



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA - IZTAPALAPA

División de ciencias sociales y humanidades

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR EN HUMANIDADES,

LÍNEA EN **FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA** PRESENTA:

JUAN FRANCISCO YEDRA AVIÑA

Matrícula: 2133802250

BAJO LA ASESORÍA DE:

DRA. MARÍA PÍA LARA ZAVALA

ANTE EL JURADO CONFORMADO POR:

DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YAÑEZ

DR. GUSTAVO LEYVA MARTÍNEZ:

CON EL TÍTULO

“EL OLVIDO DE LA POLÍTICA.

HACIA UNA ARTICULACIÓN FILOSÓFICO-POLÍTICA DE LA OBRA DE MARTIN HEIDEGGER”

CIUDAD DE MÉXICO, ENERO DEL 2018.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar quiero agradecer con afecto el constante apoyo, la guía sincera y la paciencia con la cual mi asesora, la Dra. María Pía Lara Zavala, se abocó a la dirección de esta tesis; sin su dedicación y compromiso no habría podido comprender de manera clara muchos de los temas indispensables para esta investigación. Agradezco también al Dr. Gustavo Leyva por ser un ejemplo a seguir en mi desarrollo y desempeño académico, y por todo su apoyo para la pronta conclusión de esta tesis. También debo agradecer al Dr. Ángel Xolocotzi por aceptar discutir este trabajo y por sus valiosas observaciones y consejos. Gracias a mi amada esposa, Elisa Escobar, por su amorosa paciencia, su apoyo sincero y la constante lectura de cada uno de los capítulos que componen este trabajo; gracias por exigirme siempre claridad y fundamentos. Gracias a mi familia por siempre estar presentes y por ser un impulso para avanzar y mejorar. No quiero dejar de agradecer a mis alumnos por mostrar curiosidad frente a algunos de los temas aquí abordados, gracias a esto he aprendido a encontrar más de un modo de explicar claramente mis ideas. Gracias, por último, a mis amigos, Rodrigo, Andrés, Juan Manuel, Irazú, Pía y Paula, por dejarme ser la persona más simple y absurda, y a la vez invitarme siempre a ser mejor.

ÍNDICE

| | |
|--|-----------|
| INTRODUCCIÓN | 5 |
| | |
| CAPÍTULO I | 12 |
| EL OLVIDO DEL SER: FRACASO Y FUNDAMENTO | 12 |
| I.I PRESENTACIÓN..... | 13 |
| I.II LAS CRÍTICAS | 18 |
| A) LA CRÍTICA DE HABERMAS | 18 |
| B) LA CRÍTICA DE OKRENT..... | 21 |
| I.III DEL OLVIDO AL SENTIDO DEL SER | 24 |
| I.III.I EL OLVIDO DEL SER | 24 |
| A) DAS »SEIN« IST DER »ALLGEMEINESTE« BEGRIFF. | 25 |
| B) DER BEGRIFF »SEIN« IST UNDEFINIERBAR..... | 25 |
| C) DAS »SEIN« IST DER SELBSTVERSTÄNDLICHE BEGRIFF..... | 26 |
| I.IV LA ANALÍTICA EXISTENCIAL DEL DASEIN | 27 |
| I.IV.I LA ESTRUCTURA DE LA EXISTENCIA | 30 |
| I.IV.II EL “QUIÉN” DE LA EXISTENCIA | 41 |
| I.IV.II LA UNIDAD DE LA EXISTENCIA..... | 50 |
| I.IV.II CONCLUSIÓN..... | 59 |
| | |
| CAPÍTULO II | 60 |
| ONTOLOGÍA O POLÍTICA | 60 |
| II.I PRESENTACIÓN | 61 |
| II.II ONTOLOGÍA SIN POLÍTICA..... | 64 |
| A) HANNAH ARENDT..... | 66 |
| B) JÜRGEN HABERMAS..... | 72 |
| II.III POLÍTICA DISFRAZADA DE ONTOLOGÍA..... | 78 |
| A) HERBERT MARCUSE..... | 80 |

| | |
|---|------------|
| B) <i>KARL LÖWITH</i> | 86 |
| II.IV CONCLUSIÓN | 94 |
| | |
| CAPÍTULO III | 97 |
| ONTOLOGÍA Y POLÍTICA | 97 |
| III.I PRESENTACIÓN | 98 |
| III.II NIETZSCHE: EL OLVIDO DEL SER DESDE LA TEMPORALIDAD | 101 |
| III.III LA HISTORIA DEL SER..... | 112 |
| III.IV LA TÉCNICA Y LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA | 121 |
| III.V CONCLUSIÓN | 126 |
| | |
| CAPÍTULO IV | 127 |
| EL OLVIDO DE LA POLÍTICA | 127 |
| III.I PRESENTACIÓN | 128 |
| IV.II EL DESARROLLO DE LA VERDAD..... | 130 |
| IV.III LA VERDAD COMO DESOCULTAMIENTO | 137 |
| IV.IV EL DECIR INICIAL DE LA VERDAD..... | 142 |
| IV.V LA ESENCIA DE LA LIBERTAD | 154 |
| IV.VI LA JUSTICIA Y LA πόλις..... | 167 |
| IV.VII EL μῦθος Y LA FUNDACIÓN DEL ESTADO | 174 |
| IV.VII CONCLUSIÓN | 189 |
| | |
| CONCLUSIONES GENERALES | 191 |
| | |
| BIBLIOGRAFÍA | 195 |

INTRODUCCIÓN

*die alten stei nernen Götter erheben sich dann aus dem verschollenen Schutt, und reiben sich den tausendjährigen Staub aus den Augen, und Thor mit dem Riesenhammer springt endlich empor und zerschlägt die gothi- schen Dome. Wenn Ihr dann das Gepolter und Geklirre hört, hütet Euch, Ihr Nachbarskinder, Ihr Franzosen, und mischt Euch nicht in die Geschäfte, die wir zu Hause in Deutschland vollbringen. Es könnte Euch schlecht bekommen. Hütet Euch das Feuer anzufachen, hütet Euch es zu löschen; Ihr könntet Euch leicht an den Flammen die Finger verbrennen. Lächelt nicht über meinen Rath, über den Rath eines Träumers, der Euch vor Kantianern, Fichteatern und Naturphilo sophen warnt. Lächelt nicht über den Phantasten, der im Reiche der Erscheinungen dieselbe Revolution erwartet, die im Gebiete des Gei stes statt gefunden. Der Gedanke geht der That voraus, wie der Blitz dem Donner. Der deutsche Donner ist freylich auch ein Deutscher und ist nicht sehr gelenkig und kommt etwas langsam herangerollt; aber kommen wird er, und wenn Ihr es einst krachen hört, wie es noch niemals in der Weltgeschichte gekracht hat, so wißt, der deutsche Don ner hat endlich sein Ziel erreicht. Bey diesem Geräusche werden die Adler aus der Luft todt niederfallen, und die Löwen in der fernsten Wüste Afrikas werden die Schwänze einkneifen und sich in ihren königlichen Höhlen verkriechen. Es wird ein Stück aufgeführt werden in Deutschland, wogegen die französische Revolution nur wie eine harmlose Idylle erscheinen möchte. Jetzt ist es freylich ziemlich still...*¹

Heinrich Heine,

*Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*²

Con estas palabras profetizaba Heine las funestas implicaciones que habría de tener la filosofía del romanticismo alemán en el destino de toda Europa. En principio, la relación entre la filosofía y los sucesos políticos resulta extraña y fácilmente podría suponerse una

¹ *Los antiguos dioses de piedra emergerán entonces de sus ruinas olvidadas y sacudirán de sus ojos el polvo de milenios. Tor, con su martillo gigante, se alzarán al fin y destruirá las cúpulas góticas. Cuando escuchen el choque de piedra y el sonido del cristal rompiéndose, tengan cuidado niños vecinos, y no intervengan en los asuntos que estamos atendiendo en Alemania. Podríamos no tomarlo a bien. Tengan cuidado de no avivar tal fuego o extinguirlo. Podrían fácilmente quemarse los dedos en las flamas. No tomen mi consejo a la ligera, el consejo de un soñador que les advierte acerca de kantianos, fichteanos y filósofos de la naturaleza. No tomen a la ligera al poeta fantástico que espera en el ámbito de las apariencias la misma revolución que ha sucedido en las provincias del espíritu. El pensamiento sucede antes que el acto como la luz antes que el trueno. El trueno alemán ciertamente es alemán, mas no muy ágil y comienza a retumbar pausadamente. Pero llegará, y cuando escuchen el estallido, como nunca ha sonado antes en toda la historia del mundo, sabrán que el trueno alemán ha alcanzado finalmente su meta. Con este sonido las aguilas caerán muertas del cielo, y los leones en el más distante desierto de África podrán la cola entre sus patas y se arrastrarán hasta sus reales cavernas. Una obra será representada en Alemania, que hará que la revolución francesa parezca un idilio inofensivo. Ciertamente aún se mantiene silenciosa...*

² Ahora, y en adelante, cuando no se ofrece una referencia bibliográfica para las traducciones que se colocan a pie de página, la traducción ha sido realizada por el autor.

exageración propia de los poetas. Las palabras de Heine no eran, sin embargo, una fantasía producto de la imaginación creativa, sino el vaticinio resultante de un profundo conocimiento de la historia y filosofía alemanas. El paso del tiempo pudo haber contenido el volúmen de estas palabras, pero ciertamente este debió incrementarse cuando el nombre de Heine ardiera al interior de sus libros en el *Opernplatz* en Berlín; como si éstas trataran de hacerse escuchar por encima del estruendo de los antiguos dioses germanos. 1933 apuntaría nuevamente hacia la necesidad de pensar la relación entre filosofía y política, entre romanticismo y devenir histórico. Sólo que ahora no serían los kantianos, los fichteanos o los *Naturphilosophen* los que fueran llamados a testificar por las funestas implicaciones de su pensar. A la vista salta un nombre desde cuyas curvadas³ letras se asoman los ángulos rectos de la *swastica*: Martin Heidegger, el *maestro de la Selva Negra*. Su sola mención acusa ya la delicada línea divisoria entre la grandeza y la infamia de un mismo influjo⁴. Incontables estudiantes en todas las universidades siguen sintiendo el asombro que su primera gran obra, *Ser y Tiempo*, provocara en 1927 en la juventud alemana. Sin embargo, esto no ha impedido que su incursión siciliana sea objeto de grandes desencantos e impulsos por conseguir para toda su obra un espacio junto a la de Heine en el *Opernplatz*. Aquellos abocados al estudio y defensa de la filosofía heideggeriana no han dejado de acentuar la necesidad de hacer una distinción entre el “maestro de la Selva Negra” y el “Rector de Freiburg”, entre la filosofía y la biografía de Martin Heidegger. No obstante, resultan también relevantes los intentos por mostrar una visión unificada de ambas dimensiones; intentos por articular una lectura que permita vislumbrar la dimensión política de la filosofía heideggeriana en consonancia con sus ya explícitos vínculos con el nacionalsocialismo y su ideología. Estos últimos son tema de una biografía –tal vez una biografía filosófica– y, como tal, no han de servir como fundamento para una interpretación de la filosofía de Martin Heidegger. Del elemento primordial de esta relación ya nos ha dicho algo Heine: *el pensamiento es anterior al acto como el rayo que precede al trueno*.

En cuanto a su obra, una obra que salta a la vista como una eterna peregrinación, la pluma recorre firme el camino en ella, como si en el rastro dejado por ésta se estuviera construyendo el puente hacia la resolución de los más acuciantes problemas de la filosofía

³ Heidegger mismo llegó a interesarse por esta situación con respecto a su nombre: ‘Warum habe ich zwei “G” im Namen? Wozu anders, als daß ich erkenne, as es ständig gilt: *Güte* (nicht Mitlied) und *Geduld* (d. H. Höchster Wille).’ (Heidegger, *Überlegungen II-VI* (Schwarze Hefte 1931-1938) 275) ‘¿Por qué tengo dos “g” en mi apellido? ¿Para qué, si no es para darme cuenta de lo que constantemente importa? “Bondad” (no compasión) y “paciencia” (es decir, voluntad suprema).’ (Heidegger, *Cuadernos negros* (1931-1938) *Reflexiones II-VI* 214)

⁴ Cfr. (J. Habermas, *Die große Wirkung*), (J. Habermas, *La grandeza de un influjo*)

y el pensamiento occidental; pero con cada libro, seminario o conferencia que se concluye, dicha resolución se desenmascara como la imposibilidad de tocar tierra firme. Cada giro y vuelta en la obra del filósofo de Meßkirch responden a la imposibilidad de alcanzar lo que se venía persiguiendo; imposibilidad que a la vez apunta hacia la necesidad de determinar un nuevo destino. Algo, no obstante, se ha de mantener presente en esta eterna peregrinación: el lugar y la bandera del embarco, el pensar originario de los griegos y la denuncia del olvido del ser. De entre las distintas interpretaciones de los cambios y variaciones al interior de la obra de Martin Heidegger, una parece ser más fructífera con respecto a una lectura filosófico-política del pensamiento que ahí se articula. Tres etapas han sido destacadas por Jeff Malpas; tres momentos guiados por tres preocupaciones fundamentales al interior de dicha obra. Primero, un momento temprano que abarca, aproximadamente, el periodo entre 1910 y 1930 y cuya guía es la pregunta por el «sentido del ser [*Sinn des Seins*]». Luego, un periodo intermedio al que corresponden las obras escritas, nuevamente de manera aproximada, entre 1930 y 1945, caracterizado por una investigación sobre la «verdad del ser [*Wahrheit des Seins*]» y, por último, un periodo tardío que comenzaría alrededor de 1945 y cuyo objeto central sería responder a la pregunta por el «lugar del ser [*Ortschaft des Seins*]».⁵

Ser y Tiempo, la obra que habría de presentar las directrices del pensar inicial de Martin Heidegger, emprendería una argumentación trascendental por el camino del análisis de la condición humana, la analítica existencial del Dasein. Para este camino, el supuesto destino sería el correcto planteamiento de la pregunta por el sentido del ser en general. Pero junto con el esclarecimiento de las condiciones que se suponía harían posible semejante planteamiento, el sitio de destino se mostró insondable: la temporalidad que enmarca ineludiblemente la existencia humana, hace imposible la pregunta en términos generales. La pregunta por el sentido del ser es, ella misma, temporal e histórica.⁶ Con esto, el camino del pensar encuentra su primera declaratoria de fracaso, el primer giro desde el cual ha de surgir la necesidad de establecer un nuevo destino. A la vista está que aquí ha de encontrarse el primer indicio de un pensamiento político.

