Umkehrung* la que –en cita celebre hoy pero que ya encabezaba la edición de los Manuscritos de Marx a cargo de Landshut y Mayer que manejó Heidegger– debía realizar «el salto (*Sprung*) desde el reino de la necesidad (*Not*) al reino de la libertad (*Freiheit*)» (Lacoue-Labarthe, 2006, p. 63). He aquí un encaje, un correlato de tríadas o de constelaciones: propiedad-trabajo-mano por un lado, salto-penuria-libertad por otro. En este hueco abierto se enmarcan las consideraciones sobre la urgencia de evitar la inmediatez en la escritura en la salida de un discurso tematizante. Es el escritor, el docente, el rector quien lo plantea. Pero a la vez en este encaje tenso se dispone el espacio de la salida impulsada por *Umkehrung* y *Kehre*, por la revuelta y la torna.

Ningún trasvase es limpio ni carente de residuos ni resistencias. Pero en cualquier caso si la reterritorialización de las palabras entre Marx y Heidegger es realmente efectiva, si supone además el paso por Hölderlin y su constatación de la cesura y la *katastrophé* como instantes de recepción de lo sacro *aórgico* no disponible, el impacto de cierta *revolución* en la escritura de Heidegger resulta improrrogable.

En cualquier caso, es de este tercer cuaderno manuscrito de donde Heidegger obtendrá muy probablemente el material cordial de su clase-homilía del 27 de junio de 1945, ya con la rendición de Alemania hecha pública y efectiva y con las autoridades francesas apostadas en Friburgo y su universidad dispuestas a poner en marcha un proceso que suspenderá temporalmente a Heidegger de todo cargo docente.

*

Pero para no alejarnos, no dejemos de saltar de unos manuscritos a otros, de los de 1844 a los de 1934, de los de Marx a los de Heidegger, y no olvidemos que volviendo a los Cuadernos de la *Reflexiones III* es de la educación –también de la educación– de lo que se trataba en primer plano, en la medida en que ella puede abrir la posibilidad de la recuperación de la cercanía al ser. De la educación y el pensar en lo que de inseparable tienen en el interior del discurso heideggeriano. En segundo plano, la institución de la universidad y la disposición de poder que en relación al pueblo y la historia detenta. También en relación a la maquinación y el mercado. El problema de la enseñanza así planteado pertenece en todo momento y de modo inaplazable a la esencia de la técnica y se debate en la confrontación (*Auseinandersetzung*) con ella. Se trata pues en último término de una resituación y desplazamiento de plazas y lugares. En esta confrontación

que ubica y reubica se hace patente lo que Heidegger afirma y Jacques Derrida retoma: que “nosotros intentamos aquí aprender a pensar” (Derrida, 2012, p. 378).

Recuperemos ahora aquellas líneas exhortativas dirigidas a los enseñantes-pensadores recuperadas más arriba, las cinco líneas dispuestas para guiar la tarea de aquellos que próximos a la marginalidad del ser “trabajan aquí”. Derrida persiste justo en el trabajo titulado *La mano de Heidegger*: Pero, ¿qué significa aprender? Aprender pasa por ser un trabajo de artesano –Heidegger lo aproxima al del carpintero–, manual, a fin de cuentas una forma de *Handwerk*, en otro plano un actuar, *Handlung* podría decirse, lejos de la separación tajante entre teoría y praxis y, desde luego más allá del sometimiento inmediato a la utilidad pública (Derrida, 2012, p. 379). Se constata aquí una jerarquización clara que coloca, contra la política de plena industrialización del momento, la nobleza de la manufactura, del trabajo manual, por encima de la máquina y la maquinación. Parece salir a la luz además una asociación secreta, una mutua remisión entre términos: giran en torno unos de otros en común constelación sin abolir sus distancias: actuar, pensar. *Handeln, denken*.

¿Es posible desde aquí ignorar la aguda actualidad de la mano que escribe y piensa?

Respondamos sin dejar de oír las resonancias del manuscrito de Marx. En el curso sobre –¿o deberíamos decir en o desde?– Parménides impartido en la Universidad de Friburgo en el semestre del invierno de 1942-1943, precisamente en el tiempo intersticial y repetitivo de la recapitulación de una lección inmediatamente anterior, asalta una mención a la escritura. Se realiza en estos términos:

El hombre actúa (handelt) a través de la mano, pues la mano (Hand) es, junto con la palabra, la caracterización esencial del hombre. Solamente el ente que “tiene”, como el hombre, la palabra, también puede y debe tener la mano. –y continua un poco más adelante– No es casual que el hombre moderno escriba “con” máquina de escribir y “dicte” (la misma palabra que poetizar, dichten –pero también la misma que densificar o enrarecer) “en” una máquina. Esta historia de los tipos de escritura es una de las principales razones para la creciente destrucción de la palabra

Y las consecuencias se refuerzan aún más, más adelante en la misma página:

La escritura maquinal despoja a la mano de su rango en el dominio de la palabra escrita y degrada la palabra a un medio de comunicación. Además, la máquina de escribir ofrece la “ventaja” de ocultar el manuscrito y, con ello, el carácter. En la máquina de escribir todos los hombres tienen el mismo aspecto (Heidegger, 2005b, p. 105)

Como en la educación, la jerarquía se traza y fija con movimientos semejantes, paralelos en Marx y Heidegger, en relación precisamente al actuar y el escribir, entre la mano y la palabra, o entre la dejación de la mano y la posesión de la máquina. Resultaría pertinente aquí traer a colación el hecho nada banal de que Heidegger no escribiese nunca a máquina sus obras, lo cual reconduce la mirada hacia su hermano Fritz y la relación mediada a través de la tarea de éste de mecanografiar los escritos del profesor de Friburgo. O hacia que su obra dedicada a Chillida fuese originariamente litografiada a partir de su escrito a mano. O, en otro orden de cosas, que precisamente nos ocupemos aquí de unos manuscritos cuidadosamente guardados en unos cuadernos de tapa negra envueltos en papel encerado y aplazados hasta el límite de la obra.

La escritura, por lo tanto, además de efectuar un vuelco de giro y retorno en un desplazamiento ajeno a un hoy fijable cronológicamente, determina la apertura del pensar en su relación con la palabra cuando palabra y mano se dan, de hecho, la mano, yendo más allá y salvaguardando lo que de indisponible tiene el que escribe. La

máquina ejerce una borradura apropiándose del hombre, da la vuelta invirtiendo la relación de propiedad. Es éste el Marx que afirma que la máquina acude al hombre débil para hacer del hombre una máquina; y calladamente es también Heidegger quien lo afirmaría. Es más, esta borradura que hace del retorno un deber, podría remitir a otro texto, también manuscrito, no hecho para ser publicado. La medianía y la igualación del mercadeo acucian, y en una carta dirigida a Witold Hulewicz, el traductor polaco de la *Elegías de Duino*, dice Rilke: «Ahora llegan de América vacías cosas indiferentes, pseudocosas, trampas de la vida... Una casa, en la mente americana, una manzana o una vid americanas no tienen nada en común con la casa, la fruta, el racimo en que habían penetrado la esperanza y el ensimismamiento de nuestros antepasados... Las cosas vividas y animadas, las cosas que comparten nuestro saber, decaen y no pueden ser ya substituidas» (Rilke, 1998, p. 21-22) Las cosas –en griego, como los actos: *pragmata*– decaen en su disolución en lo consumible de inmediato. La afinación con la crítica continuada al americanismo en los cuadernos resulta bien audible, y algo muy similar se deja oír también en las lecciones de 1951 y 1952 recogidas bajo el título *Qué significa pensar*, algo puesto además en relación con la mano y la máquina, precisamente, de escribir (Heidegger, 2005, p. 78-82). Consumo, maquinismo, medianía, penuria: todo ello cancela la mano y el actuar, la posibilidad misma del pensar y de la acción. Contra ello la tarea del poeta es resguardar en la escritura lo invisible, para efectuar la caída del tiempo en que lo pasado y lo venidero se dan a la vez, como en una inacabable vuelta a una Comala que siempre vuelve, pero a la que nunca se acaba de volver. Desde la escritura siempre cabe decir un –ya voy, eternamente desplazado. En Rilke, en su ángel, la escritura del poema abre el envío y reenvío de los sido y por ser en una vuelta que permite a todos *ser*, digamos, fuera de tiempo. He aquí el vuelco, he aquí la escritura, en los momentos en que escritura y revuelta se dan a mano.

Pero tampoco se nos debe pasar por alto la figura del *Schreibtischmörder* –del asesino de la máquina de escribir, del homicida de oficina– en todo lo que de siniestro e inaparente pueda presentarse: el administrativo que desde su despacho redacta en su máquina de escribir siguiendo órdenes con absoluta limpieza y sin rastro de sí los listados de aquellos que irán deportados o desplazados al *Lager*, las manos efectivas y demasiado limpias de la solución final. La palabra letal en toda su efectividad ya sin ni si quiera contar con proto-agonistas visibles. Las tintas se cargan en la mano de lo escrito y en su borradura: la condena tanto como la revolución.

Este es el tiempo de los *Cuadernos* manuscritos que nos emplaza y nos vuelve aplazado en sus líneas. Ese 27 de junio de 1945, en el escenario ya trazado en resonancias simultáneas –Hölderlin, Böhme, Eckhart, pero también y con gran potencia Marx–, las palabras de un manuscrito de 1844 publicado en 1932 dan pie al vuelco ya esbozado en los fragmentos trabajados de *Reflexiones III*, aquel sobre la prohibición de la inmediatez en lo dicho, pero aún más en lo escrito para el distanciamiento de y desde la penuria. De hecho, esto lo polariza todo ya desde aquel doble encaje de las tríadas propiedad-trabajo-mano y salto-penuria-libertad.

Se hace sensible hasta qué punto Heidegger tenía siempre a mano los manuscritos de Marx cuando en ellos leemos ahora:

El hombre rico (*reich*) es, al mismo tiempo, el hombre necesitado de una totalidad de exteriorización vital humana. El hombre en el que su propia realización existe como necesidad interna, como urgencia (*Not*) (Marx, 1985, p. 153)

Y en las mismas hojas, aquella tesis según la cual se hace necesaria una: «revolución que dé el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad».

Los pivotes disponen un espacio de pensamiento en que Heidegger se mueve, escribe y habla, en pleno vuelco del Reich, en el giro o torsión entre libertad y necesidad, en la vuelta y revuelta de aquella penuria señalada y denunciada en toda su necesaria ambigüedad. Es entonces cuando dice:

Pero si el giro (*Umkehr*) es pensado más profundamente, entonces, todo queda girado. La libertad es la necesidad (*Notwendigkeit*) en la medida en que lo liberante, lo no-necesitado por la necesidad, es lo no necesario. Ser pobre quiere decir: no carecer de nada salvo de lo no necesario. (Heidegger, 2006, p. 111)

Palabras a través de las cuales se dejan escuchar las resonancias del Hölderlin que afirmaba que «Nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos» y que guían el avance de la proclama calmada en Waldstein. Los giros y vuelcos se solapan y repiten en la voz en el trazo y en la acción».

Philippe Lacoue-Labarthe traduce por ello *Umkehrung* como catástrofe, como revuelta, como vuelco. Vuelco ejercido ya no sólo en el cambio de dirección iniciado entre los párrafos 5 y 6 de La esencia de la verdad con la *Kehre*, como señalaba en su escrito Heidegger, entre encubrimiento, verdad, misterio y libertad, en abierto enfrentamiento –particular enfrentamiento que no levanta fuerzas de choque– con la dominación de la medianía de la maquinación técnica fuera y dentro de la universidad. Todo queda escrito, guardado y aguardado para su acción, en la escritura, preservado y a mano en ella.

