

## 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, onotología 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](mailto: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 XXI<sup>1</sup>

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 proporciona<sup>2</sup>.

Voy a dividir esta contribución en Tres Secciones que recogen ámbitos de investigación diversos<sup>3</sup>. 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 crítica<sup>4</sup>. 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<sup>5</sup>; 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 hegemónicas<sup>6</sup>.

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-históricos<sup>7</sup>- 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-responde<sup>8</sup> 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 tiempos<sup>9</sup>. 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*<sup>10</sup>, atendiendo el cual los conocedores del Heidegger de los tratados publicados<sup>11</sup> 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 Vattimo<sup>12</sup>, 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*<sup>13</sup> 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*<sup>14</sup>), 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 él<sup>15</sup>. 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*<sup>16</sup>, 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)<sup>17</sup>, “la falta de mundo” (*Weltlosigkeit*) (Heidegger, 2017, p. 88)<sup>18</sup>, “lo carente de historia” (*Geschichtslose*) (Heidegger, 2017, pp. 87-88)<sup>19</sup>, referidos a la cultura o a la humanidad judía (Heidegger, 2017, p. 275)<sup>20</sup>, elementos que se traducen en un *desarraigo* y en una desvinculación respecto a todo límite cualitativamente vinculante para el hombre<sup>21</sup>; 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)<sup>22</sup>. 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)<sup>23</sup>. 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 Modernidad<sup>24</sup>.

La misma crítica dirige Heidegger contra los llamados *bolcheviques* (que no son los rusos (Heidegger, 2019, p. 96)<sup>25</sup>, contra el *americanismo* (posiciones pragmáticas productivistas incapaces de ninguna racionalidad que no sea la instrumental del provecho y el beneficio (Heidegger, 2015, p. 199)<sup>26</sup>; 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)<sup>27</sup>—. Apuntando todo ello como polo de concentración crítica a *Lo Judío* (Heidegger, 2019, pp. 46-48)<sup>28</sup>, 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)<sup>29</sup>. 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 ser<sup>30</sup>.

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 filosóficos<sup>31</sup>.

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)<sup>32</sup>.

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*<sup>33</sup>; 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*<sup>34</sup> 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 situada<sup>35</sup>. 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)<sup>36</sup>. 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)<sup>37</sup>.

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 medievales<sup>38</sup>. 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 –repito–, 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 vulnerables<sup>39</sup>.

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”<sup>40</sup>? 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 sentido<sup>41</sup>: toda la ontología griega Presocrática y todavía la del Aristóteles griego en discusión con Platón, es una *ontología del límite*<sup>42</sup>.

De este modo voy a hacer algunas calas en aquello que denominamos la *espiritualidad griega originaria*, teniendo en cuenta a los Presocráticos<sup>43</sup>, 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 noèin estín te kaí 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*<sup>44</sup>; el texto del '62 sumado al Protocolo del seminario sobre el mismo y la discusión con Hegel respecto de su interpretación de Parménides<sup>45</sup>, junto con *Die Kunst und der Raum*, traducido al español como “El arte y el espacio”.

*Ontología del límite*<sup>46</sup>. 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 filosofía<sup>47</sup>, 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...*”<sup>48</sup>; 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 adikias*) 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”<sup>49</sup>. Y hemos leído asimismo que “... han de hacerse justicia los unos a los otros”<sup>50</sup>; 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 ascensión 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 *Dike*: 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 ascensión 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*<sup>51</sup>.

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 campos<sup>52</sup>. 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*)”<sup>53</sup>. 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 dios<sup>54</sup>. 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 letal<sup>55</sup>. Para todo lo cual resulta necesario entonces no confundir el tiempo ontológico sincrónico, que re-une *a la vez*, con el tiempo óntico 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-10<sup>56</sup>, nos enseña Aristóteles, “el Maestro de los que saben” –como le llamaba aún Dante continuando a los filósofos árabes-, lo siguiente: *Lego praxis-énérgeia ouk kinesis*: “Llamo-enseño que la acción y no el movimiento es la *énérgeia*: la unidad de obra”<sup>57</sup>. 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 *énérgeia* 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*<sup>58</sup>, 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*<sup>59</sup>. 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*<sup>60</sup> 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 público<sup>61</sup>. Y siendo esta puesta en obra de la verdad que referimos comunitaria, participativa, mientras que el movimiento, incluso el de los seres animados, es individual<sup>62</sup>. 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-énérgeia* 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 (*mimesis*) 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 histórico<sup>63</sup>. *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 borradas<sup>64</sup>. 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 redescubierto<sup>65</sup> –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– *noein* (el *noein* del recibir, re-crear, re-lanzar y desear el enlace) *te kai einai*: 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: *einai*.