Se ha repetido hasta la saciedad que las etiquetas tradicionales con las que se logran comprender las distintas áreas de la filosofía son el objeto de un rechazo rotundo por parte del maestro de la Selva Negra; en la filosofía heideggeriana no es posible encontrar una

⁵ Cfr. (Malpas)

⁶ Esta discusión se aborda en el Capítulo 1 de la presente investigación: *El olvido del Ser: fracaso y fundamento*.

ética, una estética o una filosofía política. Y, sin embargo, ésta misma no se ha contenido cuando de hablar de valores morales, arte o la *πόλις* se trata. No pocos han denunciado la presencia de estas dimensiones en su obra, así como no menos han denunciado con igual énfasis la ausencia de las mismas. Pero lo que en ambos casos resulta significativo es que este primer giro es visto como la inauguración de la posibilidad de pensar las formas concretas del mundo humano, en otras palabras, la posibilidad del inicio de una filosofía política heideggeriana. Frente al reconocimiento de un fallo en el destino al que debía apuntar la denuncia del olvido del ser, las interpretaciones de la dimensión política del pensamiento del rector de Freiburg toman caminos opuestos. Unas afirman que Heidegger rechazó la posibilidad de dicho comienzo, mientras que otras denuncian que, de hecho, ese fue el camino que tomó desde entonces su pensamiento. Desde la perspectiva de las primeras, la filosofía heideggeriana es una *ontología sin política*, un pensamiento que habría de permitir la ceguera política con la que Heidegger abrazara la posibilidad de cambio ostentada por el nacionalsocialismo. Así, el olvido de la política característico de la filosofía heideggeriana habría de ser el último gran caso de un romanticismo que, ciego ante la realidad política concreta, no alcanzó a ver la luz que precedía al trueno alemán. Una falla de carácter, una personalidad romántica, el torpe caminar del albatros en la cubierta del barco. Algo de cierto hay en este extremo de las críticas a la dimensión política de la obra del rector de Freiburg.

Con respecto a las segundas, la obra del maestro de la Selva Negra se desenmascara en este primer giro como una *filosofía política disfrazada de ontología*. A la vez que el destino del camino del pensar se muestra de manera explícita, igualmente relucen sus verdaderas intenciones. Martin Heidegger habría logrado hacer pasar por ontología aquello que en realidad no era otra cosa que una fundamentación ideológica del movimiento nacionalsocialista. A partir de este hecho, la obra en que se articula dicha fundamentación tendría que ser objeto de una revisión crítica que permitiera desecharla en su conjunto y de manera definitiva. En la denuncia de esta política disfrazada de ontología, aun con toda su fogosidad, queda sin embargo opaco cómo esta introducción del nazismo en la filosofía puede ser explicada a partir de los giros posteriores⁷, es decir, queda aún por mostrar cuál es esa política que supuestamente pretendía legitimar al infame *Reich*.

⁷ O si se trata más bien de una introducción del fraude en la filosofía, como trata de mostrar el sugerente trabajo de Thomas Sheehan: *Emmanuel Faye: The introduction of Fraud Into Philosophy*. Cfr. (Sheehan)

No sólo se trata aquí de decidirse por una labor apologética o por una condenatoria. Se trata, antes bien, del rigor con el cual la crítica puede dar cuenta del devenir de la obra de Martin Heidegger, así como de la posibilidad de inaugurar un diálogo con dicha obra que permita, como Habermas lo ha intentado, pensar *con* Heidegger, *contra* Heidegger⁸, es decir, explicar el modo en que el filósofo llegó a una comprensión de la política, así como aquello que en dicha comprensión podría haberlo llevado a emprender el viaje a Siracusa que iniciara con su aceptación del *Rectorado*.⁹

Como es de esperarse, esta tarea no puede prescindir de las obras posteriores a *Ser y Tiempo*. Es necesario aclarar el sentido en que el giro hacia la “verdad del ser” es un giro hacia las condiciones concretas de la existencia histórica del ser humano. La verdad del ser se refiere a la historia del ser que para el rector de Freiburg es, en última instancia, la historia de la verdad. Pero esta concepción de la historia habría de encontrar su fundamento en una narrativa genealógica que le permitiera hablar del olvido del ser, no ya como un error metodológico constante en la tradición metafísica, sino como la constante del devenir histórico que habría de culminar en su propia realidad, en los acontecimientos que habrían de marcar funestamente al siglo XX. Tal vez ante la elección de esta narrativa tendrían sentido las palabras que el viejo Heidegger pronunciara de manera constante hacia el final de su vida en su cabaña: “Nietzsche me ha arruinado”. Es Nietzsche ciertamente el que le proporciona a Heidegger una visión de la historia que fue susceptible de servir como estructura para la llamada *Historia del ser*. El nihilismo entendido como un movimiento histórico haría posible la crítica al olvido del ser en el marco de lo concreto, lo temporal, lo histórico, es decir, en el marco de las exigencias resultantes del primer tramo recorrido hacia lo que se suponía que era su destino, el sentido del ser. Ahora la verdad del ser domina la obra de Heidegger. Es ahora cuando la tradición metafísica deja de ser meramente el recuento de las discusiones en torno al ser y se encarna en el devenir concreto del mundo occidental que habrá de llevar al dominio de la técnica, al imperio de una comprensión de la existencia que haría de esta un mero *Ge-stell* [Dis-positivo]. De entre los elementos que componen este diagnóstico del mundo contemporáneo, resulta significativo el modo en que Heidegger intenta atraer la atención de sus lectores. Si el interés que despierta un filósofo, depende de su capacidad para darnos un ejemplo, tal

⁸ Cfr. (J. Habermas, Martin Heidegger. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935), (J. Habermas, Martin Heidegger: Con motivo de la publicación del curso de 1935).

⁹ El análisis de las críticas y la defensa de la mencionada caracterización de las mismas es el objeto del Capítulo 2: *Ontología o Política*

como pensara Nietzsche¹⁰, entonces Heidegger ha de poder, sin duda alguna, despertar nuestro interés al recurrir al Comunismo, al Americanismo (liberalismo), e incluso al Nacionalsocialismo y la democracia, al ejemplificar las formas concretas de la dominación de la técnica en nuestra comprensión del ser.¹¹

Pero, entre tanto, en este aparente ajuste de cuentas con el “esplendor” y la “grandeza” de la puesta en marcha del nacionalsocialismo¹², aquello que por orgullo, falsedad o ceguera se mantiene incuestionado, es la concepción de la política que diera origen a la inicial convicción de que la mentada puesta en marcha habría de alejar a Alemania de los peligros del olvido del ser. El maestro de la Selva Negra, tras la experiencia del Rectorado, habrá de embarcarse nuevamente desde el pensar inicial griego, con la bandera del olvido del ser, con un nuevo destino, el del lugar del ser. En este nuevo giro del camino, el filósofo de Meßkirch habría de entablar un diálogo con la comprensión griega de la πόλις, como si en ésta pudiera encontrar él mismo un lugar para su propia experiencia del nacionalsocialismo. El espacio en el que sucede el acontecer de la verdad bajo la forma de la fundación de un Estado es para Heidegger el lugar del ser que con mayor fuerza habría de impulsar la superación del olvido en que éste se encontrara. El olvido del ser ya no es, a partir de este último giro en el camino del pensar, ni una situación teórica característica de la tradición metafísica, ni el estado actual de la existencia humana bajo el dominio de la técnica, sino el abandono del lugar originario en el que el ser aconteciera como verdad. El olvido del ser, habrá de mostrarse, es el olvido de la πόλις que no es otra cosa que el olvido de la política.¹³

Hablar del olvido de la política con respecto a la obra y vida del filósofo de Meßkirch no puede sino acusar una multiplicidad de sentidos. El olvido de la política que por parte de Martin Heidegger hiciera posible su *affaire* con el nacionalsocialismo, el olvido de la política como un tema fundamental en los primeros momentos de su pensamiento, el olvido de la política como el espacio público en el que se desarrolla el acontecer humano. Pero, sobre todo, el olvido de la política que no es un olvido por parte de Heidegger, sino por parte de

¹⁰ 'Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel, als er im Stande ist, ein Beispiel zu geben.' (Nietzsche, Schopenhauer als Erzieher 19) (*El interés que me despierta un filósofo depende justamente de su capacidad para dar un ejemplo.*)

¹¹ La interpretación heideggeriana de Nietzsche, la Historia del Ser y la crítica a la tecnología se presentan en el Capítulo 3: *Ontología y Política*.

¹² Cfr. (Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität)

¹³ La interpretación de la concepción heideggeriana de la política es el tema central del Capítulo 4: *El olvido de la política*.

las comunidades políticas que actuaban de manera resuelta sin saber a qué estaban resueltas.

Pero la denuncia del olvido de la política por parte de Heidegger no hace sino hacer más evidentes las razones que lo llevaron a comulgar con los infames principios ideológicos del nacionalsocialismo. Sin lugar a dudas, la concepción de la política que logra articular el rector de Freiburg lleva, desde el contexto de su filosofía, a la fundamentación de una postura totalitaria o fascista. Pero, en el fondo, no es su concepción de la política la que lo lleva a aquella, sino su concepción del lenguaje. Heidegger se debate entre la revelación de la verdad y la articulación colectiva de la verdad como formas del acontecer del “habla [*Sprache*]”; pero las categorías con las cuales distinguiera a los existenciales en *Ser y Tiempo*, propiedad [*Eigentlichkeit*] e impropiedad [*Uneigentlichkeit*], mantendrán su influjo en la concepción del modo más originario del lenguaje, esto es, el lenguaje como decir inicial de la verdad, como *mito*. Ciertamente, el olvido de la política en el pensamiento del filósofo de Meßkirch fue superado cuando la pregunta por el sentido del ser llegó a transformarse en la pregunta por el lugar del ser. Pero el olvido del espacio público y la dimensión comunicativa del lenguaje propia de éste, jamás fueron superados en este camino de este pensar. Sin esta dimensión, la filosofía política heideggeriana no puede sino ostentar el hábito de la teología-política y, desde el púlpito, predicar paciencia en la espera del don de la gracia que haría posible el reconocimiento de la revelación de la verdad. Sólo así el acontecer de la verdad podría tomar la forma de la acción que funda un Estado y con ello apuntar al destino de un pueblo. En el pensamiento y obra de Martin Heidegger, el *olvido del ser* culmina en el *olvido de la política*. La denuncia es acertada, pero la dimensión prescriptiva de su filosofía política es la que lo ha colocado en *el abismo más profundo*, aún cuando pretendiera alcanzar el *más alto cielo*¹⁴.

¹⁴ Palabras que retoma el propio Heidegger de Schelling: ‘der tiefste Abgrund und der höchste Himmel’ (Heidegger, Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit 93)

CAPÍTULO I

EL OLVIDO DEL SER: FRACASO Y FUNDAMENTO

I.1 PRESENTACIÓN

Todo comienzo lleva consigo la marca de un destino, aun cuando éste sea tan sólo una necesidad de superación sin una forma concreta, tan sólo el planteamiento de una posibilidad abierta, indeterminada. En el caso del comienzo del pensar del filósofo de Meßkirch, ambas formas se encuentran presentes. Por un lado, la necesidad de superación apunta a las situaciones que han llevado a la tradición metafísica a mantener al ser en el olvido. Con respecto al destino, este se encuentra ya determinado por aquello que se pretende superar. El destino del camino es el correcto planteamiento de la pregunta por el sentido del ser en general, y el plan de éste no es otro que comenzar por una justificación de la hipótesis central: que aquello determinante de la tradición metafísica occidental es la presencia de una serie de prejuicios con respecto al ser que hacen imposible un análisis apropiado de éste y, de tal suerte, que con el establecimiento de un fundamento apropiado habría de lograrse la superación del olvido del ser. En efecto, al señalar las sendas que no deben ser recorridas, Heidegger se aboca en *Ser y Tiempo* (1927) al análisis de aquellas condiciones que harían posible el correcto planteamiento de la pregunta. En otras palabras, el rector de Freiburg llevará a cabo en esta obra un análisis de la existencia de aquel ente capaz de semejante planteamiento: el ser humano en el modo particular de su existencia, el *Dasein*. Con esta analítica existencial del *Dasein* quedarían al descubierto las estructuras que servirían como punto de partida.

Pero esta empresa habría de mostrarse inasequible a partir de aquello que la analítica existencial lograra mostrar sobre la condición humana y su relación con el ser. El modo fundamental del ser del *Dasein* es el cuidado [*Sorge*]; pero el cuidado, como todo existencial, sólo es posible desde las condiciones concretas del mundo, desde aquellas situaciones que sólo desde la temporalidad se presentan como fundamentales. El cuidado es la condición que determina la relación privilegiada del *Dasein* con el ser y, con ello, determina también toda posible comprensión de éste. En efecto, la pregunta por el sentido del ser en general es imposible debido a que ésta intentaba plantearse al margen de las condiciones concretas, al margen de su propia temporalidad.