En lo escrito la distancia se abre en el instante mismo en que se salva. En esta apertura o pliegue se inscribe la posibilidad de la vuelta y el vuelco. Voy para allá, voy –lo digo cuando no estoy, y sólo estando puedo decirlo desde la ausencia, en el salto, o en la mano, en el salto de lo necesario a la apertura libre ya desligada de la accesibilidad de la plena presencia. Hablamos ya de la revuelta que rompe y parte en un volver y devolver el envío de la palabra ligada a la mano, de la revuelta de la escritura ajena ya a la apremiante disponibilidad del hoy y que, sin hoy suspende el tiempo cronológico como lo hace el poema y lo denso del ángel en la palabra. Hablamos de *la* revuelta que marca el retorno y la marcha jamás cumplida de lo sido, y de *la* revuelta capaz de desplegar en una grieta de excepción aquello indisponible. *La* revuelta por ello nunca del todo determinable por el determinante que la precede. Es *la* revuelta al fin y al cabo de la mano que trabaja en el trazado de una quiebra de la mera medianía igualadora y dispone la posible aparición de lo imprevisto en un sistema de aparente cierre del dominio metafísico. Es la revolución y el *vórtex* del decir, la catástrofe o la revolución aún por decir y actuar una vez desplazada la línea de disposición absoluta. Salta por los aires. Es, al fin, la revuelta de una escritura que en el solapamiento y dislocamientos de voces reúne y nos reúne en la lectura misma haciendo posible y efectivo el vuelco desde los cuadernos aplazados de lo dicho por Heidegger –no diré, del vuelco ya de una vez del llamado caso Heidegger.

Octubre de 2019 y octubre de 2020

Referencias

- Bordieu, P. (1991). *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona, Ed. Paidós Ibérica.
- Derrida, J. (2012). *La mano de Heidegger*. en Archivos: Revista de Filosofía, N°. 6-7, págs. 365-410
- Heidegger, M. (2000). *De la esencia de la verdad*, en Hitos. Madrid, Ed. Alianza.
- Heidegger, M. (2005). *Qué significa pensar*. Madrid, Ed. Trotta.
- Heidegger, M. (2005b). *Parménides*. Madrid, Ed. Akal.
- Heidegger, M. (2006). *La pobreza*. Ciudad de México, Amorrortu editores.
- Heidegger, M. (2015). *Cuadernos negros 1931-1938*. Madrid, Ed. Trotta.
- Herrmann, F-W, y Alfieri, F. (2019). *Martin Heidegger. La verdad sobre los cuadernos negros*. Granada, Editorial Comares.
- Hesíodo. (2001). *Obras y fragmentos*. Madrid, Editorial Gredos.
- Hölderlin, F. (2001). *Ensayos*. Madrid, Hiperión Editorial.
- Hölderlin, F. (2005). *Poemas de la locura*. Madrid, Hiperión Editorial.
- Lacoue- Labarthe, P. (2006). *Presentación*. En Heidegger, M. (2006). *La pobreza*. Ciudad de México, Amorrortu editores.
- Malé, J. (2006) *Carles Riba i la traducció*. Barcelona, Quaderns 1, Punctum i Trilcat.
- Marx, K. (1985) *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid, Alianza Editorial.
- Otto, W. F. (2005). *Las musas*. Madrid, Ediciones Siruela.
- Rilke, R. M. (1998). *Las elegías de Duino*. Barcelona, Editorial Lumen.
- Rulfo, J. *Pedro Páramo*. (2016). Ciudad de México, Editorial R.M.
- Volpi, F. (2010). *Martin Heidegger*. Aportes a la filosofía. Quito, Maya Ediciones.
- Woolf, V. (2003). *Las olas*. Barcelona, Ed. Tusquets.

Revolución: la pregunta por el Ser

Nacho Escutia*

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
Cátedra Internacional de Hermenéutica Crítica (HERCRITIA)

Recibido: 02/11/2020

Aceptado: 02/12/2020

Resumen: El presente artículo aborda la cuestión del sentido del replanteamiento de la pregunta por el Ser en cuanto eje vertebrador del pensamiento de Heidegger, y más en concreto, de aquello que es denominado como el Segundo Heidegger. Ello atendiendo a su pertinencia en tanto vórtice del despliegue de un pensar que complica una consideración de la Historia de la Filosofía y de la tarea a la cual como pensamiento inserto en ella se halla él mismo destinado. Tarea la cual, a su vez, en cuanto tal, se encuentra ya mediatizada por el efecto de su propia comprensión: aquella que la propia reproposición de la pregunta por el ser pretende inducir y preparar procediendo a la reflexión y genealogía del propio horizonte que le otorga *sentido* y necesidad, requiriéndola como una respuesta capaz de alterar y transformar el violento decurso metafísico-científico-técnico de Occidente. Nuestro trabajo se hace cargo así de la circularidad constitutiva del pensamiento de Heidegger, bajo la comprensión de que ésta responde ya a una coherencia inherente a la alteración del espacio-tiempo histórico-político concernido que apela a la *historicidad* y a la condición socio-política constitutivas del Ser como aquello donado precisamente por éste, haciendo posible su apropiación – ex-apropiación consustanciales.

Palabras clave: Historia del Ser; Ereignis; Reflexividad trascendental; Diferencia ontológica; Sentido; Nihilismo; Postmodernidad.

Revolution: The Question of Being

Abstract: The current article addresses the point of the sense of reframing the question of being as the main axes of Heidegger's thought, specifically on what is known as the second Heidegger (after the *Kehre*). This proceed dealing with its relevance as Heidegger thinking's vortex, what involves also an specific approach about the History of Philosophy and the task on which, as a thought embedded in those, is destined itself. A task which is distinguished by its part, at the same time, by the effect of its own comprehension, relating to the inductive purpose of the reframing of the question of being through the reflexion and genealogy of the horizon from which those received its sense and *necessity* (from an theological political view). Those for what it is required as a reply capable of disrupting the violent metaphysical-scientific-technical path of Western. Thus our issue undertakes the key circularity of Heidegger's thinking, understanding that it falls under the framework of the interference of the relevant historical-political space-time, which refers to the essential historicity and social-political condition of being as which is given precisely by itself, making possible its dynamic of Appropriation – Expropriation.

Keywords: History of Being; Ereignis; Transcendental reflectiveness; Ontological difference; Sense; Nihilism; Postmodernity.

* nachoescutia91@gmail.com

1. Revolución: la pregunta por el Ser¹

Resulta un hecho prácticamente incontestable la sobredeterminación onnipresente y decisiva (consciente o no, registrada con voluntariedad u ocultada con alevosía –ya sabrán quienes así procedan, en el mejor de los casos, por qué) del pensamiento de Heidegger en toda filosofía susceptible de venir a ubicarse, de algún modo, en el horizonte de la Izquierda Contemporánea¹: esto es, aquella filosofía que en cuanto pregunta se presenta ante nosotros ofreciéndose bajo el signo propio de aquel preguntar que constituye propiamente *el pensar filosófico crítico*. Ello quiere decir: aquella ejercitación del pensamiento cuyo fin (de lo contrario, si acaso pretendiera hallarse libre de éste: ¿podría llamarse entonces propiamente *pensar*?) se determina en el bosquejo reflexivo sobre *cuál* sea, *cómo* sea, *cuáles* sean sus condiciones y determinaciones esenciales, a *qué* y *a partir de qué* pueda llamarse y definirse, en definitiva, *nuestro tiempo*, como condición posibilitante de toda aspiración a un mundo mejor y, sobretodo, más justo². Mas cabe precisar que donde decimos fin se está diciendo *límite, límite-*

¹ Nota Bene: La índole del presente texto, respecto del cual subyace un vasto y feraz clima de comprensiones y articulaciones del pensamiento de Heidegger (debidas por su parte a profundas lecturas, meditaciones e influencias, en su mayoría relevante aquí convocadas, si bien no exhaustivamente), ha inducido la necesidad de que la estructura del mismo se organice a partir de una remitencia constante y pormenorizada al aparato de notación, a fin de que el lector pueda hacerse cargo de la licitud documental y, aún más especialmente, de la legitimidad hermenéutica del sentido re-creativo de las reflexiones que contiene, en relación a su horizonte de posibilidad, y asimismo en cuanto a la coherencia práxica que como interpretación–re-flexión ya implica (esto es: este ejercicio en el pensar hace lo que dice, y asume positivamente los efectos de su actividad, la cual no es impermeable por su parte a su propia afectación). La división entre las notas al pie y las notas escritas al final del texto responde en primer lugar a un compromiso con la facilitación al lector de la lectura del mismo, y en segundo lugar a una distinción entre: tránsitos genealógicos (notas al pie), imprescindibles para saber dónde se está y por qué, y tránsitos tangentes, que a su vez pueden ostentar un carácter genealógico, propedéutico, dialogal o incluso propositivo-hermenéutico. En cualquier caso, ninguna serie es prescindible, y la única posibilidad de que su recepción y re-flexión puedan dar lugar a la unidad de sentido que aspira a alcanzar en su comunicación (la única unidad y sentido para él alcanzables sólo pueden acontecer ahí), pasa por un juego dialogal-serial entre sus diversas dimensiones y estratos, sin que pueda desatenderse ninguno de ellos a riesgo de devenir inasible.

² Heidegger procederá a “definir” al hombre en *Tiempo y ser* como aquel [ente] a quien atañe la presencia (también lo hará en *Ser y tiempo*, véase: Fabris, 2011, p. 21 y ss.), viniendo a estar él mismo presente en tanto reposa en ese modo de *estar*, esto es, en tal atingencia (cfr. Heidegger, 2011, p. 40). Mas el hombre no sólo esencia en la mera incumbencia de lo presente a la mano, incluso independientemente de si descuida o no al estar-presente que juega allí ya en cada caso, antes bien ha de concernirle precisamente *el presente* en cuanto tal (cfr. Heidegger, 2011, p. 65). Esto es, no su tiempo en cuanto mera actualidad fáctica, sino aún más en cuanto *lugar* donde ya se habita, en cuanto aquello que se dice en cada caso, en cada época, cuando se dice *presente*. Lo cual implica y remite, por ende, al *estar presente* y a la comprensión del mismo que juegan ya cada vez en la donación de lo presente-efectivo y con relación a la cual puede abrirse, siquiera fuera del modo más elemental, *el presente* en cada caso: su *estar* referido, resguardado, en la atención a la *presencia* de *lo presente* desde la cual se tensa la distancia en la cual se brinda así el *lugar* donde aquél, el hombre, pueda *estar* (cfr. Heidegger, 2013, p. 75). *Su tiempo*. El cual se determinará, por tanto, a partir de la concepción de *la presencia* (el qué sea y en qué consista *la presencia* misma) que condicione por su parte este particular modo de estar, su *êthos*, si es que éste precisamente se constituye *a partir de* y *en* esa atingencia: aquella correspondiente a la presencia que juega en cada caso respecto de lo meramente ente como tal, esto es: el Ser [como *estar presente*: como *presencia* de *lo presente* (lo cual complicará a su vez a aquello cuya presencia se ofrece en la ausencia)]. *Su tiempo* no es así otro sino aquel desplegado en la determinación estructural y topológica de *lo presente* surgida al amparo de una concepción concreta acerca de qué sea y en qué consista *la presencia* misma. Definiéndose y dándose *su tiempo* en la medida en que se dis-pone respecto al Ser, y aún más, en el *cómo* se dis-pone respecto de esta *disposición*: una cuestión relativa por lo tanto al ámbito de reflexión que denominamos como *teología-política*. Mas esta *disposición* aun remite por su parte al tiempo, pues como

limitante y constituyente por ende. No siendo *lo pensado* tan sólo el contenido cualitativamente indiferente que vendría a “llenar” o a “ocupar” al pensar sino, antes bien, siendo el *pensar* mismo en cuanto tal determinado por lo pensado, erigiéndose en cuanto pensar en la medida en que se pone en obra desde allí desde donde, al tiempo y a una vez, esencia en cuanto tal a partir de la cosa o el asunto *del* mismo, en el doble sentido del genitivo (cfr. Heidegger, 2011, p. 69). Y ello es así en la medida en que el pensar propiamente *piensa* sólo en cuanto se determina desde y para su límite constituyente, en la medida en que es apropiado por aquello que como pensar le concierne, esto es: en la medida en que se ocupa de atender en ejercicio su propia condición de posibilidad-fin, y por consiguiente, de sostenerse en la tensión de su propio sentido³.