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 *noein*: 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: *Noein*. 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 nexo (que ya ha sido puesto en la *síntesis disyuntiva* interna –por así decirlo<sup>66</sup>– 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)<sup>67</sup>. 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)<sup>68</sup>, 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 posibilidad<sup>69</sup>-. 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 Talmut y de la Cábala.

Así pues, Heidegger estaría introduciendo, en todos los casos (también en el caso oriental y nipón, que únicamente puedo mencionar ahora<sup>70</sup>), una *revolución espiritual* contra la Metafísica materialista del Capitalismo Ilimitado<sup>71</sup>. 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 planeta<sup>72</sup>.

\*\*\*\*\*

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)<sup>73</sup>. 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)<sup>74</sup>. 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)<sup>75</sup>.

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)<sup>76</sup>.

## 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 filosofía e política*. 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 política*. 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 política*. 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.

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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 oscuro). 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.

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

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

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

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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*].

<sup>8</sup> 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.

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

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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.

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

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

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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).

<sup>17</sup> Remitimos a *Cuadernos Negros, Reflexiones VII-XI*, Reflexión-VIII, parágrafo 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, parágrafo 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*.

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

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

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

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> 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).

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> 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).

<sup>26</sup> 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).

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

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

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

<sup>30</sup> 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).

<sup>31</sup> 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.

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

<sup>33</sup> 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*.

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> 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.

<sup>36</sup> 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*.

<sup>37</sup> 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 Betrügnern*). Al respecto: (Di Cesare, 2017: 94-104).

<sup>38</sup> 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 élites plutocráticas. ¿Cuáles eran las élites 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.

<sup>39</sup> 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 Filósofas responden a estas preguntas*. Ed. UNED, Madrid.

<sup>40</sup> 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”.

<sup>41</sup> 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.

<sup>42</sup> 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.

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> 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 de Filosofía*, Nº 35 (2020/1), pp. 91-104. DOI: <https://doi.org/10.4454/teoria.v40i1.90>.

<sup>45</sup> 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.

<sup>46</sup> 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.

<sup>47</sup> 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.

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

<sup>49</sup> 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.

<sup>50</sup> 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).

<sup>51</sup> 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”.

<sup>52</sup> Ello es muy importante para toda la discusión de lo categorial.

<sup>53</sup> 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.

<sup>54</sup> En el sentido en que todavía Aristóteles atribuye a Heráclito la sentencia “pasad, pasado, aquí también hay dioses”, en la reproposición de la teología immanente 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).

<sup>55</sup> 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).

<sup>56</sup> 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.

<sup>57</sup> 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 *kinesis* 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*.

<sup>58</sup> 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.

<sup>59</sup> 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.

<sup>60</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Libro Theta, 1051b 24-25.

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

<sup>62</sup> En síntesis: el movimiento es individual, la acción es comunitaria.

<sup>63</sup> 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.

<sup>64</sup> Aquel horizonte sin horizonte al cual el loco del parágrafo 125 de *Gaya Ciencia* cantaba: “¿cómo hemos podido bebernarnos 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.

<sup>65</sup> 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.

<sup>66</sup> 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).

<sup>67</sup> 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”.

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

<sup>69</sup> 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)

<sup>70</sup> 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.

<sup>71</sup> 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.

<sup>72</sup> 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.

<sup>73</sup> Remitimos a *Cuadernos negros. Reflexiones XII-XV*, R-XIII, parágrafo 63.

<sup>74</sup> En R-XIII, parágrafo 64.

<sup>75</sup> Se trata de R-XIII, parágrafo 107.

<sup>76</sup> 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.