La labor de una exposición de la analítica existencial del *Dasein* no tiene una única función en el marco de una comprensión de la filosofía política de Martin Heidegger. Con ella se lograría explicar el contexto del giro central de dicha filosofía, así como el sentido del nuevo camino que habría de recorrerse. Pero, por sí mismo, esto no justifica una exposición detallada de la analítica existencial. Dicha justificación se encuentra en el modo

en que las distintas interpretaciones de la dimensión política de la obra de Heidegger se posicionan con respecto a este primer giro. La posibilidad y forma de una dimensión política en la obra del maestro de la Selva Negra, depende, en gran medida, de la interpretación que se haga de la estructura y el marco conceptual de este primer giro. En efecto, resulta indispensable para comprender y evaluar estas distintas interpretaciones tener presente la función y el sentido de los conceptos que pudieran tener una connotación política en esta primera etapa de la filosofía heideggeriana. Sin esto, resultaría poco fructífero nuestro diálogo con Heidegger y con las interpretaciones de la dimensión política de su filosofía.

En efecto, el diálogo requiere que podamos rastrear los aciertos y fracasos de *Sein und Zeit* a la luz de los giros que posteriormente tomó el pensamiento de su autor. Para ello, el primer paso debe limitarse a esta obra y mostrar en ella aquello que será abandonado posteriormente por Heidegger y, más importante aún, aquello que se consolidará como punto de referencia constante, *fundamental* en su sentido más literal. Para esto, conviene recurrir a las interpretaciones y críticas que desde distintas perspectivas y tradiciones se han formulado con respecto al abandono que Heidegger hace del proyecto inicial de *Sein und Zeit* –caracterizado por él mismo como, y desde entonces llamado, “*die Kehre* [la vuelta o el giro]”–; me refiero en particular a las críticas de Jürgen Habermas y Mark Okrent. Las críticas que ambos filósofos formulan coincide en el reconocimiento de la necesidad de *pensar con Heidegger contra Heidegger*. Habermas afirma que la *Kehre* es emprendida por Heidegger debido a que (1) la obra muestra que ‘das menschliche Dasein ist, jedenfalls so, wie es ist, der ontologischen Begründung seiner selbst gar nicht mächtig’ y, continúa Habermas, (2)

darin enthüllt sich zugleich der durch und durch geschichtliche Charakter der Wahrheit, die als der offene Horizont aus der Welt des Menschen hervorgeht – die Wahrheit hat sozusagen einen Kern aus Zeit. So war denn Philosophie als Ursprungsphilosophie auch für Heidegger unmöglich geworden. (J. Habermas 76)

En otras palabras, la analítica existencial del Dasein desarrollada en *Sein und Zeit* muestra que es imposible fundamentar el sentido del ser en la condición humana [*Dasein*] y, en segundo lugar, que la temporalidad determina la verdad como uno de los modos [*existenzial*] en que el ser humano se relaciona con el ser y, con ello, la respuesta a la pregunta por el sentido del ser *en general* no puede darse más que en términos temporales.

Por su parte, Okrent afirma que el proyecto de *Sein und Zeit* da por sentado que la tradición metafísica ha tratado al ser humano como un sujeto, como una *sustancia* ‘that

happened to have an odd range of properties: mental properties that involved thinking of things and itself, or of being conscious and self-conscious.' (Okrent 7) Por ello, dicha tradición no ha podido responder, ni plantear, correctamente la pregunta por el ser. Como alternativa a este "olvido del ser," en el lugar de la sustancialidad, Heidegger colocará la temporalidad. Ésta es una de las conclusiones a las que llega Heidegger al elaborar la analítica existencial del Dasein. Sin embargo, al hacer esto, Heidegger está articulando, para Okrent, un argumento trascendental, porque, sólo en la medida en que la temporalidad del Dasein sea entendida de modo trascendental, se podrá fundamentar en ella una articulación del sentido del ser *en general*. El problema surge cuando consideramos que el subjetivismo metafísico no es el resultado del cartesianismo, como argumenta Heidegger, sino que es en ocasiones el resultado de una argumentación trascendental –como aquella empleada en *Sein und Zeit*. Dicho brevemente, (1) Heidegger termina por repetir el tipo de argumentación que produce lo que él pretende rechazar de la tradición metafísica. Esto explica para Okrent, entre otras cosas, que (2) el Heidegger posterior a la *Kehre* centre gran parte de su atención en la temporalidad y la historicidad del ser en general y no sólo del Dasein.

Ambas críticas coinciden en lo fundamental. En efecto, (1) fundamentar la respuesta por el sentido del ser en general en el sentido del ser del Dasein, resulta, a la luz de la analítica existencial de Dasein, imposible; y (2) el sentido del ser no puede ser alcanzado *en general*, sino sólo enmarcado en la temporalidad de la propia comprensión del ser. En la reconstrucción precisa de la argumentación crítica de ambos filósofos esta coincidencia deberá quedar clara, para permitir una evaluación de *Sein und Zeit* en términos de un fracaso que, a su vez, permitiría identificar los logros que esta obra alcanza y que perdurarán en el pensamiento heideggeriano posterior a la llamada *Kehre*.

El presente capítulo muestra que los fundamentos del pensamiento de Heidegger establecidos en su primer gran obra, y que se mantendrán en aquellas posteriores a ésta, son tres: (1) la crítica a la tradición en términos del "olvido del ser [*Seinsvergessenheit*]", (2) el análisis de la condición humana [*existenziale Analytik des Daseins*] y (3) la pregunta por el ser. Las tres pueden ser vistas como motivación, punto de partida y objetivo, correspondientemente, de las investigaciones posteriores a *Sein und Zeit*. Para justificar esta perspectiva habrá que hacer explícitos los casos en que, y las condiciones bajo las cuales, se mantienen dichos elementos fundamentales del pensamiento de Heidegger. Para ello, será necesario abarcar los distintos periodos del pensamiento de Martin

Heidegger –el sentido del ser, la verdad del ser y el lugar del ser–.

La obra paradigmática del primer periodo del pensamiento heideggeriano es, sin lugar a dudas, *Sein und Zeit* (1927). En esta obra, el olvido del ser se presenta como una crítica metodológica a la tradición metafísica. Lo que se critica no es que no haya planteado o formulado la pregunta por el ser, sino que al plantearla se le haya descartado como algo que no es necesario, o posible, responder. Por otra parte, la condición humana se presenta como *Dasein*, es decir, como la existencia humana caracterizada por su relación con el ser. Por último, el objetivo de esta primera obra es ‘eine Möglichkeit der Beantwortung der Frage nach dem *Sinn von Sein* überhaupt zu finden.’ (Heidegger, *Sein und Zeit* 372)

En un segundo momento, el del giro hacia la verdad del ser al cual pertenece la obra titulada *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) –precisamente aquella a la que recurre Okrent al intentar mostrar el modo en que Heidegger hizo frente al fracaso del proyecto de *Sein und Zeit*– el olvido del ser adquiere el sentido de una crítica en términos ontológicos, esto es, como un hecho indisoluble de la verdad entendida como $\Delta\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, como “desocultamiento [*Unverborgenheit*]”: la verdad del ser que descubre el *Dasein* tiende, en su propio modo de ser, al “ocultamiento [*Verborgenheit*]” y, con éste, al olvido. Por último, el objetivo de este periodo del pensamiento heideggeriano no sigue siendo preguntar por el sentido del ser, sino, ahora, por la verdad del ser.

Una última obra que debe ser analizada en los mismos términos que las dos anteriores para presentar de manera articulada la visión del olvido del ser, la condición humana y el ser, como elementos fundamentales de las diferentes etapas del pensamiento del filósofo de Meßkirch, es aquella en que éste expone de manera más clara el tipo de crítica de la época actual –la época en la que el propio filósofo se encuentra–, esto es, en *Die Frage nach der Technik* (1949-1954). En esta obra, y en el periodo en que ella se enmarca, el olvido del ser no es más una crítica en términos del discurso metafísico, es una crítica del modo en que la comprensión del ser se desenvuelve en el ámbito práctico de los asuntos humanos. En cierto sentido, se podría afirmar que se trata de una crítica a la dimensión práctica y colectiva de la existencia humana [ético-política]. Desde esta crítica, la condición humana no se entenderá en términos de la relación de la persona con el ser, o con la verdad, sino con el carácter histórico del ser. En última instancia, esta obra recupera la pregunta por el ser, no en términos de su sentido o su verdad, sino de su acontecer. En efecto, la comprensión del ser es lo que lleva a Heidegger a su obsesión por lo que él llamó

“la historia del ser [*Seinsgeschichte*]”, que no es sino una narrativa de las distintas concepciones del ser dividida por épocas.

Al final de este primer capítulo deberá ser evidente la lectura que aquí se propone de la obra de Heidegger, esto es, como una obra que cambia conforme va descubriendo aciertos y fracasos en sus propias pretensiones y que, por ello, es una obra *abierta* que puede llevarnos a, como Habermas afirma, ‘mit Heidegger gegen Heidegger zu denken’ (J. Habermas 72), lo cual deberá, a su vez, permitirnos hablar sobre la posibilidad de extraer implicaciones políticas del pensamiento del filósofo de Meßkirch.

I.II LAS CRÍTICAS

A) LA CRÍTICA DE HABERMAS

La solución heideggeriana para los problemas metafísicos a los que lleva el olvido del ser consiste, para Jürgen Habermas, en la fundamentación de la existencia humana a partir de sí misma. En la relación privilegiada con el ser que Heidegger afirma para el ser humano, éste encuentra el fundamento del modo propiamente humano de existir que es desarrollado en términos de una “analítica existencial [*existenziale Analytik*]”. Para Habermas, éste es el último gran intento por desarrollar una filosofía primera, una ontología fundamental. Sin embargo, el problema con este proyecto es la imposibilidad de fundamentar *ontológicamente*, afirma Habermas, la existencia desde la existencia misma; a este modo de proceder lo llama: un planteamiento “trascendental [*transzendente*]” (J. Habermas 79). Esto no pasa desapercibido para el filósofo de Meßkirch, antes bien, el propio Habermas escribe: ‘Heidegger relativiert indessen Philosophie und das ontologisch sich vergeblich begründende Subjekt in entgegengesetzter Richtung – auf die Hintergeschichte des waltenden Sinsgeschicks.’ (J. Habermas 79) Lo que aquí Habermas critica del proceder de Heidegger no es un rechazo de las consecuencias negativas que tiene el fracaso de su proyecto inicial, sino la dirección que toman sus investigaciones una vez consumado el fracaso. En efecto, Habermas afirma que Heidegger tuvo la posibilidad de articular una *crítica* que le permitiera tomar un nuevo camino para enfrentarse a la metafísica y, en su lugar, se ocultó tras el “*mito*” para hacer frente al olvido del ser: ‘Heidegger jedoch nennt als Gehalt zu Krise ebenso wie als Gegenbegriff zur Metaphysik nicht die Kritik, sondern den Mythos.’ (J. Habermas 80)

Si la crítica de Habermas ha de probar ser fructífera para la investigación presente, deberá ser explicada en sus fundamentos, es decir, en la articulación del carácter trascendental de la ontología fundamental, en el proyecto de *Sein und Zeit*, que hemos dividido en su motivación –el olvido del ser–, su fundamento –la analítica existencial del Dasein– y su objetivo –la pregunta por el sentido del ser en general. Observando en esta obra dichos momentos, deberá quedar claro el carácter trascendental del proceder de dicha obra.

¿A qué se refiere el calificativo trascendental cuando es aplicado al proyecto de *Sein und Zeit*? Simon Crowell y Jeff Malpas, en su introducción al libro *Transcendental Heidegger* (2007) explican que, en el caso de Heidegger, la referencia a lo trascendental está siempre

vinculada al sentido kantiano de esta noción. Heidegger mismo utiliza la idea de trascendencia en relación con Kant. En este sentido, trascendental será para Heidegger – y en el caso de Heidegger– ‘that which makes posible the structure of transcendence’ (Crowell and Malpas 1). Si bien dicha posibilidad y estructura pueden ser dichas en diversos sentidos, estos se reducen cuando centramos nuestra atención en las afirmaciones de Heidegger y en el proceder de su argumentación. En efecto, podemos ver que Heidegger no limita la trascendencia en sentido Kantiano a una cuestión meramente epistemológica – como la cuestión de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Por el contrario, Heidegger ‘favors the claim that Kant’s enterprise was really an “ontological” one.’ (Crowell and Malpas 1). Para tener una mejor comprensión de esto podemos recurrir a la explicación que el propio Heidegger presenta en *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929):

Transzendente Erkenntnis untersucht also nicht das Seiende selbst, sondern die Möglichkeit des vorgängigen Seinsverständnisses, d. h. zugleich: die Seinsverfassung des Seienden. Sie betrifft das Überschreiten (Transzendenz) der reinen Vernunft zum Seienden, so daß sich diesem jetzt allererst als mögliche, Gegenstand Erfahrung anmessen kann. (Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik)

La comprensión previa del ser a la que se refiere aquí Heidegger es caracterizada en otras ocasiones como un “horizonte de comprensión [*Horizont des Verstehens*].” Heidegger afirma que nuestra comprensión óptica depende de nuestra pre-comprensión del ser, y que dicha pre-comprensión sólo es posible por la relación privilegiada del Dasein con el ser; en palabras de Heidegger:

Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältniss hat. (Heidegger, *Sein und Zeit* 12)

Esto nos muestra cómo la argumentación trascendental kantiana se mantiene en la de Heidegger, pero no únicamente en su sentido epistemológico, sino que afirma, con mayor evidencia que en el caso de Kant, un sentido ontológico. Habermas, pues, tiene razón al afirmar que Heidegger mantiene una argumentación trascendental en lo que se refiere a la fundamentación de la respuesta por el sentido del ser en general, debido a que es la condición ontológica del Dasein –su relación con el ser– la que fundamenta la propia respuesta a la pregunta por el ser.