el propio Heidegger enunciará: “El ser es determinado como presencia por el tiempo”: por el tiempo tetralógico del espacio tensado en la diferencia y mismidad que enlaza y diferencia simultáneamente pasado, presente y futuro entre sí respectivamente. El espacio primero, la di-mensión [la diferencia primera posibilitante de toda *mensura* posible: cfr. Heidegger, 2011, p. 43] cuya apertura apela como su condición necesaria a la pluralidad co-perteneciente sólo en la cual puede darse el enlace, y por ende surgir la unidad (que ontológicamente es anterior pues, aunque *se da* a la vez [y lo enlazado sólo se da, sólo se constituye, a través del enlace], es primera desde el punto de vista ontológico-modal) propia de *la entidad* en sí misma, que complica refiriéndolos, y abriéndolos por consiguiente, a pasado, presente y futuro; simultáneamente a que el enlace de tales complique y constituya la unidad propiamente en la cual consista ante todo *la entidad*, no siendo ésta sino la unidad de su posibilidad (la posibilidad de la posibilidad): una posibilidad que es, ante todo, *tiempo*. Pues la unidad mediante la cual pueden acaso remitirse mutuamente pasado, presente y futuro (y por ende, constituirse en cuanto tales) no refiere a ninguna suerte de supra-ente omniabarcante, siendo antes bien al enlace tensado desde su respectiva diferencia, sólo en la cual cabe darse y acontecer la unidad que determina y constituye tal enlace. Así, *lo necesario* (*la entidad*), apela como *su condición necesaria a lo posible*, o lo que es lo mismo: la presencia requiere de la ausencia como su condición correlativa. Siendo *la entidad* propiamente, ante todo, la unidad [necesaria] de *lo posible*. Y requiriendo *lo posible* mismo en cuanto tal, como su condición necesaria, al enlace [necesario] con respecto de lo posible mismo: a *la entidad* que es ante todo la unidad de este enlace (de ahí que *la entidad* sea primera desde el punto de vista ontológico-modal). De aquí que hacerse cargo de “*su tiempo*”, “*nuestro tiempo*”, el del hombre, no suponga nunca una mera vocación de correspondencia a la apelación de lo ente, o la inmersión en el tablero de acontecimientos pugnantés por la primacía de atención e influencia mediáticas, sino antes bien la puesta en juego de una reflexividad retro-histórica, genealógica, del sentido del *lógos* en el cual ya se habita, esto es, del espacio [interpretado en el *lenguaje*] surgido en la articulación de tiempo-ser a partir de cuya declinación sobre *lo posible* se abren *la historia* y *el mundo* respecto de los cuales emana todo pensar; esto es, una reflexión sobre las condiciones y estructura de la *extensión* en la cual ya se está; así dirá Heidegger: “¿Cómo debemos determinar esta regalía, esta extensión del estar presente que entra en juego en el presente, en el pasado, en el futuro? ¿Reposa este extender en que nos alcanza, o nos alcanza porque es en sí un extender? Lo último es el caso.” (Heidegger, 2011, pp. 41-42) A propósito del *espacio* ontológico en el Segundo Heidegger véase: Moreno Gutiérrez, 2020, pp. 341-355.

³ Lo cual difiere profundamente no obstante respecto de la posibilidad de concebirlo en tanto *lógica*, pues ésta se desvía de la índole propia del pensar toda vez lo asume como *algo dado*, como un *objeto* con sus márgenes, como una mera forma en definitiva, cuya esencia cabría alumbrar en la disolución analítica de las leyes mediante las cuales pudiera al cabo darse cuenta sintética de él, sin que aquello que determina propiamente el interés causal que da origen a tal tarea sea ello mismo propiamente atendido, siquiera fuera de soslayo (cfr. Heidegger, 2003, p. 32). Ahora bien, tal situación de las cosas remite a aquella *posición* que, como señala certeramente al respecto Richard Rorty (cfr. Rorty, 1993, p. 28), Heidegger determinara precisamente bajo la acuñación de *lo matemático*, esto es: “...aquella posición fundamental en la cual nos pro-ponemos las cosas en aquel modo en que ya nos son dadas, y deben ser dadas. Por eso lo matemático es el presupuesto básico del saber de las cosas” (Heidegger, 1975, p. 64); sobre lo cual añadirá, a propósito de la esencia de tal saber, que: “Un saber que no pone a sabiendas su fundamento, limitándose en él, no es un saber sino sólo opinar” (Ibidem); “Pero toda forma de pensar es siempre la realización y la consecuencia de un modo momentáneo y concreto de la existencia (*Dasein*) histórica, de la posición fundamental momentánea y concreta frente al ser en general y frente a la manera en que el ente como tal se hace patente, es decir, frente a la verdad.” (Ibid., p. 78) El pensar se haya remitido así al modo en que en cada caso se dé la manifestabilidad de lo ente, y por ende asimismo a cómo se le dé

Así pues, nuestra tarea en el pensar se halla orientada *hacia y desde* este *fin-sentido* en el cual se revela propiamente *nuestro tiempo*, y lo que es más, asidos al insoslayable arraigo en éste: a la pregunta sobre qué sea para él, tanto como éste para ella, la propia *Filosofía*. Pues como manifestará de modo explícito Cornelius Castoriadis:

“La ontología de la sociedad, la historia y la psique forma parte de la autorreflexión filosófica en su sentido más fuerte, ya que no es únicamente «a condición» de ellas que existe la filosofía (naturaleza y vida son también suyas), sino porque aparece como creación específica en y a través del terreno [* y del *tiempo* –añadiríamos nosotros-] de ser que lo social-histórico y lo psíquico hacen ser.” [Castoriadis, 2018: 31-32]

Se trata así de aquel pensar que se ha hecho cargo simultánea e isonómicamente de su *por qué* (de su genealogía ontológica en la Historia [del Ser], comprendida ésta como Historia de las destinaciones configurantes del Ser a partir del cual éste es *pensado* [lo *dado* a pensar en la reflexividad {del pensar}]) y de su *para qué* [acerca de *qué* se piensa y *con quién* se piensa], sin que en tal caso pueda el pensar no obstante ser comprendido de ningún modo como un medio dispuesto a lograr fin ulterior alguno, véase: alguna meta histórica de utópica o dis-utópica culminación, la consecución de la dignidad oportuna para acceder a mundos ultraterrenales, alguna suerte de disposición auto-abolitiva garante del acceso a supuestas realidades o dimensiones no comunicables, etc. Pues ante todo habría de decirse: se piensa para *nada* (*vid.* Heidegger, 2003, pp. 18-21). Para la *nada* del Ser (cfr. *Ibid.*, p. 41)⁴. Si es que aquí ya campea y rige una comprensión del nihilismo mediatizada precisamente por un pensamiento, el de Heidegger, que entenderá a éste como el destino más propio e íntimo del Ser⁵, o aún más, como aquello que en la co-pertenencia de ser y pensar constituye el principio exhortativo del pensar del Ser⁶

Ahora bien, si asimismo somos en algún sentido o podemos denominarnos acaso heideggerianos, toda vez partimos de la asunción y vigencia de este sino histórico de la filosofía en Occidente como es la pertinencia renovada de la pregunta explícita por el Ser, no será sino porque a propósito de ese supuesto hecho que aquí tomamos por algo efectivo y vinculante para nosotros, preguntamos: “¿por qué?”. Y de la misma manera porque, con cierta necesidad, en coherencia con ello, hemos de responder –si se nos admite venir a decirlo de esta manera- que es así porque *así* nos corresponde destinalmente el Ser⁷. Porque éste sea precisamente el modo en el cual nos haya sido dado a nosotros, hombres y mujeres del S. XXI, venir a re-flexionar sobre la pregunta a partir de la cual, según el pensamiento de Heidegger, y en tanto nosotros y nosotras nos

aquello a partir de lo cual aquél es posibilitado-habilitado a manifestarse; pues el ser no queda fuera del pensar, pero tampoco permanece inmaculado en cuanto a su respecto con éste en relación al *mundo* dentro del cual ya se está pensando.

⁴ Véase al respecto: Cerezo Galán, 2007, p. 247 y ss. Y asimismo cfr. Oñate, 2019 [3], p. 162 y ss.

⁵ “La esencia del nihilismo propio es el ser mismo en el permanecer fuera de su desocultamiento, el cual, en cuanto suyo, es Él mismo y determina, en el permanecer fuera, su «es».” (Heidegger, 2013 [2], p. 805); Cfr. al respecto de la cuestión del nihilismo en Heidegger el imprescindible texto: Oñate, 2021.

⁶ Cfr. Heidegger, 2001, pp. 97-98. Donde Heidegger señalará el no pensar propio de nuestra época como lo que da que pensar propiamente, es decir, como aquello que posibilita el Ser-pensar, como aquello que [se] *da* al pensar, si es que al tiempo leemos aquí la *chance* que se abre para el pensar *del Ser* en la época del nihilismo cumplido. Asuntos los cuáles han sido desarrollados profusamente en cuanto a su comprensión e implicaciones por el filósofo italiano Gianni Vattimo, véase: Vattimo, 2015.

⁷ “Si Platón se representa al ser como *idéa* y como *κοινωνία* de las ideas, Aristóteles como *ἐνέργεια*, Kant como posición, Hegel como el concepto absoluto, Nietzsche como voluntad de poder, no son éstas doctrinas producidas al azar, sino palabras del ser como respuestas a una apelación que habla en el destinar que se oculta a sí mismo, en el «Se da el ser».” (Heidegger, 2011, p. 37)

hallamos afectados, signados, de manera irremediable por éste, propiamente se despliega y se está en la filosofía, en la Filosofía de la Historia de la Filosofía, pues como dirá el filósofo italiano Gianni Vattimo “incluso decir que el ser es evento es un evento del ser, una específica apertura histórico-destinal” [Vattimo, 2020, p. 56]. Aquella pregunta la cual, bien omitida, bien enmascarada, bien tácitamente asumida, bien erguida como horizonte cardinal desde el cual esencia [reflexivamente] el Ser que *se da* recusándose él mismo en el ocultarse del *Se da...* que *da* Tiempo y Ser [en el Lenguaje], acontece y tiene lugar, se abre (y reserva) el lugar: la jurisdicción única y exclusiva de aquello que comprendemos, en tanto praxis humana histórica, como *Filosofía* ⁱⁱ.

2. Nihilismo e Historia del Ser: *Ereignis* y *Alétheia*.

Mas si aun pudiera ser discutible nuestra primera tesis –a saber, la capitalidad del pensamiento del filósofo alemán a la hora de definir la actualidad de la filosofía-, no lo es desde luego nuestro segundo postulado, es decir, la crucialidad de esta pregunta por cuanto respecta al propio pensamiento de Heidegger ⁱⁱⁱ, y asimismo al de sus efectos. No constituye sin embargo nuestra tarea el trazado de la divergencia en cuanto a la índole y perspectiva que respecto de dicha pregunta anima a su vez la diferencia entre aquello que habitualmente ha venido a ser motivadamente denominado como el Primer y el Segundo Heidegger, respectivamente ^{iv}. Si acaso ello sólo en lo preciso, es decir, en la medida que tal divergencia sea requerida con el fin de explicar y aclarar cuál sea el modo y el cariz del planteamiento de dicha pregunta en el segundo hemicycle del pensamiento del filósofo alemán, en el Segundo Heidegger ⁸, el cual alcanzará su cénit en la obra *Zur Sache des Denkens*, intitulada en su versión traducida al español como *Tiempo y ser*, que vendrá a suponer la cumbre del camino en el pensar del filósofo alemán tras la *Kehre*. Y ello toda vez es aquí donde su propio pensar logra dar la vuelta sobre sí mismo de manera completa, donde alcanza a dar *sentido* de sí en cuanto *pensar* ⁹, hallando para él el límite constituyente a partir del cual en tanto declinación *eventual* del destinar(se) del Ser halla su propio horizonte de posibilidad. Pues esta comprensión del Ser como *destinación* ex-apropiadora de sí no queda, ni puede quedar, fuera del carácter interpretativo que ella misma implica para el *dar-se destinal* del Ser ¹⁰. Es decir, no puede quedar fuera de la propia interpretación del Ser que ella propone y propicia, y por la cual, paradójicamente, el Ser *se da* destinándose histórico-interpretativamente en el *lenguaje* [en los lenguajes: histórico-sociales] (y en la medida en que *se da se oculta* como *lo indisponible*, condición que habilita el *dar-se* propiciando *su don* ¹¹), promoviendo y “necesitando” por tanto de *esta misma interpretación de sí*. ¿Cómo sucede ello? ¿Cuál puede ser acaso la condición que hace de esta circularidad algo *necesario*? Sólo en la medida en que el Ser precise (por exigencia *racional* y toda vez que aquí rige ya una comprensión de *la mismidad* del Ser-pensar) de su autoexplicación y reflexividad: o dicho de una forma más ajustada si cabe:

⁸ Toda vez, tal y como explicitará Teresa Oñate, este segundo hemicycle complica y posibilita la reinterpretación del primero, en la medida en que éste forma parte del trazado genealógico correspondiente a aquél, no sucediendo sin embargo igual a la inversa, pues el camino de vuelta contiene el camino de ida, pero el de ida no incluye el de vuelta. Cfr. Oñate, 2019 [3], p. 126.