No obstante, con esto no queda explícito el que esta argumentación trascendental de *Sein und Zeit* sea un fracaso o lleve a una paradoja como pretenden Habermas, Okrent

y el propio Heidegger. El fracaso radica, para Habermas, en el objetivo que ésta persigue. Si fundamentar el sentido del ser en general en la condición ontológica del Dasein es dicho objetivo, entonces el sentido del ser *en general* es inalcanzable debido a que el ser del Dasein es su temporalidad y, como tal, la comprensión del ser depende de esta condición ontológica. La única comprensión del ser que es posible fundamentar en el Dasein es una comprensión temporal, no una general. Precisamente el descubrimiento, por parte de Heidegger, de esta paradoja inherente a su argumentación trascendental lo lleva al abandono del proyecto de *Sein und Zeit* y, con ello, a su retirada hacia la "Historia del ser [*Seinsgeschichte*]," que Habermas percibe como el derroche de la posibilidad que Heidegger tuvo de darle un sentido crítico, social, histórico y, podríamos afirmar, político, a su propia filosofía.

En última instancia, dos cosas quedan claras con la crítica de Habermas: (1) Heidegger emplea una argumentación trascendental al intentar fundamentar la posibilidad de respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general en la analítica existencial del Dasein, y (2) *Sein und Zeit* muestra que el ser tiene una dimensión temporal que limita los alcances iniciales de la investigación heideggeriana. Hay, además, una tercera consecuencia de esta crítica. El problema de la argumentación trascendental de Heidegger muestra que, en la medida en que conduce a una imposibilidad de corte metodológico, sus motivaciones son igualmente metodológicas. La motivación de *Sein und Zeit* es, llevar a cabo aquello que la tradición metafísica se ha negado a hacer, en otras palabras, la motivación es de carácter crítico y se centra en lo que es considerado como un error metodológico. El "Olvido del ser [*Seinsvergessenheit*]" acusa, a lo largo de las distintas etapas del pensamiento de Heidegger, el estado o situación de la metafísica; sin embargo, sólo en el marco de *Sein und Zeit* el olvido del ser tiene el sentido de una crítica en términos metodológicos. En efecto, la tercera consecuencia de la crítica habermasiana del proyecto de *Sein und Zeit* es que, (3) el olvido del ser tiene que ser visto, en tanto motivación crítica de la investigación, como una crítica metodológica.

B) LA CRÍTICA DE OKRENT

En la presentación de este capítulo quedó asentado como mera afirmación que la crítica de Habermas coincidía en lo fundamental con la que formulara Mark Okrent en su libro *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics* (1988). En este apartado, esta afirmación deberá ser justificada mediante una reconstrucción de la mencionada crítica.

Alejándose de la jerga heideggeriana de *Sein und Zeit*, Okrent presenta lo que él considera como el motivo fundamental de la *Kehre* del pensamiento del filósofo de Meßkirch. En efecto, dicha crítica gira en torno al carácter trascendental de la argumentación con la cual Heidegger pretende sentar las bases para la respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general. Dicho carácter trascendental es caracterizado por Okrent en los mismos términos en que ha sido presentada en el apartado anterior, con la diferencia de que éste subraya dos modos en los que Heidegger distingue el carácter trascendental de su propia investigación del de aquellas criticadas por él:

The early Heidegger, however, thought of *his* transcendental argument as distinct in two ways. First, he thought that the thinkers prior to himself had skipped a critical step. They had gone directly from a transcendental discussion of intentionality to attempt to ground a metaphysics—without pausing to consider what it meant to be an intender, without discussing the conditions under which an entity can be one who intends or (in Heidegger's own terminology) without asking the question of the meaning of the being of Dasein. Heidegger thought that because of this, all his predecessors had fallen into the trap of thinking of the intentional agent as substance that happened to have an odd range of properties: mental properties that involved thinking of things and itself, or of being conscious and self-conscious. In contrast, Heidegger's own analysis of the meaning of the being of Dasein led him to assert that the meaning is temporality, that to be an intentional agent of the sort we are is to be temporal. (Okrent 6-7)

Saltan a la vista, pues, los dos elementos de la crítica habermasiana, tanto la cuestión de la argumentación trascendental, como la cuestión de la temporalidad del Dasein. La diferencia con la crítica de Habermas —y aquí radica su importancia— es la distancia que toma Heidegger con respecto a las argumentaciones trascendentales propias de la tradición metafísica. Para Heidegger, el olvido del ser característico de la tradición metafísica se debe, en primera instancia, a un error metodológico, error que es explicado por otro de los especialistas de la obra de Heidegger, Hubert Dreyfus: '[Heidegger] begins by noting three ways in which the nature of being has traditionally been misconstrued, ways that

nonetheless contain hints of what he considers real issues.' (Dreyfus, Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division 1 10) Estos tres modos se exponen mediante las siguientes afirmaciones: (1) el ser es el concepto más universal, (2) el ser es abstracto y por lo tanto indefinible y (3) la naturaleza del ser debe ser auto-evidente. En estos modos de plantear la pregunta por el ser se muestra que el error de la metafísica ha sido de carácter metodológico, en otras palabras, el olvido del ser característico de la metafísica no es, en primera instancia, un problema metafísico, sino sólo metodológico.

Metodológicamente, pues, Heidegger intenta tomar distancia de la tradición metafísica al afirmar que el problema con ésta es que, si bien procede mediante una argumentación trascendental, no fundamenta ésta última en una adecuada comprensión del modo de ser propiamente humano, es decir, elude la pregunta por el ser de la existencia humana e intenta abordar directamente la pregunta por el sentido del ser en general. Es por esto que la analítica existencial del Dasein es fundamentalmente distinta a cualquier forma de antropología filosófica o de filosofía del sujeto; su finalidad no es el ser humano mismo, sino sólo el sentido del ser que se funda en la propia existencia humana.

La crítica de Okrent incorpora esta dimensión del pensamiento heideggeriano sobre el ser de lo humano y, con ella, el papel fundamental que la analítica existencial del Dasein juega en *Sein und Zeit*:

The early Heidegger further thought that the 'subjectivism' he found prevalent in modern metaphysics all the way back to René Descartes —the emphasis on the character of the intentional subject and its intentionality as the ground for all determinations in regard to what it is for any entity to be— was itself a function of this Cartesian error in regard to the ontology of the intender. In the completion of *Being and Time*, the early Heidegger hoped to show how the appropriate answer to the question of the meaning of Dasein's being (that is, the pragmatic, anti-mentalistic, agency-centered answer to the question 'what are the necessary conditions for being an intentional agent?') lead to the appropriate, anti-subjectivistic answer to the question of the meaning of being (that is, to a non-subject-centered account of the conditions under which any entity can appropriately be said to be).
(Okrent 6)

En efecto, Heidegger toma al olvido del ser como motivación para su investigación, a la vez que establece como punto de partida para la misma una concepción distinta del ser humano que permita superar los problemas del cartesianismo, en particular, que evite la problemática distinción entre *res extensa* y *res cogitans*, así como todo tipo similar dualismo metafísico. Si la crítica de Habermas enfatiza la importancia de la temporalidad para el pensamiento de Heidegger, la crítica de Okrent enfatiza la importancia de la analítica

existencial en los mismos términos. Sin embargo, antes de poder ofrecer un tratamiento preciso sobre estas dos nociones fundamentales del pensamiento de Heidegger, se tendrá que terminar de mostrar las coincidencias de las críticas de Okrent y Habermas.

Okrent termina su crítica de *Sein und Zeit* con la identificación de una aporía presente en ésta obra. Dicha aporía consiste en que aquello que Heidegger critica de la metafísica de la subjetividad –ante la cual propone como alternativa la analítica existencial del Dasein– radica, no en el dualismo cartesiano, sino en el modo trascendental de la argumentación con el cual el propio Heidegger intenta fundamentar su investigación en torno al sentido del ser:

As a first approximation, the problem consists in the fact that Heidegger had misidentified the source of metaphysical subjectivism. It doesn't always arise out of Cartesianism; in some cases it arises out of the transcendental mode of argument. All transcendental arguments, including the early Heidegger's own, are verificationist; and verificationism, even of a pragmatic sort, leads to subjectivism in metaphysics, a commitment that cannot be supported by the argument of *Being and Time*. (Okrent 8)

Ahora bien, debemos tomar en cuenta que la analítica existencial del Dasein sólo reconstruye o conlleva los mismos problemas teóricos que el subjetivismo si conservamos su función de servir como punto de partida o fundamentación del sentido del ser en general. Por sí misma, dicha analítica es únicamente objeto de la crítica de Habermas, no de la de Okrent. La analítica existencial del Dasein muestra que el Dasein es su temporalidad; temporalidad que debe caracterizar también a la pregunta por el ser. En efecto, la segunda parte de la crítica de Okrent se mantiene para el papel específico que juega la analítica existencial del Dasein en el marco de *Sein und Zeit*, no así para la analítica existencial misma.

Frente a estas críticas, es necesario, pues, investigar el modo en que Heidegger asume los fracasos de la obra inaugural de su pensamiento y cómo, en el camino que toma este último, se aprovechan o malgastan sus conclusiones. Para ello, como se ha mencionado y se desprende de la revisión de las dos críticas, resultará fundamental rastrear en las obras posteriores a *Sein und Zeit* las nociones de olvido del ser, Dasein y la pregunta por el ser, manteniendo con ello la propuesta de Habermas: pensar con Heidegger contra Heidegger.

I.III DEL OLVIDO AL SENTIDO DEL SER

Una vez analizado el carácter trascendental de la argumentación heideggeriana de fin de los años 20's podemos abordar aquellos conceptos que se tornan fundamentales a partir de dicho examen.

The main difference is that whereas for Kant the hallmark of finitude is the need for the conjoined operations of sensibility and thought, for Heidegger it is Dasein's "transcendental neediness" for an understanding of being, and the fact that this understanding is constitutively covered up in forgetfulness. (Han-Pile 93)

En esta afirmación, Béatrice Han-Pile vincula dos de los conceptos que en apartados anteriores se han mostrado como fundamentales para entender el desarrollo de la obra de Heidegger. El olvido del ser y la analítica existencial del Dasein serán, pues, los conceptos que habrán de ser explicados para concluir con el camino que tomó en Heidegger la investigación por el olvido del ser en general.

El proyecto de *Sein und Zeit* puede ser analizado desde distintas perspectivas. La que aquí propongo, y que se parte de las críticas analizadas en los apartados anteriores, consiste en dividir esta obra en tres elementos: el olvido del ser, la analítica existencial del Dasein y la pregunta por el sentido del ser. En efecto, el olvido del ser es la motivación crítica con la que inicia esta obra, la pregunta por el sentido del ser, el objetivo que ésta persigue, y la analítica existencial del Dasein, la piedra angular de la investigación. En otras palabras, los tres elementos responden a las preguntas: ¿Qué no se ha hecho hasta ahora?, ¿Qué hay que hacer? y ¿Cómo hay que hacerlo?

I.III.I EL OLVIDO DEL SER

La elaboración de la pregunta por el sentido del ser es la meta de *Sein und Zeit*, 'Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die »Metaphysik« wieder zu bejahen' (Heidegger, *Sein und Zeit* 2). Lo que ha quedado en el olvido es la pregunta por el ser y, sin embargo, esto no significa que el ser pase desapercibido para la metafísica, antes bien, la metafísica se concibe a sí misma como un progreso en el tratamiento del ser. Si bien el ser no cae en el olvido a causa de un desinterés teórico; lo hace en la medida en que la pregunta por su sentido no ha sido correctamente planteada. En efecto, el primer paso que da Heidegger en *Sein und Zeit*

consiste en analizar los modos en los que la metafísica ha concebido al ser y las razones por las cuales éstos resultan erróneos, es decir, llevan al olvido del ser.

A) *DAS »SEIN« IST DER »ALLGEMEINESTE« BEGRIFF.*

El ser es concebido por la tradición metafísica como el concepto más general o universal. De tal suerte, aparece como una propiedad como otras que se obtiene por abstracción de las cualidades de los objetos que encontramos en la realidad, con la diferencia de ser la abstracción más elevada de todas, 'We look at oaks, maples, firs, etc., and abstract treeness. Then from trees and bushes and flowers we abstract plantness. Then we get to the "livingness" of all living things. Finally we arrive at entities that have in common only beingness' (Dreyfus, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division 1 10*). No es Heidegger sino Aristóteles quien encuentra problemas con este modo de abordar la cuestión del ser. Dicho problema consiste en que el ser no parece poder comportarse como la abstracción más general debido a que la existencia se dice en diversos sentidos; no existen, por ejemplo, de igual modo los números que los seres humanos o las herramientas. El ser de los objetos matemáticos es distinto al ser de los objetos físicos o al ser de los objetos imaginarios, etc. En efecto, el ser trasciende la universalidad del género –en la distinción aristotélica Género próximo/Diferencia específica– y es por ello que la Escolástica lo ha calificado como *transcendens*. Por ello es que Heidegger puede descartar este acercamiento como inadecuado y concluir que el ser no es un predicado ordinario. El olvido del ser se debe, en primer lugar, a que éste ha sido abordado en términos del predicado más general, el predicado de la existencia.

B) *DER BEGRIFF »SEIN« IST UNDEFINIERBAR.*

El concepto ser es indefinible y esta indefinibilidad radica en su carácter abstracto. Si el ser no ha de ser concebido como el predicado más general, una alternativa consiste en tomarlo como un concepto vacío; la vacuidad surge del hecho de no poder contrastar o comparar al ser con algo más. La tradición metafísica, para Heidegger, ha supuesto este carácter abstracto, vacío e indefinible del ser para eludir la elaboración de la pregunta por el sentido del ser. Si el ser no puede ser definido, la investigación en torno al ser se volvería imposible. Pero Heidegger, antes de apresurarse a aceptar las conclusiones de esta segunda raíz del olvido del ser, afirma que lo único que podemos concluir de este modo de abordar al ser es

que éste no es un ente entre otros entes. '»Sein« ist nicht so etwas wie Seiendes' (Heidegger, *Sein und Zeit* 4) El ser, pues, no tiene la forma de un ente y no puede ser investigado del mismo modo en que investigamos o nos acercamos a los entes. En efecto, el ser no puede ser investigado ónticamente, sólo ontológicamente, mientras que la comprensión del sentido del ser no puede imitar la forma de la comprensión que tenemos de los entes [*Vorhandenheit - Zuhandenheit*].

C) *DAS »SEIN« IST DER SELBSTVERSTÄNDLICHE BEGRIFF.*

En la medida en que toda enunciación puede ser analizada para encontrar en ella la copula "es", el sentido del ser ha de ser auto-evidente, es decir, lo presuponemos para nuestro modo cotidiano de comprender y de referirnos a los entes. En efecto, el ser humano tiene una pre-comprensión del ser que funciona como condición de posibilidad de la articulación de nuestro conocimiento del mundo y, por ello, pareciera que no requiere de un análisis explícito. Ante este modo de proceder, Heidegger afirmará que, si bien nos movemos siempre en una determinada comprensión del ser y, en particular, de nuestro modo propio de ser –el ser del Dasein–, esto no significa que dicho concepto sea autoevidente, antes bien:

Das Dasein ist zwar ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste – wir *sind* es sogar je selbst. Trotzdem oder gerade deshalb ist es ontologisch das Fernste. Zwar gehört zu seinem eigensten Sein, ein Verständnis davon zu haben und sich je schon in einer gewissen Ausgelegtheit seines Seins zu halten. (Heidegger, *Sein und Zeit* 15)

De tal suerte, la pregunta por el sentido del ser, en la medida en que radica en el modo propio de ser del Dasein, no puede ser olvidada por la supuesta auto-evidencia del ser mismo, antes bien, por el hecho de ser lo onticamente más lejano, ésta ha de ser la pregunta primera del pensamiento filosófico.

La metafísica, para Heidegger, fundamenta su negativa por explicar el sentido del ser en estas tres raíces del olvido del ser. De ellas, sin embargo, Heidegger extrae tres directrices para su correcto planteamiento: (1) el ser *no* es una propiedad de los entes, (2) el ser *no* es un ente y (3) el ser *no* es auto-evidente, es ontológicamente lo más lejano. De tal suerte, el ser se olvida, no se tematiza o investiga, ni la pregunta por su sentido es planteada en la tradición del pensamiento metafísico. El acercamiento tradicional de la metafísica al ser es lo que lo mantiene en el olvido y, por ello, podemos decir que este olvido se refiere a un error metodológico.

I.IV LA ANALÍTICA EXISTENCIAL DEL DASEIN

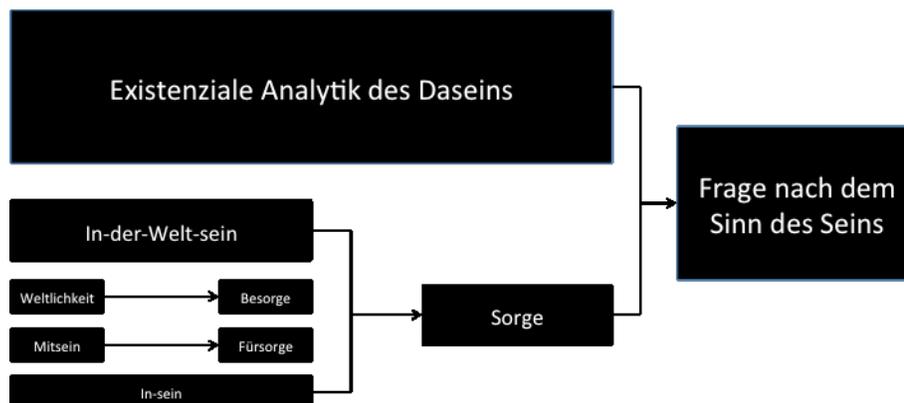
El apartado anterior ha alcanzado el esclarecimiento de una cuestión fundamental para la investigación presente: el hecho de que *el olvido del ser* se refiere a una crítica metodológica lanzada por Heidegger contra la tradición del pensamiento metafísico. Si bien el tono crítico que inicia con la denuncia del olvido del ser no se pierde en el transcurso de *Sein und Zeit*, la articulación ahí elaborada adopta posteriormente un carácter constructivo con respecto a la pregunta por el sentido del ser en general; dentro de ésta, la articulación de una particular comprensión de la condición humana mantiene, no obstante, una función metodológica. Heidegger no elabora la analítica existencial del Dasein en vistas a una respuesta por la *esencia* de lo humano, sino sólo en la medida en que aquella posibilita el correcto planteamiento de la pregunta por el sentido del ser en general. Con todo, dicha comprensión del ser humano se ha vuelto el punto primordial y constante de referencia para quienes intentan pensar *con Heidegger contra Heidegger*. El propio filósofo de Meßkirch parece no dar marcha atrás –aun después de la *Kehre*– con respecto a lo avanzado gracias a la analítica existencial del Dasein –si bien sí lo hace con respecto a la función preparatoria que tenía en el proyecto inicial. En efecto, si ha de ser posible una comprensión del pensamiento heideggeriano que nos permita entender y sacar provecho de las perspectivas que éste ha abierto para los importantes filósofos que le han seguido, la analítica existencial del Dasein deberá ser expuesta en sus fundamentos, alcances y limitaciones.¹⁵

Al interior de la analítica existencial del Dasein, el *Estar-en-el-mundo* [*In-der-Welt-sein*] es aquello que más ha llamado la atención de los estudiosos de la obra de Heidegger; baste mencionar a modo de ejemplo la brillante y sugerente obra de Hubert Dreyfus *Being-in-the-World*¹⁶. Para la corriente interpretativa de la obra de Heidegger inaugurada por Hubert Dreyfus, la mundaneidad es el existencial –modo propiamente humano de la existencia– que fundamenta la comprensión más amplia que Heidegger intenta articular y, sin que esto deje de ser enteramente cierto, el énfasis puesto en dicho existencial hace que se le retire la debida atención a otros igualmente relevantes –o incluso más relevantes– como, por ejemplo, la ocupación [*Besorge*]. La justificación de esta perspectiva puede darse a partir de una visión general del proceder heideggeriano en *Sein und Zeit*.

¹⁵ Así, justamente ésta será la tarea del presente apartado.

¹⁶ Cfr. (Dreyfus, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division 1*)

Martin Heidegger inicia con la afirmación sobre finalidad que persigue su pensamiento, a saber, el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser en general. A su vez, afirma que la analítica existencial del Dasein es un momento preparatorio para dicho planteamiento. Al interior de esta analítica existencial, la finalidad será mostrar que el modo propio de la existencia humana es el «Cuidado [Sorge]» y, a su vez, su adecuada comprensión requiere de un punto de partida preparatorio que es la explicación del «Estar-en-el-mundo [In-der-Welt-sein]». Así, en el análisis del estar-en-el-mundo aparecen tres momentos constitutivos: mundaneidad [Weltlichkeit], coexistencia [Mitsein] y estar-en [In-sein]. La mundaneidad es, a su vez, un momento preparatorio para la comprensión de la ocupación [Besorge]. Por su parte, la coexistencia [Mitsein] es un momento preparatorio hacia la explicación de la «Solicitud [Fürsorge]». Por último, el estar-en [In-sein] es un último momento preparatorio que posibilita la comprensión del objetivo último del estar-en-el-mundo, esto es, la comprensión del cuidado [Sorge]. El siguiente esquema podrá hacer más claro el encadenamiento –en términos de análisis preparatorios– de estos conceptos.



De tal suerte, lo que tiene primacía en *Sein und Zeit* no es la analítica existencial del Dasein, sino la pregunta por el sentido del ser en general; del mismo modo, lo primordial de la analítica existencial no es el *estar-en-el-mundo*, sino el *cuidado* [Sorge]. Tomando en cuenta esta perspectiva, el presente apartado se dividirá en tres momentos estructurales. El primero lleva por título *La estructura de la existencia* y aborda, a su vez, tres elementos primordiales de dicha estructura: Mundo [Welt], Remisión [Verweisung] y Ocupación [Besorge]. La tarea de este primer momento es mostrar un modo de la existencia humana necesario para la comprensión integral de ésta caracterizada como *Dasein*. Dicho momento es el de la Mundaneidad (*Weltlichkeit*). Este primer momento es el más extenso y conceptualmente denso de los tres, ya que en él Heidegger no sólo anuncia la mayoría de

los elementos de la condición integral del ser humano; además, presenta el vocabulario con el cual analizará las distintas dimensiones de la existencia humana. La relevancia, pues, de este primer momento será explicar tanto la jerga heideggeriana como aquello que se articula por medio de ella.

En segundo lugar, bajo el título *El “Quién” de la existencia*, se abordará una dimensión de la existencia humana que resulta particularmente significativa y de suma importancia para la presente investigación, esto es, lo que Heidegger llama «solicitud [*Fürsorge*]». Para ello, no obstante, se habrá de tratar en primer lugar dos análisis preparatorios: el coestar [*Mitsein*] y la publicidad [*Öffentlichkeit*]. Lo que resulta de la explicación de este segundo momento es una afirmación que podría parecer controversial: en la exposición heideggeriana de la solicitud [*Fürsorge*] se da una explicación ontológico-existencial de una dimensión de la existencia humana que tradicionalmente se concibe como ética.

En tercer lugar, bajo el título *La unidad de la existencia* se analizarán tres existenciales: disposición afectiva [*Befindlichkeit*], comprender [*Verstehen*] y discurso [*Rede*]. Su análisis permitirá hacer clara la conexión de dichos existenciales con el fenómeno de la publicidad y el sentido de lo que Heidegger llama el estado de arrojado del Dasein [*Geworfenheit*].

Así, el cuidado [*Sorge*] deberá ser entendido como el existencial que unifica la articulación de los momentos de la analítica existencial del Dasein y que presenta una visión integral de la existencia humana: ‘Das Ganze der Daseinsverfassung selbst ist daher in seiner Einheit nicht einfach, sondern zeigt eine strukturelle Gliederung, die im existenzialen Begriff der Sorge zum Ausdruck kommt.’ (Heidegger, *Sein und Zeit* 200)

I.IV.I LA ESTRUCTURA DE LA EXISTENCIA

El olvido del ser característico de la tradición metafísica no sólo oscurece la pregunta ontológica por el sentido del ser en general, antes bien, dicho olvido fundamenta una determinada concepción del ser humano que tiene, para Heidegger, su culminación en el *cogito* cartesiano. La concepción dualista del ser humano es, para el filósofo de Meßkirch, el resultado de un error metodológico que no se limita a la articulación de determinadas antropologías filosóficas, antes bien, abarca la intención misma de articular y fundamentar una suerte de “antropología filosófica”. Para Heidegger, la estructura de la existencia propiamente humana no ha de ser, pues, la consecuencia de un análisis ontológico, de una explicación de la totalidad de la existencia dentro de la cual pueda hallarse la existencia particular del ser humano; dicha estructura es, antes bien, lo que debe fundamentar el planteamiento de la pregunta primordial de la ontología. De tal suerte, el tema de la analítica existencial es el ser humano, aun cuando Heidegger pocas veces se refiera a este último como tal y, en su lugar, emplee la palabra «*Dasein*» con un sentido técnico. Sin duda este modo de proceder responde a la preocupación del autor de *Sein und Zeit* por evitar la reproducción de los prejuicios metafísicos que se hallan latentes en los términos tradicionales con los cuales se ha tratado de analizar la existencia humana.

En efecto, Heidegger llama la atención sobre las implicaciones negativas que tiene el hablar en términos de la “esencia de lo humano” y, sin embargo, dota al lector de expresiones que dejan en claro que las problemáticas que va a analizar con sus particulares herramientas conceptuales, son problemáticas claramente tratadas por los filósofos anteriores a él. Así, se puede explicar que, al referirse al *Dasein*, Heidegger articule expresiones como: ‘Das »Wessen« dieses Seienden liegt in seinem *zu-sein*.’ (Heidegger, *Sein und Zeit* 42) Con ello se abre la posibilidad de superar el momento crítico de su propuesta y entrar enteramente a la presentación de ésta. En efecto, Heidegger distingue dos términos con los cuales se puede hacer referencia a la existencia, *Existenz* y *Existentialia*. La última corresponde al lenguaje de la tradición filosófica que Heidegger remplazará con el término *Vorhandensein* [estar-ahí]. La primera, por su parte, no se refiere a la existencia como la *propiedad* [*Eigenschaft*] que comparten todos los entes o una *categoría* [*Kategorie*] que los abarque; *Existenz*, es exclusiva del *Dasein*, no como cualidad sino como modos posibles de ser [*mögliche Weisen zu sein*]. En efecto, la existencia [*Existenz*] del *Dasein* se entiende como una multiplicidad de modos posibles de ser; a éstos los llamará Heidegger «*existenciales* [*Existenzialien*]».