⁹ En cuanto éste no es unívoco precisamente, ni consiste por tanto en algo así como en un hallazgo de la certeza.

¹⁰ Esto es, no puede proponerse de nuevo como interpretación *objetiva* del Ser, como si “lo objetivo” fuera, paradójicamente, que el Ser no se da como algo objetivo y tal afirmación pretendiera escapar de ella misma.

¹¹ Véase: *Supra*.

que el *dar-se* del Ser *necesariamente* implique y consista en *su* reflexividad: que “*sea*” propiamente reflexividad disyunta del Ser-pensar ¹².

Heidegger despliega así en *Tiempo y ser* la articulación originaria por la cual la experiencia de la verdad del Ser como *alétheia*, *des-ocultamiento*, que acontece históricamente, se habilita ella misma en cuanto declinación *racional* donde sobreviene el hallazgo de la distancia entre aquello que precisamente ésta alumbraba *racionalmente*, dando *sentido* y apelando a la legitimidad de su propia cualidad de declinación interpretativa (abriendo y refiriendo a su propia condición) ¹³; y según la cual, asimismo, el Ser se da históricamente velándose hasta propiciar en la destinal falta de su falta (el *olvido* de su *olvido*) la *chance* desde la cual puede revelarse su propia raigambre modal-unitaria en tanto acaecer histórico-destinal del des-ocultamiento esencial propio de su *verdad* (*a-létheia*), dando cuenta asimismo de su propio sentido y arraigo en la Historia de la Metafísica como Historia del olvido *del* Ser, a saber: *Ereignis*.

“Historia del ser quiere decir destino del ser, destinaciones del ser en las cuales tanto el destinar como también el Se o Ello que destina se abstienen o contienen en la manifestación de sí mismos” [Heidegger, 2011: 36]

¿Asistimos entonces a una declinación más del pensar del Ser? ¿Se suma el pensamiento del *Ereignis*, por más que Heidegger insista en negar esta posibilidad [cfr. Heidegger, 2011, p. 50], a una Historia de las figuras mediante las cuales el Ser propiamente es lo dado a pensar configurando mediante este propio «darse a sí mismo» una Historia del Ser (una Historia –recordemos– sólo dando lugar a la cual precisamente éste *acontece*)? Pero “el acaecimiento entendido como «apropiación» o *acaecimiento apropiador* no es el concepto abarcante superior, bajo el cual se dejan ordenar ser y tiempo” [Ibidem]. ¿O más bien es el propio pensamiento del *Ereignis* como pensamiento-acción de la co-pertenencia ex-apropiadora del Ser-Tiempo en tanto acontecer del límite-unidad-diferencia ontológicamente primero-necesario precisamente aquello sólo en base a lo cual: no sólo deviene posible el Ser como Historia (incluso también de las imágenes concatenadas del Ser), sino antes aún el Ser-Tiempo [histórico] mismo en el cual la verdad del Ser como darse-ocultarse donante pudiera aparecer y ser pensada como una interpretación más (ya *históricamente* por ende), esto es: el principio reflexivo [*necesario*] del Ser que como legislación rige, posibilitándola [a *su* verdad] ¹⁴, en el *dar-se* exhortativa-interpretativamente a sí mismo mediante el cual en tanto principio posibilitante actúa y esencia del mismo modo en cuanto tal [es decir: mediante

¹² A propósito de la noción de “reflexividad trascendental” aquí implícita, véase: Escutia, 2020.

¹³ Como enunciará Pöggeler: “La verdad como desocultamiento no es algo distinto al ser, y menos aún algo «por encima» del ser, sino más bien el ser mismo, lo esenciante en el ser (el asistir como des-ocultamiento)” (Pöggeler, 1986, p. 199)

¹⁴ Dirá Teresa Oñate: “Pues ¿qué es lo que irrumpe con la *léthe* de la *alétheia* des-velada, sino una epifanía del misterio sagrado indisponible del envío del ser al lenguaje histórico del pensar del ser? De ahí que, latiendo en el corazón de la unidad resguardada (*léthe*), se pliega y quiebra sin dividirse porque se retira (se repliega) a favor del dar y del don: *alétheia*; donde se halla el límite necesario del *modo de ser* del dar. Ya que éste *solamente* consiste en el dejar o hacer posible la fractura-diferencia y alteridad abiertas por ese re-traerse o rehusarse que campa como el espacio abierto del *Entre* del ser, mientras que el lenguaje mismo del pensar se ofrece como lugar o región donde la temporalidad puede alcanzar su límite: el límite del ser, cuando es capaz de ofrendarle el espacio-tiempo extático-sincrónico del pasado rehusado (que ya no es), el futuro retenido (que no es aún) y las posibilidades ausentes, irrealizadas por el presente. Todas estas ausencias, estando reunidas por la síntesis disyuntiva del espacio abierto *diferencial* como cuarta dimensión del tiempo.” (Oñate, 2019 [2], p. 336)

el cual *se da* el Ser]? [cfr. Pöggeler, 1986, p. 197] Esta será entonces la única vía por la cual cabe ligar el pensar de la verdad del Ser con la insoslayabilidad de hallarnos en una Historia del Ser, con el hecho de que el Ser *se da* para nosotros no sólo históricamente, sino antes bien, como Historia, como unidad *en y del* Ser [entidad-unidad] y *del* Tiempo [pluralidad], pues:

“Lo histórico de la historia del ser se determina manifiestamente por y sólo por cómo acontece el ser, y esto quiere decir de acuerdo con lo que se acaba de exponer, por la manera como Se da el ser.” [Heidegger, 2011, p. 34]

Dando así *sentido* no de lo que fuera un *fatum* objetivo: la Historia del Ser, sino, antes bien, de que pueda pensarse en algo así como una Historia. Lo cual apela a la *historicidad*, a la condiciones de posibilidad ontológicas de la Historia ^v. Haciéndose cargo por ende de que ya rige una ligazón, un vínculo a partir del cual una pregunta tal, la pregunta por el Ser, pueda tener algún sentido. Y aún más, de que este sentido remita al propio *dar-se/velarse* del Ser-tiempo como *sentido*, requiriendo de su pregunta y de que por tanto exista algo así como una Historia del Ser: no sólo porque el ser-tiempo constituya la esencia de la historicidad misma, sino porque la abre –como decíamos- en la medida en que hay la pregunta, en que hay la *filosofía*. Tal declinación será, en definitiva, no sólo la única que justifique en su pertinencia y sintaxis inmanentes al propio pensar de Heidegger, sino a dicho pensar en cuanto torsión y heredad de la propia metafísica y de la propia historia de Occidente [vid. Oñate, 2019 (3), p. 128].

Así pues, todo ello sucede, no porque valga para nosotros una curiosidad erudita, mediante la cual determináramos la pertinencia de acudir a este lugar sobre otro como si, acaso, por ser éste más extraño para la investigación actual –lo cual no atiende a ninguna aleatoriedad ni a ninguna casualidad por otra parte- y como si por ende de un monstruo de feria se tratara, pudiéramos genialmente exhibirlo para complacencia de aquellos que sí ponen la filosofía a disposición de *la novedad* –lo cual tampoco responde a ninguna *aleatoriedad*. Muy al contrario nos remitimos hacia él porque decididamente, y según ya ha sido puesto de relieve, esta tarea nos está encomendada por el *destino* de los tiempos y en la medida en que sólo en ellos puede propiamente el hombre *habitar* ¹⁵, sólo en ellos propiamente puede *estar*, si es que precisamente el hombre ante todo esencia en un *estar ex-sistente* cuya determinación arraiga en el modo en el cual precisamente éste, ateniéndose a lo ente, corresponde al Ser que *se da* en el lenguaje ¹⁶, brindando así la necesidad interna para que el Ser esencie, como *lo destinado* de un *destinar* (Heidegger, 2011, p. 35), en cuanto *dejar estar presente*; toda vez en esa correspondencia se complica asimismo para el hombre la posibilidad del *presente* en cuanto tal [vid. *Infra*: nota 2]; esto es, se da *el tiempo* que corresponde y es, asimismo, morada para el hombre, sólo en el cual puede éste, propiamente, *ser hombre*: *zôon logon êchon* [Aristóteles, 1988, I-1253a, p. 50], luego *zôon politikón* [Ibídem] ¹⁷, y por ende *ánthropos zôon êthos êchon*, un ser originariamente ético ^{vi}.

¹⁵ Sobre la noción de *habitar* en el Segundo Heidegger véase el inconmensurable trabajo de: Moreno Gutiérrez, 2017.

¹⁶ “El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre.” (Heidegger, 2006, 313, p. 259)

¹⁷ A propósito de lo cual merece la pena recordar el siguiente pasaje de la *Ética a Nicómaco*, donde ambas definiciones del hombre se entrelazan y explican en su co-pertenencia. Pues no se habla del hombre como *zôon politikón* porque acaso disponiendo éste del discurso y la palabra obre con ellos en relación a los otros, sino antes bien atendiendo al hecho de que puesto que aquél pertenece a la palabra y por ende en la

3. Ontología Ética y Estética. Las vías abiertas de la Historia Espiritual del Ser como Diferencia

Sin embargo, ¿en qué consiste esta pregunta? ¿Dónde esencia acaso en cuanto tal? ¿A qué responde la *necesidad* de que ésta de nuevo haya de ser planteada y pensada de nuevo de un modo radical? Una cosa resulta ya sin duda clara: para Heidegger (y asimismo de manera más enérgica aún para todo pensar arraigado en sus efectos), la propia pregunta es dada como aquello que propiamente debe de ser pensado partiendo de la correspondencia a una exhortación histórico-epocal ^{vii}. Esto es, la propia pregunta reclama el estatuto de aquello digno de ser re-planteado (recuérdese el fragmento del Sofista [244a] de Platón mediante el cual se abre la reflexión de *Ser y tiempo* [Heidegger, 2012, 1, p. 21]) como necesidad emanada de un *mundo* concreto ^{viii}, de una configuración estructural de significaciones específica en la cual exuda y late el propio ser como aquello que, dado y retirado en su olvido, y aún más, olvidado en cuanto olvido ¹⁸, corresponde a su propio darse-velándose como *mundo* ^{ix}, como *este mundo* en el cual, *al final de la metafísica*, del Ser como tal ya no queda nada... *salvo la propia metafísica* [cfr. Heidegger, 2010, 238-239, pp. 191-192] ¹⁹. Así pues, no otra razón espoleará el pensamiento de Heidegger sino una de carácter político [cfr. Heidegger, 2006, 317, p. 262], a saber: reencontrar la posibilidad racional (que la Modernidad había hurtado) ²⁰ de alcanzar la condición ontológico-modal: posibilitante ²¹, de la recreación del Sentido del Ser que es, acontece, *se da*, ante todo como sentido, y que requiere, en cuanto tal, de darse primeramente como sintaxis lógico-histórica de la recreación del sentido [del sentido] que apunta en cuanto tal a su condición de posibilidad ²²: Ser es (y

misma medida a la *pólis*, siendo la *pólis* ante todo la expresión efectiva e histórica [condensada] del discurso, es entonces ésta *lo mismo* del discurso y la palabra. De igual modo el hombre no es ni puede ser tal previamente de hallarse bajo el horizonte efectivo de esta co-pertenencia de *lógos* y *pólis*, sino sólo a partir de ella. Así dirá Aristóteles: “Luego es preciso tener conciencia también de que el amigo es, y esto puede producirse en la convivencia y en el intercambio de palabras y pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar.” (Aristóteles, 1981, IX-9, 1170b 11-14, p. 153)

¹⁸ “...es decir, se olvida el desconocido pero constante impulso del pensar metafísico” (Heidegger, 2003, p. 27)

¹⁹ “De acuerdo con Heidegger, es en la doctrina del *Gestell* como esencia de la era de la técnica donde, por venir a perder ser y hombre los caracteres metafísicos de objeto-sujeto, *quizá* pudieran darse las condiciones de posibilidad de un vuelco que nos hiciera saltar hacia atrás y hacia adentro (*Schritt zurück*) de lo no-dicho y no-pensado (*um-gesachte, um-gedachte*) por la tradición occidental (metafísica) a la que no podemos dejar de pertenecer, ni dejar atrás como si se tratara de algo nuevamente a olvidar-superar *metafísicamente*.” (Oñate, 1985, p. 65)

²⁰ Una “posibilidad racional” que apela a la localización de la propia metafísica como resolución de la verdad del sentido del Ser [que se da como sentido] a partir del preguntar. Y que alumbraba, a propósito de la propia pregunta por el Ser, su raíz metafísica en la medida en que ésta se halla arraigada en el propio sentido de la metafísica como acontecer del *sentido* del Ser. Algo a lo cual refieren aquellas palabras al respecto, precisamente, de la palabra “ser” que el propio Heidegger testimonia en su ‘conversación con un japonés’: “Dicho propiamente, esta palabra [*Ser*] pertenece al lenguaje de la metafísica, cuando yo, en cambio, daba con ella título a la tarea que hace aparecer la *esencia* de la metafísica y que la hace tomar así su lugar dentro de sus límites” (Heidegger, 2002, p. 82). Un elenco de los encuentros, conversaciones y testimonios de Heidegger con el pensamiento nipón, puede verse en: Saviani, 2004. Para una profundización más amplia en el pensamiento de la Escuela de Kioto desde coordenadas heideggerianas véase: Maldonado, 2018, pp. 353-376.