No debe perderse de vista que los existenciales son sólo *modos posibles de ser* y no un listado de propiedades que determinen al ser humano en su esencia. En efecto, el Dasein es su posibilidad, la posibilidad de existir en determinados modos. De tal suerte, dichas posibilidades de ser pueden agruparse, en tanto posibilidad propia del Dasein, en dos modos generales: los modos auténticos de ser [*Eigentlichkeit*] y los modos inauténticos de ser [*Uneigentlichkeit*]:

Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst »wählen«, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur »scheinbar« gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich zueigen ist. Die beiden Seins modi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* [...] gründen darin, daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist. (Heidegger, *Sein und Zeit* 42-3)

Así, pues, la autenticidad y la inautenticidad son co-originarias en la medida en que éstas se fundan en el ser del Dasein como posibilidad de ser que es siempre propia [*Jemeinigkeit*] y, por ello mismo, como el propio Heidegger afirma en más de una ocasión, no deben ser entendidas como términos valorativos, como si fueran el resultado del ejercicio de una voluntad libre que estuviera “detrás” de las posibilidades de la existencia, como si fueran términos que caracterizaran el actuar de un sujeto o persona moral que acertara en alcanzar el potencial de su esencia y así llevar una existencia auténtica, o bien, que fallara al actualizar dicho potencial y por ello viviera de modo incompleto, de modo inauténtico. Autenticidad e inautenticidad no son modos de ser mutuamente excluyentes. Esto no sólo es reconocido por las interpretaciones apologéticas del pensamiento heideggeriano, sino, también por los más acérrimos críticos de éste. Sólo si le otorgamos un sentido valorativo a la agrupación general de los modos de ser que afirma Heidegger –con lo cual autenticidad e inautenticidad tendrían que ser vistas como mutuamente excluyentes–, resultarían comprensibles las críticas al modo en que la jerga de la autenticidad ha favorecido el establecimiento de la inautenticidad. Aun Theodor Adorno, al criticar lo que él denomina la «jerga de la autenticidad [*Jargon der Eigentlichkeit*]», se ve en la necesidad de afirmar la ausencia de un sentido valorativo cuando se trata del sentido técnico establecido por Heidegger y, más significativo aún, se ve en la necesidad de recurrir la distinción heideggeriana para criticar las consecuencias negativas del uso del término *Eigentlichkeit* para promover el establecimiento y dominio de una existencia inauténtica en la sociedad, particularmente en aquella de la generación alemana de la cual Heidegger fuera parte. En referencia a *Sein und Zeit*, Adorno afirma:

Wie Heidegger in dem Werk *Eigentlichkeit* schlechthin, existentialontologisch, als fachphilosophisches Stichwort einführte, so hat er energisch in Philosophie gegossen, wofür die Eigentlichen minder theoretisch eifern, und dadurch alle gewonnen, die auf jene vag ansprechen. (Adorno 1)

Con esto no pretendo afirmar que Adorno haya malinterpretado la función de estos términos en la obra de Heidegger, por el contrario, pretendo afirmar que reconoce dicha función, la asume y termina apropiándosela para, con entera razón, criticar el uso demagógico de aquellos: ‘Heidegger ist nicht der Matador solcher Politika des Jargons, und hütet sich vor dessen Plumpheit.’ (Adorno 49) Sin embargo, no sería prudente, en este punto de la investigación, intentar proponer una solución a las críticas de Adorno, antes bien, sería necesario aclarar el sentido de la pareja de términos que posibilita dichas críticas.

Quedó afirmado, sin una justificación apropiada, que la autenticidad y la inautenticidad no son mutuamente excluyentes. Es, pues, necesario explicar en qué sentido no lo son. En la medida en que se refieren a existenciales, estos términos son utilizados por Heidegger para distinguir modos en los que el Dasein es su posibilidad. Esto puede ilustrarse con ayuda de la siguiente tabla.

| Eigentlich | Uneigentlich |
|----------------|----------------------|
| Weltlichkeit | Entweltlichung |
| Eigene Welt | Öffentliche wir-Welt |
| Jemeinigkeit | Durschnittlichkeit |
| Mitsein | Öffentlichkeit |
| In-sein | Das Man |
| Rede | Gerede |
| Befindlichkeit | Neugier |
| Verstehen | Zweideutigkeit |

Esta lista no pretende ser exhaustiva, su pertinencia radica en que, justamente, no puede serlo. Los existenciales que significativamente han sido excluidos de ella son los que en la introducción del presente apartado fueron caracterizados como fundamentales, a saber, la ocupación, la solicitud y el cuidado. Esto se debe a que en ellos se incluyen momentos previos para los que sí puede encontrarse un correlato auténtico o inauténtico, según sea el caso; por ejemplo, el correlato inauténtico del existencial auténtico “discurso [*Rede*]” es la “habladuría [*Gerede*]”. Ambos, sin embargo, constituyen el modo de ser más propio del

Dasein que es el cuidado [*Sorge*] y, ante este, no podemos encontrar un correlato auténtico o inauténtico. Los momentos estructurales del Dasein pueden ser auténticos o inauténticos, no así la existencia total del Dasein. Más aún, Heidegger descarta la posibilidad de una existencia enteramente auténtica, a la vez que afirma que los existenciales más inmediatos son los inauténticos:

Die Uneigentlichkeit des Daseins bedeutet aber nicht etwa ein »weniger« Sein oder ein »niedrigeren« Seinsgrad. Die Uneigentlichkeit kann vielmehr das Dasein nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genußfähigkeit. (Heidegger, *Sein und Zeit* 43)

No obstante la constante aparición de este tipo de afirmaciones con respecto a la inautenticidad en la obra de Heidegger, es igualmente constante la aparición de referencias a la autenticidad que pueden llevar a perder de vista su función estructural. Baste como ejemplo el uso de esta pareja de términos para explicar las críticas tardías de Heidegger a la época contemporánea entendida como una época dominada por una comprensión tecnológica del ser. Esto deberá ser justificado en su propio momento, sin embargo, avanzando la interpretación que en dicho momento se ofrecerá de la inautenticidad es posible recurrir a las palabras del filósofo que parece tener en mente Heidegger cuando vincula la inautenticidad a la habladuría [*Gerede*] como existencial:

Unter »wahr« wird zuerst nur verstanden, was usuell die gewohnte Metapher ist –also nur eine Illusion, die durch häufigen Gebrauch gewohnt geworden ist und nicht mehr als Illusion empfunden wird: vergessene Metapher, d.h. eine Metapher, bei der vergessen ist, daß es eine ist. (Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1869-1874* 429)

Nietzsche habla aquí de la verdad y del lenguaje en términos de una «metáfora olvidada». En efecto, la comprensión que Heidegger ofrece de la inautenticidad podría ser comparada con este modo de hablar de la verdad y del lenguaje, particularmente en los párrafos de *Sein und Zeit* que se abocan a hablar sobre el discurso [*Rede*]. A la par, debe quedar asentado el sentido que adquirirá la inautenticidad una vez que quede al descubierto la imposibilidad de concretar el proyecto inicial heideggeriano debido al carácter temporal e histórico del Dasein.

El Dasein, pues, no debe ser interpretado a partir de aquello que, desde su propio modo de entender su existencia, lo hace distinto o diferente de otros entes, antes bien, ha de ser puesto al descubierto en la indiferente inmediatez y regularidad que caracteriza su

existencia. En otras palabras, desde su medianía [*Durchschnittlichkeit*], es decir, su indiferencia cotidiana que tiene el carácter de la inautenticidad. En efecto, esta última [*Durchschnittlichkeit*] es el fundamento de los modos de ser del Dasein que se determinan como existenciales [*Existenzialien*]. Es por esto que la analítica existencial del Dasein, en el sentido de una articulación de los existenciales que conforman el *estar-en-el-mundo*, es caracterizada por Heidegger como una «interpretación de rebote [*eine Rückdeutung*]». Analizar los momentos existenciales inauténticos debe llevarnos al análisis de aquellos auténticos, de éstos a otros inauténticos hasta que sea posible presentar una visión unificada de los mismos; cosa que se logrará sólo hasta presentar el cuidado [*Sorge*] como el existencial que abarca los distintos «rebotes» o contraposiciones. Para ello el punto de partida será el análisis del mundo como constitutivo del estar-en-el-mundo.

A) MUNDO

El punto de partida de Heidegger en lo referente al estar-en-el-mundo, como existencial que permite la explicación del modo más propio del ser del Dasein que es el cuidado [*Sorge*], es la explicación del concepto «mundo» desde su sentido formal. El mundo, visto desde esta perspectiva, es lo que se muestra como «ser y estructura de ser». En este sentido puede hablarse del mundo de la naturaleza o del mundo del valor; en ambos, está presente la idea de que mundo se refiere a la totalidad de los entes, o bien, la estructura de la totalidad de estos particulares entes. Para evitar la ambigüedad latente en el concepto mundo, Heidegger propone distinguir cuatro sentidos. En primer lugar, mundo es un concepto *óptico* con el cual se hace referencia a la totalidad de los entes [*vorhandenen*]. En segundo lugar, mundo es un concepto *ontológico* que se refiere al *ser* de los entes [*vorhandenen*] y, en este sentido, puede ser calificado como la «región» de los entes. En tercer lugar, mundo es un concepto *óptico* que hace referencia a aquello *en* lo que vive un Dasein y, en este sentido, puede comprenderse como un mundo propio [*eigene Welt*] o un mundo público compartido [*öffentliche wir-Welt*]. Por último, mundo es un concepto *ontológico-existencial* que se refiere al *a priori* de la mundaneidad en general, es decir, de los demás sentidos del concepto mundo. A este último Heidegger lo llama «mundaneidad [*Weltlichkeit*]».

En efecto, Heidegger tomará como punto de partida de su análisis de la mundaneidad, no el concepto *óptico* de mundo que hace referencia a los objetos “frente” a los cuales se encontraría el ser humano –primer sentido–, sino a partir de lo más inmediato

en la experiencia del Dasein, esto es, el concepto óntico de mundo –tercer sentido–. De tal suerte, en la medida en que es lo más inmediato y cotidiano para el Dasein, el mundo tiene el carácter de la medianía [*Durchschnittlichkeit*] y es, por ello, un «mundo circundante [*Umwelt*]». Así entendido, el mundo tiene un carácter espacial que tradicionalmente fue entendido por la filosofía, en particular por el cartesianismo, como *res extensa*. En efecto, desde esta perspectiva el ser humano comparte este carácter espacial con aquello que le es más inmediato, con el mundo, pero la particularidad que le corresponde se entiende como una oposición: *res cogitans*. Sin embargo, éste no es el sentido de la espacialidad al que se refiere Heidegger; como aclarará posteriormente, la espacialidad se experimenta desde las nociones de *cercanía* y *lejanía*, es decir, desde la inmediatez del tercer sentido de mundo y no, como parece hacer el cartesianismo, desde el primer sentido óntico de mundo. *Ocupar* un “lugar” en el mundo significa hacerlo desde la inmediatez de la cercanía o lejanía.

Así, el mundo es un mundo circundante [*Umwelt*], es decir, exige un trato [*Umgang*] cotidiano por parte del Dasein que es caracterizado por Heidegger como «ocupación [*Besorge*]». Conviene recordar que el tercer sentido del mundo hace referencia a una totalidad de entes que, por encontrarse bajo el sentido de «mundo», pueden ser caracterizados como «entes intramundanos» y, por ello, la ocupación [*Besorge*] puede ser caracterizada como un trato en el mundo con el ente intramundano. *Besorge* es, pues, *el modo de existir del Dasein en relación a los entes intramundanos*. Pero este trato se pierde en una multiplicidad de modos de la ocupación. El primero en ser objeto de análisis por parte de Heidegger es el «útil [*Zeug*]».

Antes de pasar a la exposición de este modo de ser del ente intramundano, es necesario aclarar lo que está en juego en la explicación heideggeriana del mundo. El filósofo de Meßkirch está abordando –con las herramientas propias de la analítica existencial del Dasein– el modo en que el ser humano se relaciona con los “objetos”, no con el ser o con los otros seres humanos. Es por ello que distinguirá dos modos fundamentales de este trato con los entes, la *Vorhandenheit* [el estar ahí] y la *Zuhandenheit* [el estar a la mano]. Ambos forman parte de un existencial, la ocupación [*Besorge*]. Es por esto que este existencial tiene su correlato en la solicitud [*Fürsorge*], que caracteriza al modo de ser del Dasein en relación a otros entes que comparten el modo de ser del Dasein. A su vez, estos dos modos de ser del Dasein se incluyen en un tercero que es el correlato del estar-en-el-mundo, es decir, en el cuidado [*Sorge*]. Sin embargo, esto sólo puede quedar anunciado y no explicado al inicio de la investigación heideggeriana, debido a que una comprensión del cuidado

requiere una articulación de sus momentos estructurales, la ocupación y la solicitud, que a su vez requieren de una comprensión de la *Vorhandenheit* y la *Zuhandenheit*. En efecto, el punto de partida para la comprensión de estos momentos estructurales de la analítica existencial del Dasein deberá ser la comprensión de la «remisión [*Verweisung*]» que tiene su explicación en el modo de ser del «útil [*Zeug*]».