²¹ “El «final» de la Filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite.” (Heidegger, 2011, p. 97)

²² “...Heidegger, cuando se pregunta por el sentido del ser, tampoco piensa el «sentido» en la línea de la metafísica y de su concepto de «esencia», sino como sentido interrogativo que no espera una determinada

es posible-posibilitante ²³) y no puede no ser ^x. Dirigiéndose de esta manera a aquella “instancia/dimensión” no decible, por no óptica, que posibilita ya trascendentalmente el lenguaje y lo Uno aprehensible por aquella Subjetividad que se había impuesto (posición) como lugar-acción constituyente del sentido en tanto posición y ante-tenencia de la forma de lo dado real [vid. Heidegger, 2010, 87, p. 77] ²⁴; obviando acaso que lo permanente posibilitante primero de la re-presentación no es la forma o idea (al modo platónico) ²⁵, ni mucho menos la estructura trascendental del conocer (mediante cuya postulación se rompe y se escinde la isonomía del Ser-pensar), sino antes bien aquello en que consiste la presencia de lo presente-permanente en cuanto tal (y asimismo constituye la índole perenne de la presencia de la *idea* o el paradigma, y aun por igual de la unicidad posibilitante de la unidad de apercepción misma que como condición de la sintaxis de todo pensar [cfr. Kant, 2000, A 162 – B 203, p. 200] apela ya al acontecer de una diferencia que como unidad-enlace no puede sino anteceder a la pluralidad en oposición a la cual opera la síntesis de la diversidad mentada por Kant), adviértase: nada ente, nada presente ²⁶. Antes bien: aquel acontecer y tener/dar lugar ²⁷ que ha provisto

respuesta, sino que sugiere una dirección del preguntar.” (Gadamer, 1998, p. 71) Pues toda vez que el Ser es comprendido como *sentido*, éste acontece en la misma medida que y mediante su inquiriencia, es decir, en el cuestionamiento por «el sentido [éste sí en cuanto esencia, pues esencia y dirección vienen a identificarse aquí] del sentido»; toda vez que la respuesta a esta interpelación ha de ser precisamente, y no puede ser de otro modo, el propio *sentido* a partir del cual se abre la propia inquiriencia sobre él, y específicamente: en la medida en que ésta tiene lugar. Pues a través de ella se alumbra la tensión propia de la diferencia ontológica sólo en base a la cual, y en la cual ya, acontece el ser-tiempo ex-apropiadamente: siendo [posible-posibilitante] en su des-ocultamiento de lo ente por la diferencia a sí, diferencia sólo mediante y a partir de la cual *puede* lo ente *ser*. Pues sólo la acción de la distancia enlazante de la diferencia puede acaso revelar a lo ente y al ser como tales, requiriendo para ello del propio acontecer del ser como despliegue [auto]inquiriente de una pluralidad hacia su centro de gravedad [posibilitante], en la medida en que sólo desde éste y *por referencia* a éste puede revelarse y devenir en configuración topológica la pluralidad a partir de la cual se sostenga y *actúe* aquello a lo cual alude tal centro (Ser): porque no se confunde con ella, y porque sólo en la medida en que la pluralidad apunta a su posibilidad *deviene* la propia posibilidad posibilitante (aquello en lo cual consiste ante todo la acción del ser) de dicha pluralidad. Una pluralidad que sólo puede tener *lugar* si se da por referencia a tal posibilidad y en la medida que por ello tal posibilidad opera como lo primero-necesario, abriendo el espacio donde aquella *es*: la apertura del espacio-tiempo [históricos] mismos (cfr. Heidegger, 2006, 334, p. 274).

²³ “El ser, como aquello que quiere y que hace capaz, es lo posible.” (*Ibid.*, 316, p. 262).

²⁴ “... en su esencia el hombre existe ya previamente en la apertura del ser, cuyo espacio abierto es el claro de ese «entre» en cuyo interior puede llegar a «ser» una «relación entre el sujeto y el objeto.»” (Heidegger, 2006, 350, p. 286)

²⁵ Para toda la cuestión relativa a la perspectiva de Heidegger sobre el platonismo de Platón, véase: Escutia, 2019.

²⁶ Pues como dirá lúcidamente Teresa Oñate: “...lo que la *Kehre* implica, de acuerdo con el Segundo Heidegger, para él mismo, no es ni ha sido sino preparar, con el resto de su vida y la producción filosófica esmerada de toda su obra, hasta el último aliento, los caminos alternativos por los cuales sí se pueda – como ya clamaba Nietzsche- «invertir el platonismo de Occidente». De la historia occidental del olvido del ser”. Pues dicho platonismo no ha adquirido históricamente sino la forma secularizada de la Razón y el Progreso, tratándose al cabo sin embargo de un mito violento por esencia –proseguirá T. Oñate-: “el de La Historia Civilizatoria de la Humanidad Universal, que progresa moralmente. Un mito pavoroso y arrasador de todos los pasados, declarados superados en tanto que inferiores, subdesarrollados e incompletos; al igual que de todas las otras culturas y diferencias y todos los otros mundos de la vida animada. Un mito basado en una pseudoracionalidad que no piensa (la ciencia y la técnica no piensan como denuncia Heidegger) que es vehiculado por la «Historia científica»: la que ha perdido de vista que el suyo es un saber interpretativo, y se conforma a una violenta reducción del tiempo al movimiento lineal direccional; del espacio al vacío extenso; del ser al ente-presente, y del lenguaje al campo lógico-categorial de los meros conceptos. Un compacto pseudoracional sin raíces y sin metas, sin límites, y cerrado a la interrogación del sentido.” (Oñate, 2019 [3], pp. 160-161)

²⁷ “La mutua *pertenencia* de hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por

ante todo de la posibilidad de aprendizaje y re-tención re-memorativa vinculante cristalizada en instituciones (lingüísticas, legislativas, teológico-políticas, religiosas, etc.) a partir de las cuales se configura y organiza la topología que en cada caso abre y constituye *mundo*, condensándose allí la propia *posibilidad de[l] Ser* (en tanto *posibilidad-posibilitante de la posibilidad*) que es siempre apelada y desplegada como pregunta y quehacer continuo del pensar [del Ser] [cfr. Heidegger, 2003, p. 46]: *kósmos-lógos*-historia: tiempo y ser. Pura y simple *acción* de la unidad de la entidad en el tiempo, como acontecer ex-apropiador simultáneo de la tetralogía del tiempo en su relación co-condicional y co-posibilitante con la entidad a partir de su re-flexividad posibilitada en la apertura de *mundo* [cfr. Heidegger, 2011, p. 49].

Una acción que sólo acontece por ende en la medida en que “se piensa” a ella misma, siempre y cuando no entendamos este “se” desde ninguna clase de instancia, potencia o devenir consciente superior de índole dialéctica [cfr. Heidegger, 2011, pp. 46-47], sino en tanto dicha *reflexividad* constituye precisamente el otro *lado* de la acción del límite y tiene carácter *necesario* por ende. Pues es esta reflexividad a partir de la cual el límite-determinación-entidad opera abriendo el *espacio* en el cual propiamente *se da*: en la donación de dicho *espacio*. Y *se da* en la medida en que asimismo, y toda vez se retrae, se oculta, se resguarda, difiere ello mismo, en cuanto pura y simple *acción*: el Ser *da Ser* precisamente y mediante la puesta en obra de una declinación de sí en la cual es apelado como lo primero-causal-condicional, sólo a partir de la cual obra y esencia la diferencia de su diferencia misma²⁸. Pues que el Ser no sea nada ente no implica que ello mismo [el ser] no propicie asimismo, *necesariamente*, en la medida en que el *mundo* es lo *dado* por él y en la medida en que acontece precisamente y ante todo como *mundo*, una interpretación de sí. Toda vez siempre el *mundo*, como organización, lo requiere en tanto principio causal-condicional-primero de su orden. Lo cual implica aun lo siguiente: que el ser tomado incluso como *fundamento* formará parte y atenderá también al *dar-se* ex-apropiador del propio Ser como acción del límite-diferencia²⁹. El ser no se da ello mismo, pero en su darse remite a sí, y sólo en la medida en que remite a sí *se da* de hecho. Que el Ser *se dé* dando *mundo*, toda vez que “el darse en lo abierto, con lo abierto mismo, es el propio ser” (Heidegger, 2006, 334, p. 275), implica siempre que la autoexplicación de este mundo (la que da de sí, y sólo en la medida, que –decimos– se autoexplica se constituye como *mundo* propiamente) haya de complicar una declinación *agente* de la diferencia ontológica por la cual distingue dentro de él entre sus principios y leyes primeras y sus elementos segundos (condicionados). Esta autoexplicación de sí, es decir, este acontecer del límite

su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. En la com-posición reina un extraño modo de dar o atribuir la propiedad. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis*” (Heidegger, 2013, p. 85).

²⁸ “La esencia del ser no es nada ente ni del ente; en su esenciar, y esenciar muestra un carácter transitivo que hace acto de presencia (*an-wesen*) en lo ente, se diferencia y difiere de lo ente en una duplicidad (*Zweifalt*) que hay que cuestionar.” (Navarro Cordón, 2008, p. 18) Para Luis Sáez la crítica de Heidegger a la metafísica como proceso histórico de la primacía de la presencia y olvido del olvido del Ser no es sino una crítica al principio de Identidad, a través del cual se habría producido la disolución indiferente de la diferencia de Ser y ente (véase: Sáez Rueda, 2018, p. 718 y ss).

²⁹ “...podemos decir que el ser de lo ente significa el ser que es lo ente. «Es» tiene aquí un sentido transitivo y pasajero. El ser se manifiesta aquí a la manera de un tránsito hacia lo ente. Pero no es que el ser abandone su lugar para ir a lo ente como si lo ente, que en principio se encontraba sin el ser, pudiera ser alcanzado primero por este último. El ser pasa, descubriendo, por encima y más allá de lo que llega en calidad de que se descubre por sí mismo gracias a esa sobrevenida. «Llegada» quiere decir encubrirse dentro del descubrimiento, o lo que es lo mismo, durar encubierto, ser lo ente.” (Heidegger, 2013, p. 139)

y la diferencia que precisamente acontece en esta re-flexibilidad de *un mundo*, requiere [para sí] precisamente de esta “interpretación” de la acción del límite-diferencia, una explicación que en la medida en que es alumbrada opera ya como epifanía del ser en tanto acción del límite. Más sólo en la epifanía que complica y pone en juego su diferencia puede el Ser *ser* propiamente: toda vez sólo en ella *se da* mundo. Mas el ser no es el *mundo*, sino que *se da* ello mismo como la presencia de lo presente pensado indisponible³⁰ (y en cuanto tal presente en su ausencia) en el pensar que lo piensa y que en cuanto tal es aperiente de *mundo*³¹. Da, pues, toda vez que, en la medida en que es ocultado en su *dar-se* apelado como aquello primero-causal-condicional, *posibilita* la presencia (estructural-topológica) de todo cuanto *es*. Repetimos, el ser no se da, *da mundo*, y lo da en la medida en que el *mundo* convoca al ser como *aquello que da mundo*, aún incluso si ni *mundo* ni *ser* son pensados como tal, pues como lúcidamente indicará Pedro Cerezo, de hecho, la propia Metafísica:

“...acontece en el ámbito despejado de lo ente, ya en la luz (*Licht*) o en el claro (*Lichtung*) del ser, aun cuando le pasa desapercibido el estado de des-ocultación, la obertura misma del ser, en la que ya se está, al dirigir su mirada al ente presente. Desatiende así el darse del ser mismo, su ad-venir a la presencia, y con ello, el acontecer de la diferencia ser/ente, por la que acaece mundo.” [Cerezo, 2007, p. 248]

Así, la propia ontología estético-histórica de Heidegger³² esencia, pues, en la clara consciencia de que su propia interpretación del Ser, como apelación hermenéutica pasiva del Ser al pensar, convocado por su parte a *dar lugar* a la ex-apropiación de tiempo y ser por la cual se abre un *mundo* y mediante lo cual es correspondido ontológico-modalmente el carácter necesario-posibilitante primero de dicha co-pertenencia, no puede escapar asimismo a la delimitación de un *mundo* [y por ende a la delimitación modal-causal de la acción de la co-pertenencia de tiempo y ser]: precisamente, el del final de la metafísica, a partir del cual se da el Ser mediante y en el terreno de la ontología que en este mundo *hace ser*, a saber: aquella que comprende al Ser como absoluto vapor, la casi-nada hasta la cual fondea tras su disolución en un puro *valor*³³. Heidegger pugna así por re-nombrar y re-evocar de sentido a su propio tiempo^{xi}, por abrir su sentido precisamente en cuanto tal^{xiii}, esto es: desde la condición asumida de su propia *época* como destinación des-ocultante [*epojé*] del Ser que particularmente, en la de-negación de *sentido* del nihilismo cumplido [y cuyo *fundamento* es, podría decirse, la *ausencia de fundamento*], hace *mundo*³⁴; en tanto *mundo* es, ante todo, la

³⁰ “Este aparecer del ser como estar presente de lo presente es él mismo comienzo de la historia acontecida de Occidente, en el supuesto de que nos representemos la historia acontecida no sólo según los acontecimientos sino que antes pensemos según aquello que, a través de la historia, está enviado de antemano, y lo está gobernando todo lo que acontece.” (Heidegger, 2001, p. 105)

³¹ “Que él diga [el pensador] el ser significa que localiza el decir tradicional del ser del ente en la verdad del ser, llevando a lenguaje esa verdad como desocultamiento y el ensamblaje del desocultamiento como mundo” (Pöggeler, 1986, p. 306)

³² La acuñación de “Ontología estética del espacio-tiempo” es debida a Teresa Oñate, quien a partir de ella ha desarrollado uno de los enclaves decisivos para comprender el pensamiento del Segundo Heidegger y su transformación del pensamiento en la Post-modernidad. Véase: Oñate, 2019 [1].

³³ “Cuando Heidegger lleva al lenguaje el principio del fundamento como proposición que dice algo acerca del ser y de su sentido, lo que hace es convertir a la metafísica en problema partiendo de la metafísica misma” (Pöggeler, 1986, pp. 162-163)

³⁴ Más sólo en la medida en que “su hacer *mundo*” se revela en una transformación que ya ha acontecido y por la cual este *fatum* se revela en su originariedad. De ahí que Teresa Oñate indique como condición para la lectura de *Tiempo y ser* atenerse a la transformación implícita en la propia torsión de la metafísica

acción del ser que *se da* como *sentido* y que comprende así, necesariamente y siempre, en cuanto tal, un *sentido* del propio *sentido* [*del Ser*]. Propiciando con ello al mismo tiempo la re-composición del horizonte, es decir, de la genealogía ontológicamente vinculante que apela a la posibilidad [ontológica] de: una comprensión del Ser como presente [objeto y certeza de *razón*] y una concepción del tiempo como *continuum* (tal y como la Modernidad los habría priorizado), principios amparantes del proceso de Civilización [¿puestos con prioridad causal o efectual respecto de este proceso?], comprensiones a partir de las cuales se ha organizado pues El *mundo*, el tenido hasta la fractura crítica operada por la postmodernidad filosófica por el único posible, y desde las cuales pueda sin embargo darse para éste, y precisamente de este modo (asumiéndolo como interpretación, como ya reclamara Nietzsche), la apertura que permita asimismo una transformación del pensar ³⁵, toda vez éste no es sino el *lugar* donde *acontece* con prioridad todo *mundo*, y ello en la medida en que *pensar* y *mundo* – como ya hemos visto– se copertenecen ³⁶. La pregunta por el Ser es, en definitiva, la propia interpretación llevada a cabo por Heidegger de su mundo ³⁷, y la vía, la senda, por la cual éste puede ser transformado, es decir, devenir propiamente *mundo*: el lugar donde ya se está y sólo desde donde *puede* acaso estarse ya [cfr. Heidegger, 2001, p. 49]. Una pregunta requerida e invocada desde *la necesidad* de alcanzar(se) el sentido del sentido [*del Ser*] que acontece como *mundo*:

“Puede que haya llegado a ser perentorio un pensar que se halle forzado a cavilar sobre aquello de donde reciben su determinación incluso las pinturas y la poesía y la teoría físico-matemática (...) El intento de pensar el ser sin lo ente se torna necesario, pues en caso contrario no subsiste ya, a mi parecer, posibilidad alguna de traer con propiedad a la mirada el ser de aquello que hoy *es* en todo el derredor del globo terráqueo, y menos aún de determinar suficientemente la relación del hombre con aquello que hasta ahora llamamos «ser».” (Heidegger, 2011, p. 26)

Podemos, pues, decirlo de una forma aún más rotunda, si cabe, de lo que hasta aquí ha sido enunciado: el replanteamiento de la pregunta por el Ser constituye ya un elemento referido a la interpretación que Heidegger lleva a cabo sobre el propio Ser como dación-ocultadora del destinar(se) en el *acontecer* histórico (tiempo y ser) que tiene lugar-reserva en el lenguaje. Esto es, como interpretación-organización instituyente del límite del sentido y su acontecer aperiente de *mundo histórico* (la cual complica, siempre y necesariamente, una declinación de la *diferencia ontológica*): como posibilidad de la *acción-ocultación* del límite-diferencia primera e indivisible en tanto posibilidad/imposibilidad necesaria de la verdadera posibilidad. Aquella que puede ser tiempo-espacio y por lo tanto sí puede ser-pensada: históricamente, espiritualmente; en el sentido comunitario y reflexivo del término. Tras el Todo dialéctico de Hegel, la

que Heidegger está llevando a efecto. Pues tal transformación rige y determina ya el propio ejercicio de re-torno. Cfr. Oñate, 2020.

³⁵ Como sintetizará M. Navarro Cordón a propósito de explicar la *necesidad* y vínculo de la *meditación* con el estado actual de la verdad del Ser en la época de la primacía de la metafísica-ciencia-técnica: “De lo que se trata en la actual tarea del pensar es «comprender» (*begreifen*) la esencia de la época a partir de la verdad del ser imperante en ella, en esta época de oscurecimiento del mundo.” (Navarro Cordón, 2008, p. 15)

³⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 20 y ss.

³⁷ Recuérdese que Heidegger apelará en *Ser y tiempo* a la necesidad de re-plantear la cuestión por el sentido del Ser. Lo cual no querrá significar otra cosa sino devolverle a la pregunta el papel que esta misma desempeña en el acontecer de la verdad del Ser en el lenguaje y por ende, por tensar la condición interna de que esta misma verdad del ser pueda tener lugar en la medida en que pueda acontecer a partir de la *diferencia* en la cual esencia.

Diferencia de la Historia del Ser-Tiempo cuya apertura futura inagotable acontece por el Rememorar-Renombrar (*Andenken*) del Nihilismo de Heidegger.

Referencias

- Aristóteles (1981). *Ética a Nicómaco*, trad. María Araujo y Julián Marías. Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles (1988). *Política*, trad. Manuela García Valdés. Gredos.
- Carnap, R. (2009). *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*. UNAM.
- Castoriadis, C. (2018). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, trad. Laura Lambert, revisada y actualizada por Julio Monteverde. Enclave de Libros.
- Cerezo Galán, P. (2007). “La cuestión del nihilismo. La confrontación Nietzsche/Heidegger”, en Sáez, L., De la Higuera, J. & Zúñiga, J.F. (Eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Biblioteca Nueva.
- Di Cesare, D. (2017). *Heidegger y los judíos: los Cuadernos Negros*, trad. Francisco Amella Vela. Gedisa.
- Deleuze, G. (2017). *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Amorrortu.
- Duque, F. (2012). “Heidegger y la ética originaria”, en: Oñate, T., Cubo, O., O. Zubía, P. & Núñez, A. (Eds.): VVAA. *El segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología*. Dykinson, pp. 113-127.
- Escutia, N. (2018). “El éxodo de los dioses: en torno a la torsión topológica de la verdad en Platón desde el Segundo Heidegger”, en: Jiménez, A. (Ed.): *Heidegger y la Historia de la Filosofía: límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*. Comares, pp. 41-73.
- Escutia, N. (2020) “Lógicas de la frontera: límite, violencia, posibilidad”, en: López, B. (Ed.): *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el Siglo XXI*. Sevilla-Ciudad de México, Fénix Filosofía-UNAM, Colección Hermes.
- Fabris, A. (2001). *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*. Akal.
- Foucault, M. (1999). *Estética, Ética y Hermenéutica*, Introducción, traducción y edición de Ángel Gabilondo. Paidós Básica.
- Foucault, M. (2014). *El pensamiento del afuera*. Trad. al español de Manuel Arranz Lázaro. Pre-textos.
- Gadamer, H.-G. (1998). “Destruktion y deconstrucción”, en García Ramos, A. (Ed.): *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Cuaderno Gris-Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM (Madrid), pp. 65-74.
- Gilabert, F. (2019). “Propedéutica existencial de la vida en común a partir del pensamiento de Martin Heidegger. Condiciones de posibilidad para una política de mínimos”. Tesis leída en la Facultad de Filosofía de Sevilla. <https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/93468/Fernando%20Gilabert%20Bello-Tesis%20doctoral%20%281%29.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- Heidegger, M. (1975). *La pregunta por la cosa*. Trad. al español de Eduardo García Belsunce y Zoltan Szankay. Orbis.
- Heidegger, M. (1979). *Heraklit. Logik. Heraklits Lehre vom Lógos (Sommersemester 1944)*. Ed.: Manfred S. Frings, GA 55, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, M. (2000). *Hitos*. Trad. al español de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza.

- Heidegger, M. (2001). *Conferencias y artículos*. Trad. al español de Eustaquio Barjau. Ediciones del Serbal, 9-40, pp. 9-32.
- Heidegger, M. (2002). *De camino al habla*. Trad. al español de Ives Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2003). *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackermann Pilári. Gedisa.
- Heidegger, M. (2005) *Parménides*, trad. Carlos Másmela. Akal.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. Alberto Ciria. Alianza.
- Heidegger, M. (2009). *Principios metafísicos de la lógica*. Trad. al español de Juan José García Norro, Madrid, Síntesis.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de Bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza.
- Heidegger, M. (2011). *Tiempo y ser*, trad. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo & Félix Duque. Tecnos.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Trotta.
- Heidegger, M. (2013). *Identidad y diferencia*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte., Anthropos.
- Heidegger, M. (2013) [2]. *Nietzsche*, trad. Juan Luis Verma. Ariel.
- Kant, I. (2015). *Crítica de la razón pura*, trad. y ed. Pedro Ribas. Taurus.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. Norberto Smilg. Paidós Ibérica.
- Maldonado, R. (2018). “La dinámica desustancializadora y la apertura infinita en Keiji Nishitani, Shizuteru Ueda y Masao Abe. Sobre los filósofos de la escuela de Kioto”, en Maldonado, R. [Ed]: *Pensar Occidente. Ontologías del S. XX*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- Moreno Gutiérrez, R. (2017). “La casa es el umbral. Sobre la noción de habitar en el pensar de Martin Heidegger”. Tesis defendida en la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna.
- Moreno Gutiérrez, R. (2020). “El porvenir que queda, el espacio que falta”, en: Escutia, N., Fleitas, B. & Oñate, T. [Eds.]: *Pandemia, Globalización, Ecología*. Ed. UNED, pp. 341-355.
- Navarro Cordon, J.M. (2008). “Arte y Mundo (Planteamiento de una cuestión)”, en: Duque, F. [Ed.]: *Sendas que vienen 2*. Círculo de Bellas Artes.
- Oñate, T. (2000). *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad* (Epílogo de G. Vattimo). Alderabán.
- Oñate, T. (2004). *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente* [con la colaboración de Cristina García Santos]. Dykinson.
- Oñate, T. (2009). “La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger”, en: *Materiales de ontología estética y hermenéutica (Los Hijos de Nietzsche en la postmodernidad I)*, Paloma O. Zubia (eds). Dykinson, pp. 49-79.
- Oñate, T. (2010). “El mapa de la postmodernidad y la ontología estética del espacio-tiempo”, en: *El retorno teológico-político de la inocencia (Los Hijos de Nietzsche en la postmodernidad II)*, (eds) Paloma O. Zubía. Madrid, Dykinson, pp. 447-500.
- Oñate, T. (2019). [1]. *Estética y Paideía (Hermenéuticas contra La Violencia I)*, Ed. y Coord.: Teresa Oñate & Nacho Escutia. Dykinson.
- Oñate, T. (2019). [2]. *Estética y Nihilismo (Hermenéuticas contra La Violencia II)*, Ed. y Coord.: Teresa Oñate & Nacho Escutia. Dykinson.