B) VERWEISUNG

El ejemplo del martillo le sirve a Heidegger en más de una ocasión y en más de una obra¹⁷ para explicar el modo de ser del Dasein desde el cual se ocupa de los entes intramundanos. La idea detrás de este ejemplo es que el trato más inmediato con un ente presupone una serie de relaciones que dicho ente tiene con el mundo que le rodea –con otros entes–. Lo que esto niega es que a los objetos del mundo se les agregue –en algo así como un segundo momento– una utilidad: no se trata primero de objetos desprovistos de utilidad y después de útiles que hayan “entrado” en relaciones con otros objetos. El ser humano no trata primero con objetos y posteriormente los convierte en útiles. El acercamiento cotidiano a los entes muestra que siempre se conciben ya como entes intramundanos; en otras palabras, son parte de un mundo que no sólo es la suma de todos los entes –primer sentido óntico del mundo rechazado por Heidegger–. El trato desde la ocupación del mundo con los entes los hace mostrarse como útiles, sin que antes se hayan mostrado de otro modo. Pero la utilidad no es lo que le otorga su carácter de útil al ente; es la «remisión [*Verweisung*]» la que posibilita este modo de ser del ente.

¿De dónde surge el carácter de útil de los entes? Preguntar de este modo significa mantener la concepción de que el ser humano se relaciona con algo así como “materia informe” y sólo por la acción ordenadora del sujeto esta materia adquiere una forma, una utilidad. El modo cotidiano de tratar con los entes los descubre desde las relaciones que tienen con otros entes intramundanos. Nunca vemos entes aislados a los que posteriormente se les asigne un mundo; por el contrario, vemos un mundo, nos descubrimos en un mundo y, desde ese mundo, concebimos a los entes como parte de una cadena de remisiones. Heidegger llama a esta visión de los entes, que se da a partir del

¹⁷ Cfr. (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*)

mundo circundante [*Umwelt*], «circunspección [*Umsicht*]»¹⁸. Sin embargo, el ejemplo del martillo y el esclarecimiento del modo de ser de los entes como útiles no tiene hasta aquí una explicación acabada. Heidegger afirma que la remisión no es propia únicamente del útil.

Dentro de los útiles, Heidegger identifica una clase particular en la cual pueden encontrarse remisiones en distintos sentidos. Con el análisis de esta clase útiles, se pretende que quede al descubierto la particularidad de la remisión frente al útil. Dicha clase de útiles son los «signos [*Zeichen*]». El tipo particular de útil que es el signo presenta un doble sentido de la remisión: remisión como utilidad y remisión como señalar. Lo característico de la remisión como utilidad es que, desde esta, el ente no se destaque de la red de relaciones que lo caracteriza como útil; así, el martillo no se distingue o destaca del mundo circundante que le es propio –en este caso, el mundo de la construcción. Por su parte, la remisión como señalar, justamente implica que el ente se destaque y con ello logre modificar la orientación de la ocupación en el mundo circundante. El ejemplo que ofrece para explicar esto Heidegger es el de la flecha direccional de un vehículo. Cuando este útil se destaca, lo que sucede es que la ocupación del mundo circundante –en este caso el mundo de la conducción– cambie su orientación. Este modo de señalar que modifica la orientación de la circunspección es caracterizado por Heidegger como el señalar propio de los «hitos [*Wegmarken*]». '[*Zeichen*] kann selbst zu einer *universalen Beziehungsart* formalisiert werden, so daß die Zeichenstruktur selbst einen ontologischen Leitfaden abgibt für eine »Charakteristik« alles Seienden überhaupt.' (Heidegger, *Sein und Zeit* 77) Así, Heidegger no sólo deja en claro su definición del signo, sino del sentido que le ha dado a la ocupación en tanto modo de ser del *Dasein* en relación con los entes intramundanos. Son raras las ocasiones en que Heidegger da ejemplos específicos sobre aquello a lo que su terminología se refiere; sin embargo, en este caso afirma claramente que la conducción de un vehículo [*Lenken*] es un ejemplo de ocupación [*Besorge*]; en otras palabras, se trata de un modo en el que el ser humano se relaciona inmediatamente con los objetos del mundo siempre a partir de una actividad que les es propia y que les da su carácter remisional.

En efecto, todo signo es remisión, pero no toda remisión es signo. Al signo le corresponde el modo de ser de la llamatividad, del distinguirse y con ello modificar la orientación de la ocupación. En efecto, la remisión consiste en hacer presente una totalidad

¹⁸ Heidegger vincula la circunspección [*Umsicht*] a los términos aristotélicos *φρόνησις* y *πρᾶξις*, para distinguirla explícitamente de otros modos de relacionarse con los entes intramundanos como podrían ser, desde la clasificación aristotélica, la *τέχνη* y la *ποίησις*, o la *σοφία* y la *θεωρία*.

de relaciones en la que se mueve la ocupación y, al hacerlo, modifica el modo de la propia ocupación. ¿Cuál es la relación, pues, entre el ente y el mundo circundante que le es propio? A este carácter de ser de lo *Zuhanden* [a la mano] lo llama Heidegger «condición respectiva [*Bewandtnis*]»; esta condición se refiere al fenómeno por el cual se muestra el mundo circundante como propio del ente. Esto hace que el modo particular de una condición respectiva sea determinado siempre desde una totalidad. Recordemos el caso de la conducción de un vehículo. La flecha direccional del vehículo es un modo particular de la remisión, la remisión como signo, a la vez, su carácter remisional muestra que hace referencia a un modo de ser del Dasein, esto es, a un modo en el que el Dasein se ocupa de los entes intramundanos. Este modo de la ocupación [*Besorge*] es la conducción del vehículo. En efecto, la condición respectiva [*Bewandtnis*] de la flecha direccional del vehículo abarca no sólo las relaciones inmediatas y mecánicas de la actividad de la conducción de un vehículo, sino algo más amplio, podríamos decir, del sentido de la transportación vehicular en general. A esta totalidad a la que remite la condición respectiva de una remisión o un signo la llama Heidegger totalidad respectiva [*Bewandtnisganzheit*]. Y esto apunta directamente al modo de ser propio del Dasein:

Die Bewandtnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es *keine* Bewandtnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört. (Heidegger, *Sein und Zeit* 84)

Este «para-qué [*Wozu*]» para el cual no hay *ninguna* condición respectiva y que, por ello, no tiene el modo de ser de la *Zuhandenheit*, es el propio ser humano, el Dasein. El Dasein carece de condición respectiva o, mejor dicho, es su propia condición respectiva en la medida en que su propia existencia es a lo que él mismo se remite. Sin embargo, no lo es en el modo de ser de la ocupación [*Besorge*], sino en el modo del cuidado [*Sorge*]. Es por esto que Heidegger afirma que

die Möglichkeit einer ausdrücklichen ontologisch-existenzialen Interpretation dieser Bezüge [...] kann ausdrücklich ergriffen werden, sofern sich das Dasein selbst eine ursprüngliche Interpretation seines Seins und dessen Möglichkeiten oder gar des Sinnes von Sein überhaupt zu aufgabe gestellt hat.' (Heidegger, *Sein und Zeit* 86)

De tal suerte, el Dasein tiene, en cierto sentido, una condición respectiva tan sólo en los momentos constitutivos de la analítica existencial, mas no en su modo propio de ser que es el cuidado [*Sorge*]. La estructura de aquello a lo que el Dasein se remite es lo que constituye la mundaneidad del mundo, es decir, su propia existencia. Sin embargo, para tener una

visión compela de la ocupación que resulte satisfactoria para un explicación del cuidado como su condición respectiva, es necesario abordar dos términos constitutivos que no han sido tratados: la significatividad [*Bedeutamkeit*] y la espacialidad [*Räumlichkeit*].

C) *BESORGE*

El análisis de la mundaneidad ha mostrado que el modo de ser del Dasein en su trato con los entes intramundanos es la ocupación [*Besorge*]. Este modo de ser ha sido expuesto a partir de interpretaciones contrapuestas [*Rückdeutungen*], saltos que van de la *Zuhandenheit*, al *Zeug*, a la *Umwelt*, a la *Umsicht*, al *Zeichen*, a la *Verweisung*, a la *Bewandtnis*, a la *Bewandtnisganzheit*, a la *Bedeutsamkeit*. Sin embargo, esta última no ha sido tratada.

La totalidad respeccional de todo signo, es decir, del significar, es la significatividad [*Bedeutsamkeit*]:

Sie ist das, was die Struktur der Welt, dessen worin Dasein als solches je schon ist, ausmacht. Das Dasein ist in seiner Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem, das in der Seinsart der Bewandtnis (*Zuhandenheit*) in einer Welt begegnet und sich so in seinem An.sich bekunden kann. (Heidegger, *Sein und Zeit* 87)

De tal suerte, la significatividad se presenta como la condición ontológica de que el Dasein, el ser humano, pueda existir en el modo de la significación, es decir, que pueda encontrar significados en los entes y, con ello, la significatividad se presenta como el fundamento o condición de posibilidad de la palabra y el lenguaje. La significatividad, deberá ser claro, en tanto totalidad respeccional de los signos no puede ir más allá de la totalidad respeccional última, es decir, la totalidad respeccional que es el Dasein en el modo de ser de la mundaneidad. Plantear, pues, la pregunta ¿Qué es el mundo al margen del ser humano? No puede ser sino un sinsentido, así como la ciencia contemporánea ha establecido que es un sinsentido la pregunta ¿Qué sucedía antes del tiempo? En efecto, esto nos lleva a la cuestión meramente señalada con anterioridad, esto es, a la cuestión de la espacialidad del Dasein.

La espacialidad del Dasein –y con ella la de los entes intramundanos– debe ser entendida desde la significatividad como totalidad respeccional de los signos. La espacialidad de la que se encarga el estudio científico parte de la ocupación propia de la ciencia que carece de la inmediatez y cotidianidad que deben ser el punto de partida para

la explicación de la espacialidad del Dasein. La ciencia no tiene una visión vinculada a la *Zuhandenheit*; por el contrario, su visión trata a los entes como un mero estar-ahí, es decir, los entiende y analiza desde la *Vorhandenheit*. 'Der homogene Naturraum zeigt sich nur auf dem Wege einer Entdeckungsart des begegnenden Seienden, die den Charakter einer spezifischen *Entweltlichung* der Weltmäßigkeit des Zuhandenen hat.' (Heidegger, *Sein und Zeit* 112) Entender la espacialidad desde la significatividad implica asumir el punto de vista de la cotidianidad y, así, su visión es circunspección [*Umsicht*]. Desde esta inmediatez, la espacialidad se muestra como lejanía o cercanía, las cuales siempre están determinadas por la ocupación circunspectiva. Así entendida, la espacialidad es siempre interpretada a partir de ocupaciones usuales cotidianas y, si bien la ciencia trata de dar cuenta de estas ocupaciones usuales en sus concepciones de la espacialidad, ellas no son su punto de partida sino sólo un agregado.

Esta concepción de la espacialidad heideggeriana podría parecer subjetiva, pero no lo es en la medida en que el mundo –al igual que la mundaneidad– no es un fenómeno privado o subjetivo. La ocupación [*Besorge*] tiene un contrapunto que ya se anuncia en la significatividad, la solicitud [*Fürsorge*]. El mundo en el tercer sentido óntico que ha asumido la investigación heideggeriana puede entenderse, como ya se ha anunciado, en el modo del mundo propio [*eigene Welt*] o en el modo del mundo público compartido [*öffentliche wir-Welt*]. Este mundo compartido no es un añadido o un desarrollo posterior al mundo propio que fuera el resultado del encuentro de un Dasein con otros entes que tuvieran su mismo modo de ser, con otros Dasein. Al igual que es un sinsentido distinguir al Dasein del mundo, es un sinsentido distinguir al Dasein de “otros” Dasein. El tratamiento hasta aquí expuesto de la ocupación parece aceptar este tipo de interpretaciones pero, en la medida en que ésta es un momento estructural del modo propio de ser del Dasein entendido como cuidado [*Sorge*], debe entenderse cooriginariamente con la solicitud [*Fürsorge*]. De tal suerte, la aparente subjetividad de la ocupación no es tal en el sentido de la arbitrariedad de la opinión. La espacialidad cotidiana es compartida del mismo modo en que el mundo es compartido. En efecto, la ocupación no se refiere al modo de ser del Dasein como tal, sino a un momento estructural al interior de la analítica existencial del Dasein, a uno de los contrapuntos que deben ser esclarecidos para llegar a la comprensión integral del ser humano que se presenta en el modo del cuidado [*Sorge*]. La ocupación es sólo el primer modo de ser del Dasein en su relación inmediata con los entes intramundanos, pero no se encuentra aislada del trato con los “otros”, con los otros entes intramundanos que comparte su modo de ser propio. Éste será el objeto del siguiente apartado, a saber, el

esclarecimiento del mundo compartido [*Mitwelt*] y del modo de ser del Dasein que se muestra desde este existencial, esto es, la solicitud [*Fürsorge*].

I.IV.II EL “QUIÉN” DE LA EXISTENCIA

Con lo dicho hasta ahora ha de resultar claro que la ocupación [*Besorge*] se refiere al modo de ser del Dasein en su trato con los entes intramundanos. En otras palabras, el trato que tiene el ser humano con los objetos no debe entenderse como mera oposición, como el acercamiento de un sujeto hacia objetos que compartieran con él sólo la espacialidad. El ser humano descubre a los objetos, por así decirlo, a partir de sus relaciones con otros objetos, a la vez que estas relaciones sólo son descubiertas desde una totalidad de relaciones última que es la estructura de la existencia del propio ser humano. Así, desde la ocupación, el ser humano no se distingue del mundo. En efecto, siendo la ocupación el modo de ser del Dasein en su trato con los entes intramundanos, haría falta abordar una dimensión más de la existencia humana que incluya el carácter compartido del mundo y el modo en que el Dasein se ocupa de “otros” Dasein; en la terminología heideggeriana, haría falta esclarecer el mundo compartido [*Mitwelt*], la publicidad [*Öffentlichkeit*] y la solicitud [*Fürsorge*] como modos de ser propios del Dasein.