- Oñate, T. (2019). [3]. *Estética ecológica y Filosofía de la Historia (Hermenéuticas contra La Violencia Vol. III)*, Ed. y Coord.: Teresa Oñate & Nacho Escutia. Dykinson.
- Oñate, T. (2020). “La refutación del Nihilismo en Tiempo y Ser: Heidegger repensando a Parménides”, en: *Teoría. Rivista di Filosofia*, N° 35 (2020/1), pp. 91-104. DOI: <https://doi.org/10.4454/teoria.v40i1.90>.
- Oñate, T. (2021). «Heidegger y el Límite del Nihilismo», en: Coloquio Internacional de Filosofía en el Perú (Ed.): *Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Colección “Estudios Filosóficos”.
- Oñate, T., Cubo, O., O. Zubía, P., Núñez, A. [Eds.] (2012): AAVV. *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*. Madrid, Dykinson.
- Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Trad. al español de Félix Duque. Alianza.
- Rorty, R. (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, trad. al español de Jorge Vigil Rubio. Paidós Ibérica.
- Sáez Rueda, L. (2018). “Diferencia óntico-ontológica y mismidad”, en: *Pensamiento*, Vol. 74 (2020), n°281, pp. 717-738. DOI: 10.14422/pen.v74.i281.y2018.010.
- Saviani, C. (2004). *El oriente de Heidegger*, trad. Raquel Bouso García. Herder.
- Vattimo, G. (2015). *El fin de la modernidad*. Barcelona. Gedisa.
- Vattimo, G. (2020). *Alrededores del Ser*. Trad. al español de Teresa Oñate, Barcelona, Galaxia Gutemberg.
- Xolocotzi, Á., Gibu, R., Huerta, V. & Veraza, P. (2014). *Heidegger. Del sentido a la historia*. Plaza y Valdés.

i De lo cual, según nos parece, da fe en una medida notable la circunstancia debida al reconocimiento de la ontología heideggeriana como el horizonte de *problemas* propiamente relevante para aquella filosofía que se sabe histórico-social y práxica, y por ende teológico-política, en y *en relación a* nuestra actualidad. Lo cual puede constatarse a través de la unanimidad que muestran las declaraciones de filósofos cuya vigencia y fecundidad en este sentido, es decir, respecto de nuestra coyuntura pensante, resulta clara, aun incluso –y precisamente por ello– si atendíendolas en su disparidad tales perspectivas puedan muy razonablemente ser consideradas como declinaciones diversas, o divergentes incluso, del pensamiento y la ontología heideggerianas. En concreto, nos permitimos referir tres casos los cuales, tanto por su significación como por su desnuda honradez al cabo, vienen a dar testimonio vivo y efectivo de una condición [no solamente exclusiva de ellos, sino de todo el orbe filosófico, incluyendo al ámbito analítico incluso, el cual de modo denegativo se siente asimismo apelado por la actualidad del pensamiento heideggeriano; recuérdese al respecto la ya famosa crítica que Carnap enunciara en 1930 a propósito de la supuesta falta de sentido implícita en el lenguaje heideggeriano: cfr. Carnap, 2009] relativa a todo nuestro presente filosófico, a todo nuestro tiempo (incluso si éste sólo lo podemos concebir como tarea por hacer y por pensar), como son: Gilles Deleuze (cfr. Deleuze, 2017, p. 15 [“prefacio”]), Michel Foucault (Foucault, 1999, p. 388) y Richard Rorty (Rorty, 1993, p. 44). Ello sin obviar por supuesto la importancia que ostenta en este panorama, el de las corrientes actuales de la filosofía, la Ontología Hermenéutica Crítica, heredad en la cual cabe situar como poco, destacándolas, las inconmensurables aportaciones de Hans-Georg Gadamer, Gianni Vattimo o Teresa Oñate, y en la cual asimismo nos hallamos inequívocamente inscritos nosotros. Para todo ello véase: Oñate, 2010, pp. 447-501.

ii “Por primera vez en *El origen de la obra de arte*, el término «mundo» también es declinado en plural: ya no se trata solamente de la *existencia* como *der Welt Sein*, «ser en el mundo», sino que se habla de *un mundo*, una configuración histórica determinada, que se califica por el darse en esta de un modo específico del acaecer de la verdad.” (Vattimo, 2020, p. 39)

iii Ahora bien, si habitualmente tendemos a comprender la unitariedad del pensamiento heideggeriano a partir de la fundante constancia reflexiva que para éste opera la pregunta por el Ser: atendiendo a la diversidad constitutiva que dicha pregunta obra respecto de tal pensar en cada uno de sus momentos de acuerdo, precisamente, con la propia relación en la cual se halla en cada caso respecto de aquél; habrá de

precisarse no obstante un importante matiz a propósito de la diferencia que media entre la perspectiva desde la cual se despliega este pensar sobre la base de tal pregunta en la reflexión de *Ser y tiempo*, y la perspectiva reflexiva que a partir de ella se pone en juego en *Tiempo y Ser*. Pues en *Ser y tiempo* no será exactamente la pregunta por el Ser aquello preguntado como tal, la pregunta no es lo preguntado mismo, sino antes bien aquello por lo cual se pregunta con prioridad, toda vez que se ha determinado previamente la necesidad de aclarar la pregunta misma, de hacerla “transparente” en cuanto *pregunta* –dirá Heidegger de hecho (cfr. Heidegger, 2012, 7, p. 28)-, remitiendo por ende a aquel animal inquisitivo ontológicamente que es el hombre en su modo propio de ser (*Dasein*): “La pregunta metafísica por el ser fue reconducida a la pregunta más originaria: ¿a partir de dónde podía ser planteada en general la pregunta por el ser? Este «a partir de dónde», el fundamento para la metafísica, es el estar.” (Pöggeler, 1986, p. 189). Mientras que en *Tiempo y ser*, será la propia pregunta aquella que *siendo preguntada*, en cuanto tal y propiamente, dará respuesta respecto de su esencia, alcanzándola. Así dirá Heidegger en el Protocolo al Seminario: “conviene, por otra parte, reparar en que no se trata de meros enunciados, sino de un responder, preparado por preguntas, que intenta adecuarse a la índole de la cosa en cuestión; en todo ello –enunciados, preguntas y respuestas- se presupone *la experiencia de la cosa misma*.” (Heidegger, 2011, p. 56). Quiere decirse: la puesta en obra de la pregunta constituye allí la respuesta a la pregunta por el sentido de la misma, como *lugar y acontecer del sentido* a partir del cual la propia pregunta emerge y en el cual se inserta. Siendo *el acontecer que tiene lugar* en tal pregunta (el *sentido* que abre: *su sentido*) lo posible-posibilitante de la misma por cuanto, siendo ello mismo lo preguntado por la pregunta, y en la medida en que lo es, apela y reclama al propio preguntar para darse en su condición posibilitante y para, al tiempo, *dar-se* ello mismo ocultándose en favor de su *don*: la pregunta misma en la cual *acontece* exapropiadamente.

iv Sobre las razones profundas que avalan y hacen fecundamente inevitable hacerse cargo de esta diferenciación, véase: Oñate, 2009, pp. 49-79. Se trata, desde luego, de una distinción y acuñación ésta plenamente acontecida en la crítica y recepción de Heidegger (si bien justificada e incitada por él mismo incluso mediante el *giro*, la *vuelta*, que el filósofo explicitará a propósito de su pensamiento, qué duda cabe), mas asimismo consciente en su estímulo de la pregnación del propio pensamiento del alemán, que revoca y refluye también sobre su propia reflexión. En este sentido véase la imprescindible obra: Oñate, Cubo, O. Zubía & Núñez, 2012.

v Si es aquí rige ya una comprensión de la *Historia*, o más bien de la *Historicidad* de la *Historia*, que necesariamente, y una vez hallados en la Postmodernidad y sus efectos, salte tras del salto de la *Historie* a la *Geschichte* (véase: Koselleck, 1993, p. 50 y ss.), para saltar de la *Geschichte* a su posibilidad y condiciones ontológicas y teológico-políticas, una vez asumido que éstas no son impermeables a ella misma, sino que también se declinan y transforman, en cuanto a su potencia de epifanía, en la fricción de las conexiones y enlaces del *acontecer*. Se trata así de alcanzar en su profundidad la significancia de esta noción, de este *tópos*, como aquella ubicación que precisamente es tal en la medida en que apela al enlace [y sus condiciones] de toda determinación en/de el tiempo, o lo que es lo mismo, en la medida en que se halla ya referida al espacio ontológico primero en el cual se articula y se despliega a su vez la henología del Ser-Uno con relación a la pluralidad; y donde por ende puede pensarse, entonces, a partir de la comprensión [la única viable] de la diferencia ontológica que permite escapar a la ontificación del Ser (cfr. Heidegger, 2013, p. 79). En el *espacio*, así, en el cual pueda darse la re-creación exigida por la condición de plenitud de toda aquella dimensión de ser que difiere de la estricta *phýsis*, la cual por su parte tiende por sí misma hacia su propia plenitud-fin desde sí, en la medida en que es capaz de re-crearse y re-plicarse desde la culminación de su unidad; siendo bien distinto el caso del hombre, para el cual alcanzarse en lo más propio de sí, en el pertenecer al lenguaje en el cual habita en la medida en que corresponde a la apelación del Ser, implica una re-flexividad por la cual se abole como *sí mismo* (cfr. Heidegger, 2006, 329-330, p. 271), pues ni siquiera la sinteticidad de la conciencia puede sostenerse acaso sino en las condiciones que ese mismo *espacio*, que ese *afuera*, le brinda e impone posibilitándolo (cfr. Cerezo, 2007, p. 262), pues incluso *decir* “yo” implica ya necesariamente reconocer [para ser] que no hay completud posible del sujeto para sí más que en la unicidad del *lógos*, allí donde ya se ha disuelto toda integridad posible de un “uno” (cfr. Foucault, 2014). Pues como ya decía Heráclito: “No escuchándome a mí, sino al *lógos*, es sabio reconocer que uno es todo.” (DK 22 B 50 [b]) [de la trad.: Oñate, 2004, p. 195]

vi Tal y como pone de relieve Félix Duque (cfr. Duque, 2012, p. 123) la expresión «*ánthropos zôon êthos êchon*» es aquella mediante la cual, según Heidegger, debería venir a caracterizarse la esencia del hombre; toda vez para éste lo más fundamental y distintivo es pertenecerse en el *êthos*, es decir, en la correspondencia atenta y recreativa al horizonte, a la *morada*, en la cual siempre y diversamente (en la medida en que ésta pertenece por su parte a la *historia* [del Ser]) ya se halla; como pone de manifiesto el siguiente fragmento, citado por el profesor español, correspondiente al propio Heidegger: “Lo esencial del

êthos, de ese atenerse, es el modo en que el hombre se atiene a lo ente, se conserva cabe ello y, manteniéndolo, se deja mantener a sí mismo. El entenderse con el *êthos*, el saber de ello, es la «ética» (Heidegger, 1979, p. 206, traducido al español por Félix Duque en: Duque, 2012, p. 125). Consistiendo por tanto esta *ética* no en un mero apercebimiento autoconsciente del Sujeto por el cual el hombre se diera a sí mismo su ley en base a la rectitud cognoscitiva correlativa a su *posición* y precisamente en tanto a la atención y consciencia de ésta, asegurándola (a la ley) de este modo; sino antes bien, como pondrá lúcidamente de relieve Félix Duque, en la medida en que se trata de “una «ética» basada en la *copertenencia/obediencia/escucha* de aquello que al hombre le hace ser, mientras que éste (el ser) se entrega a él y en él se fía, en cuanto que es el ser humano quien debe llevar esa fuerza a espíritu mediante el saber, y poner en obra la verdad mediante el arte” (Ibidem).

vii Comprensión ésta sobre la cual debe subrayarse la enorme influencia que a propósito de ella ostenta Gianni Vattimo, quien particularmente ha incidido de manera decisiva desde esta orientación en su última obra, permeando a su vez nuestra propia reflexión: cfr. Vattimo, 2020, p. 40, p. 52, p. 54, p. 57.

viii Cfr. en relación a una primera aproximación al concepto de *mundo* desde el horizonte de *Ser y tiempo*, en cuya dimensión basta situarse para ubicar qué quiera decirse por “*mundo* concreto”: Xolocotzi, Gibu, Huerta & Veraza, 2014, p. 90 y ss.

ix Un primer y exhaustivo examen a propósito de la noción de *mundo*, que tanta importancia tuviera ya en *Ser y tiempo* (incluso hasta el punto de ejercer un notable peso en lo referente al planteamiento de la tarea del pensar que aborda dicha obra, cfr.: Heidegger, 2012, 52, p. 73), la llevará a cabo Heidegger en el último curso que dictara en la Universidad de Marburgo, en 1928 (véase: Heidegger, 2009, pp. 200-216). En el cual, apoyado en el despliegue de un profuso examen sobre las diversas orientaciones interpretativas y los múltiples papeles desempeñados por tal noción a lo largo de varios hitos de la Historia de la Filosofía, el filósofo alemán referirá a *mundo* como «el *modo* en el cual el ente *es*»; no siendo primero el *ser* y luego el *cómo*, sino *siendo* el ente en la medida y por vía del *cómo*: toda vez que éste es *en conjunto*, en la apertura de una *totalidad* relevante desde su diferencia. O lo que es lo mismo: constituyendo este *cómo* el modo de ser del ser del ente (cfr. *Ibid.*, p. 203). Lo cual liga y se armoniza con aquella otra definición de *mundo* que, un año después, en el curso de 1929/30, brindara: “mundo es la *manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto*” (Heidegger, 2007 [2], p. 343). Heidegger apela aún sin embargo, en este momento de su camino en el pensar, a una relación fundamental de esta noción trascendental con el modo particular de ser del *Dasein* (Heidegger, 2009, p. 202) que, en nuestra consideración y para nuestra tarea, resulta preciso aclarar: pues cualquier *cómo* mediante el cual pudiera venir a darse el Ser como *mundo* [en el lenguaje] constituye ante todo la apertura de posibilidad para el *Dasein* y no a la inversa: es decir, *se da* el *Sein* porque acontece como “*da*”, pero este *ahí* [*da*] en el cual “*es*, pues, el Ser” (aludimos, claro está, al enunciado contenido en el Poema de Parménides y que tanta importancia reviste para el pensamiento de Heidegger) refiere precisamente a la diferencia ontológica que juega en la verdad del Ser como *a-létheia*, esto es, a partir de lo callado, velado, tapado, oculto, del Ser que *se da* retrayéndose *a favor de*, *posibilitando* en su dación (“*es* y *es posible-posibilitante*”), en la regalía del tiempo, *el ahí* del Ser (cfr. Heidegger, 2006, 327, p. 270). No será, pues, el particular estatuto del *Dasein* (lo cual nos llevaría a una antropología filosófica: cfr. Pöggeler, 1986, p. 178) el motivo donde radica que el Ser se dé *como*; antes bien, porque hay *cómo* articulador de una diferencia del Ser éste acontece y abre el *ahí* (cfr. *Ibid.*, pp. 184-185): pues el Ser como acción remite y apela a su diferencia: “...dicha relación no es como es basándose en el fundamento de la ex-sistencia, sino que es la esencia de la ex-sistencia la que es destinalmente extático-existencial a partir de la esencia de la verdad del ser” (Heidegger, 2006, 333, p. 274). Nuestro empleo de la noción de *mundo* remite sin embargo a una elaboración posterior dentro del itinerario de Heidegger, a saber, aquella que ya parece preponderar en textos como “El origen de la obra de arte” o, abiertamente, en la “Carta sobre el *humanismo*”. En el primero de ellos dirá al respecto: “Un mundo no es una mera agrupación de cosas presentes contables o incontables, conocidas o desconocidas. Un mundo tampoco es un marco únicamente imaginario y supuesto para englobar la suma de las cosas dadas. *Un mundo hace mundo* y tiene más ser que todo lo aprehensible y perceptible que consideramos nuestro hogar. Un mundo no es un objeto que se encuentre frente a nosotros y pueda ser contemplado. Un mundo es lo inobjetivo a lo que estamos sometidos mientras las vías del nacimiento y la muerte, la bendición y la maldición nos mantengan arrobados en el ser. Donde se toman las decisiones más esenciales de nuestra historia, que nosotros aceptamos o desechamos, que no tenemos en cuenta o que volvemos a replantear, allí, el mundo hace mundo. (...) Desde el momento en que un mundo se abre, todas las cosas reciben su parte de lentitud o de premura, de lejanía o proximidad, de amplitud o estrechez. (...) ...el mundo es el claro de las vías de las directrices esenciales a las que se ajusta todo decidir.” (Heidegger, 2010, 32, p. 39); mientras que en el segundo explicitará: “... «mundo» no significa en absoluto un ente ni un ámbito de lo ente, sino la apertura del ser. (...) «Mundo» es el claro del ser, en el que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada. El

«ser-en-el-mundo» nombra la esencia de la ex-sistencia con miras a la dimensión del claro desde la que se presenta y surge el «ex» de la ex-sistencia. Pensado desde la ex-sistencia, el «mundo» es en cierto modo precisamente el allá dentro de la existencia y para ella.” (Heidegger, 2006, 350, p. 286).

x No es casual que, a propósito de Parménides, y concretamente en el curso que dedicara en el semestre de 1942-43 a tratar exhaustivamente el pensamiento de la *alétheia* desplegado en las partes que nos son conservadas del Poema del eléata, Heidegger refiera nada más comenzar dichas lecciones a la índole aperiente y precursora del pensamiento presocrático, a su cualidad *inicial*, por cuanto atañe a la historicidad fundada desde –y consustancial a- el acontecer del Ser en el pensar: “lo pensado en dicho pensar es justamente lo histórico por excelencia, lo que precede y, con ello, lo que anticipa toda historia subsiguiente” (Heidegger, 2005, p. 5). Toda vez el pensar, tal y como enunciará en la *Carta sobre el humanismo*, “como acontecimiento propicio del ser, pertenece al ser. (...) es aquello que es según su procedencia esencial” (Heidegger, 2006, 316, p. 261). El pensar *se dirige hacia* y *esencia en* (sin que pueda en ningún caso concebirse este “esenciar” sino precisamente en y como el “dirigirse hacia”) el Ser en cuanto posibilidad de la posibilidad misma, esto es, en cuanto a su propia posibilidad, que es aquella misma del ser como *posibilidad*: si es que éste en cuanto acontece el pensar, y dado que acontece en *mismidad* con el pensar, constituye la apertura reflexiva de su propia índole causal-modal en la medida, y sólo en la medida, en que precisamente reflexiona hacia ella, esto es, toda vez que el pensar se piensa a sí mismo con relación a su condición de posibilidad, y por ende en cuanto *tener lugar* de la posibilidad de su *posibilidad* misma: en respecto a la diferencia esenciante de tiempo y ser por la cual se da el Ser en la regalía del tiempo mediante la co-pertenencia sincrónica e isonómica de pasado, presente y futuro: en cuya unidad obra la entidad (*an-wesen*) simultáneamente (en *mismidad*) a la apertura del espacio que siempre es *histórico*, puesto que sólo acontece en la medida en que la “condición” opera como tal en la vuelta sobre sí desde el *mundo* por ella ofrendado que la apela en cuanto tal. El *inicio* es, por tanto, la puesta en obra del Ser-pensar a partir de la re-flexividad del pensar sobre sí mismo [que recuerdese, por su parte, “...es aquello que es *según* su procedencia inicial”]. Mas esta re-flexividad acontece precisamente en la *apertura* de *mundo* [histórico]: como espacio abierto en el cual se abre la diferencia respecto de sí a través de su *vuelta*, de su *paso atrás* (*Schritt zurück*), toda vez la *memoria* es ante todo el obrar de su *darse* en la apelación de su cualidad *iniciática* desde su ofrenda y, por ende, en cuanto *diferencia* tensada desde la propia posibilidad de su *posibilidad*. Véase también al respecto: Navarro Córdón, 2008, pp. 22-23 y ss. Sobre el *otro inicio* véase: Pöggeler, 1986, pp. 202-222.

xi No por darle un sentido, una significación sin más, sino por pensarlo dentro del *sentido*, esto es, del sentido asumido como *modo* de ser del Ser. En cualquier caso una *significación*, por su parte, no es sino la expresión desplecante de una topología vinculante cuya estructura no es rizomática, o podríamos decir: no es *circular* (no permite ninguna re-flexión ni re-flujo constituyente en su jerarquía y organización exterior), sino antes bien es unidireccional: desde el fundamento hasta lo fundamentado, permitiendo por ende sólo procesos susceptibles de ser categorizados como *inductivos* o *deductivos*. Mas lo realmente vital para el caso es que, incluso así, o precisamente de este modo, esa topología rige en cuanto organización, ostentando particularmente esta capacidad en la medida en que se autoexplica, da razón de sí, de su acción, y “se pone en funcionamiento” sin necesidad de apelar a su carácter conjuntivo-unitario; antes bien, lo posee en tanto se explica como organización divergente de ningún carácter de esta índole: una organización, un conjunto *es* en la medida en que se interpreta, incluso si su interpretación excluye la posibilidad de la interpretación: pues ese rasgo es ya precisamente interpretación, y por tanto “puesta en funcionamiento”.

xii Aquello que Vattimo postulará precisamente mediante el rótulo foucaultiano de *ontología de la actualidad*, en el cual involucra un sentido heideggeriano ausente, de manera que: “La filosofía entendida de esta manera es la rememoración de la historia del ser, el cual no tiene otra historia que no sea la del sentido del término (el que ha ido asumiendo cada vez) en nuestro lenguaje. El lenguaje es la casa del ser –aquella en la que el ser se da como apertura de mundos históricos–” (Vattimo, 2020, p. 50). De hecho, sólo bajo esta luz puede precisamente cobrar algún sentido la reflexión y la inquietud por aclararnos sobre los motivos últimos que animaron el compromiso de Heidegger con el nazismo, es decir: sólo si presuponemos en su pensamiento una espolada eficaz bajo la cual se alumbre el propio sentido que el pensar filosófico tenía para el propio Heidegger como una respuesta políticamente capaz de “corresponder” a la apelación del acontecer epocal del Ser (cfr. *Ibid.*, pp. 52-53). Únicamente bajo esta premisa puede aspirar a tener alguna pertinencia el interés general por comprender el significado y la relevancia de su deriva nacional-socialista, más allá de la curiosidad erudita. Entiéndase, pues, sin pretender con ello disculpar en modo alguno la perversidad [metafísica] latente en el pensamiento heideggeriano de los años 20 y 30, que culminarían con su toma de posesión como Rector de la Universidad de Freiburg en 1933, que aquello que se aparece ante nosotros, toda vez nos hacemos cargo del debate suscitado por la cuestión judía y el compromiso nazi de Heidegger, es la evidencia de que nos

hallamos ante un pensamiento para el cual la Política y el devenir del Ser no constituyen ámbitos separados, o aun zonas tan jerárquicamente escindidas de la totalidad del Ser que no tuviera lugar establecer una interrelación entre ellas: una pregnación y apelación mutuas desde un sentido precisamente filosófico, y aún más, ontológico. Así pues, la misma ceguera que sobredetermina la postura muda respecto a la relevancia de este episodio biográfico de Heidegger, y asimismo la de aquellos que pretenden banalizarlo por igual llamando a la práctica invalidación de su pensamiento a partir de este hecho, reina también para aquellos que no quieren ver del mismo modo en la *Kehre* del pensador alemán el alumbramiento de una Política del Ser, y por ende, de una Ética, si así cabe decirlo de un modo más explícito, basada en la primacía ontológica de la diferencia y la correspondiente circunscripción a su determinación limitante. Véase a propósito de toda esta disertación el primer apartado de la obra de: Di Cesare, 2017. Una panorámica sobre el Heidegger político puede verse en: Gilabert, 2019.