En lo siguiente, se expondrán estos conceptos en su articulación al interior de la analítica existencial del Dasein. Con ello, se mostrará cuál es el carácter compartido del mundo, la estructura de las relaciones “intersubjetivas” y la publicidad como modo inauténtico del «quién» de la existencia. El modo de ser del Dasein que se expone a partir de estos momentos estructurales es la solicitud [*Fürsorge*] y, del mismo modo que la ocupación [*Besorge*] se refiere al modo de ser del Dasein en su trato con los entes intramundanos, la solicitud se refiere al modo de ser del Dasein en su trato con los “otros”, es decir, con los entes intramundanos que tienen el modo de ser del Dasein. En efecto, la publicidad [*Öffentlichkeit*] será presentada de tal modo que las connotaciones negativas o peyorativas, que pudiera tener en el lenguaje que emplea Heidegger para referirse a ella, sean hechas a un lado conforme a lo establecido ya sobre la pareja de términos *autenticidad-inautenticidad*. Con esto se mostrará el papel fundamental que la publicidad asume en la analítica existencial, a la vez que dejará el terreno preparado para su posterior tratamiento en el contexto del pensamiento heideggeriano *post-Kehre*.

A) MITWELT

La cotidianidad quedó al descubierto como el horizonte desde el cual el Dasein se aboca al trato con los entes intramundanos desde la ocupación. En efecto, la pregunta por el «Quién» del Dasein debe ser planteada desde dicho horizonte; en otras palabras, esta pregunta debe formularse como la pregunta por el «Quién» del Dasein *en la cotidianidad*. Antes de abordar esta formulación, hay que aclarar a qué se refiere Heidegger con la expresión el «Quién» del Dasein. Es bien sabido que Heidegger establece el ámbito o dimensión de ciertos momentos de su investigación a partir de preguntas tales como el «Quién», el «Qué», el «desde Dónde» o el «hacia Dónde». En este sentido, el hecho de abordar la cuestión del carácter compartido del mundo desde la pregunta por el «Quién» del Dasein, muestra que el ámbito o dimensión propia de su investigación será el mundo de lo humano, es decir, el mundo desde el trato del Dasein con los entes intramundanos que comparten el carácter de ser del propio Dasein. Tradicionalmente esta dimensión o, como Heidegger parece llamarla, «Región»¹⁹ del mundo, se aborda como el problema de la *intersubjetividad* –terminología que ha de ser evitada por Heidegger debido a la ya tratada latencia de prejuicios metafísicos en semejantes términos.

De tal suerte, la pregunta por el «Quién» del Dasein nos lleva al análisis de dos estructuras co-origenarias del estar-en-el-mundo, el coestar [*Mitsein*] y la coexistencia [*Mitdasein*]. Por ello es que Heidegger divide al interior de este momento de su investigación tres etapas preparatorias para la comprensión de la solicitud [*Fürsorge*]: en primer lugar, habrá de tratar la pregunta existencial por el «Quién» del Dasein, segundo, abordará la explicación de los términos *Mitsein* y *Mitdasein* y, por último, esclarecerá el ser-sí-mismo cotidiano [*alltägliche Selbstsein*] y su correlato inauténtico «el Uno [*das Man*]».

El «Quién» del Dasein, en la medida en que aborda la cuestión tradicional de la intersubjetividad comienza por una crítica a la concepción tradicional de la subjetividad. En efecto, Heidegger se pregunta si ha de ser evidente que el acceso al modo de ser del Dasein deba ser una simple reflexión perceptiva sobre el «yo» de los actos.²⁰ Esto no debe llevarnos a suponer que el filósofo de Meßkirch rechaza cualquier función que el «yo» pudiera tener en la investigación por el «Quién» de la cotidianidad. Antes bien, advierte que el dato del «yo» debe ser asumido como un punto de partida, es decir, como un índice

¹⁹ Es necesario recordar que en la segunda caracterización del mundo que ofrece Heidegger, ésta se presenta como un concepto ontológico que se refiere a aquello en lo que vive un Dasein, y, significativamente para el presente tema, afirma que, así entendido, el mundo puede ser concebido como un mundo propio [*eigene Welt*] o un mundo público compartido [*öffentliche wir-Welt*]. Cfr. (Heidegger, *Sein und Zeit* 64)

²⁰ Cfr. (Heidegger, *Sein und Zeit* 115)

formal sin compromisos ulteriores. Del mismo modo, este dato del «yo» es caracterizado por Heidegger como una «trampa [*Falle*]» del Dasein mismo. Cualquier antropología filosófica que quiera abordar la cuestión de la intersubjetividad tendrá que hacer frente al problema de la subjetividad y el solipsismo en la medida en que la subjetividad se asume como punto de partida que tiene compromisos ulteriores con algo que se revela como el contrario de la subjetividad, como el contrario del «yo», es decir, un «no-yo». Heidegger previene contra este tipo de intentos por asumir la elaboración de la respuesta por el «Quién» del Dasein, ya que esto significaría hacer a un lado aquello que ha sido alcanzado por la analítica existencial del Dasein en el momento de la mundaneidad, es decir, el hecho de que no hay un mero sujeto sin mundo. Más aún, no hay un mero sujeto en un mundo de objetos; ese mundo incluye a otros sujetos. De tal suerte, la tarea de Heidegger consiste en aclarar fenoménicamente el carácter de esta coexistencia [*Mitdasein*].

‘Allein die »*Substanz*« des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Lieb, sondern die *Existenz*.’ (Heidegger, *Sein und Zeit* 117) La estructura de esta existencia ha sido analizada en el trato con los objetos caracterizado como ocupación. Dentro de la estructura de la ocupación se ha hecho notar el carácter remisional de los útiles, así como el de los signos, es decir, su condición respectiva. Pero algo más que muestra esta condición respectiva es que la remisión no sólo abarca los objetos propios del mundo, sino a posibles portadores [*Träger*] en relación a los cuales los entes con condición respectiva se “adecúan”. La ocupación particular que es, como quedó explicado, el mundo de la construcción o de la conducción vehicular, carecería de un sentido si no hubiera portadores de dicho sentido. En la medida en que el Dasein no carece de mundo, y el mundo, a su vez, no se presenta sin una particular condición respectiva de los entes desde la ocupación, el hecho de que la condición respectiva no pueda ser entendida sin referencia a estos posibles portadores aclara el hecho de que el mundo sea siempre un mundo compartido [*Mitwelt*] y, del mismo modo, que la existencia sea una coexistencia [*Mitdasein*]: ‘Wolte man denn schon Welt überhaupt mit den innerweltlich Seienden identifizieren, dann müßte man sagen, »Welt« ist auch Dasein.’ (Heidegger, *Sein und Zeit* 118)

Desde la perspectiva tradicional de la metafísica y las distintas antropologías filosóficas derivadas de ella, pareciera que primero se presenta el «yo» y después se tiene la tarea de trazar un puente hacia los “otros”, es decir hacia todos los demás fuera de mí, fuera del «yo», y que se contraponen a éste como un «no-yo». Sin embargo, Heidegger entiende a los “otros” como aquellos de los cuales el Dasein mismo no se distingue y que son, al igual que él, ellos mismos el mundo. Así, el mundo compartido es una co-estar con

otros [*Mitsein mit Anderen*] y, a la vez, la existencia en este mundo compartido es una coexistencia [*Mitdasein*].

Frente a esto podría decirse que aún con lo dicho por Heidegger, el yo tiene un punto de vista privilegiado desde el momento en que asume su existencia como un estar-en-el-mundo, es decir, como un “yo-aquí” en el cual se mienta la particularidad de un lugar privilegiado. Pero esta perspectiva pasa por alto la noción de la espacialidad articulada por Heidegger. En efecto, el “aquí” de la espacialidad presupone los momentos estructurales de la ocupación, entre ellos, el mundo en sentido ontológico que es siempre un mundo propio y, a la vez, un mundo público compartido. En otras palabras, el “aquí” no es anterior a la ocupación, del mismo modo que esta no es anterior a la solicitud o al cuidado.

B) ÖFFENTLICHKEIT

‘Das Seiende, zu dem sich das Dasein als Mitsein verhält, hat aber nicht die Seinsart des zuhandenen Zeugs, es ist selbst Dasein. Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in der *Fürsorge*.’ (Heidegger, *Sein und Zeit* 121) Heidegger reconoce un doble sentido para el término solicitud [*Fürsorge*]. En primer lugar, éste hace referencia a una institución, esto es, a la “asistencia social”. Por otra parte, *Fürsorge* se refiere a la preocupación-por los demás, es decir, el ser uno para otro, el estar uno contra el otro, prescindir los unos de los otros, no interesarse los unos por los otros, etc. En todos estos casos, la solicitud tiene el carácter de la no llamatividad que fue explicada para el caso de los útiles. Se trata de modos de una misma estructura de ser del Dasein que, no obstante, pueden desviar fácilmente la interpretación ontológica hacia una comprensión de la solicitud como un mero «estar-ahí [*Vorhandenheit*]» de varios sujetos. En efecto, la solicitud muestra dos dimensiones de la coexistencia: una «sustitutiva-dominante [*einspringend-beherrschenden*]» y otra «anticipativa-liberadora [*vorspringend-befreienden*]». Ambos, pues, son modos extremos positivos de la solicitud. Lo que estos modos de la solicitud anuncian es el carácter positivo de la publicidad [*Öffentlichkeit*], esto es, el que ésta sea un existencial inauténtico y, a la vez, el modo de ser más propio del Dasein desde la solicitud.

Para Heidegger, la ocupación se encuentra vinculada a un tipo particular de mundo, el mundo circundante [*Umwelt*], y a una visión característica, la circunspección [*Umsicht*]. Del mismo modo, la solicitud se da desde un mundo particular y desde una visión particular. Como se ha dicho, este mundo es el mundo compartido [*Mitwelt*] y, por otra parte, la visión característica de la solicitud en el trato con los otros es el «respeto [*Rücksicht*]» y la

«indulgencia [*Nachsicht*]»: 'Wie dem Besorgen als Weise des Entdeckens des Zuhandenen die *Umsicht* zugehört, so ist die Fürsorge geleitet durch die *Rücksicht* und *Nachsicht*.' (Heidegger, *Sein und Zeit* 123)

El ser humano no se relaciona con otros desde el modo de ser de la ocupación, sino desde la solicitud que debe entenderse a partir del hecho de que el Dasein no tiene una condición respectiva, es decir, no tiene sentido desde una totalidad que le sea ajena, sino sólo desde la estructura de su propia existencia que incluye necesariamente el modo de la solicitud. Sin embargo, desde este modo de ser del Dasein, el mundo se presenta, no sólo como un mundo compartido [*Mitwelt*], sino como un mundo público compartido [*öffentliche wir-Welt*] y, de igual modo, ambos términos han de ser entendidos desde los modos del trato con los entes intramundanos. En efecto, el ser humano puede asumir el modo de la ocupación o de la solicitud en su trato con el mundo; sin embargo, también puede asumir el modo de la ocupación en su trato con el mundo compartido y no únicamente con el mundo circundante. El trato con los otros desde la ocupación tiene en la analítica existencial del Dasein el nombre de «publicidad [*Öffentlichkeit*]»; a su vez, el existencial que corresponde a ésta es «el Uno [*das Man*]»:

Man selbst gehört zu den Aderen und verfestigt ihre Macht. »Die Anderen«, die man so nennt, um die eigene wesenhafte Zugehörigkeit zu ihnen zu verdecken, sind die, die im alltäglichen Miteinander zunächst und zumeist »da sind«. Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht eigene und nicht die Summe Aller. Das »Wer« ist das Neutrum, *das Man*. (Heidegger, *Sein und Zeit* 126)

En la ocupación, los “otros” son vistos desde la condición respectiva del mundo circundante. En otras palabras, desde la circunspección no se alcanza a tratar a los otros conforme a su modo propio de ser. Es necesario, no obstante, que el Dasein al ocuparse del mundo, lo haga desde la circunspección; esto explicaría que los otros puedan ser vistos no como individuos particulares, personas, sino bajo una suerte de variable insaturada que puede ser alcanzada por la visión circunspectiva [*Umsicht*] en la forma o estructura, mas no en el contenido. En otras palabras, si bien la ocupación es el modo en que el Dasein trata con los entes intramundanos que no tienen el carácter de ser del Dasein, esto no significa, en absoluto, que por ello estos últimos desaparezcan o no se encuentren presentes en la ocupación. Heidegger ha puesto en claro que en la condición respectiva de los entes con los que se trata desde la ocupación, los “otros” se muestran como portadores [*Träger*]. Pareciera que Heidegger cae en una paradoja. Por un lado, la ocupación con el mundo no se refiere al trato con los otros seres humanos, sino sólo con los entes intramundanos y, a

la vez, los otros seres humanos son parte del mundo compartido desde el cual debe entenderse la ocupación. Dicho de otro modo, en la ocupación no están presentes los “otros” –porque ellos son el objeto de la solicitud– y a la vez tienen que estarlo. Una pregunta puede apuntar a la solución de esta aparente paradoja: ¿Cuál es el modo de ser del Dasein cuando es tratado desde la ocupación? La respuesta debe ser un existencial, debido a que es un modo de ser propio del Dasein. Este existencial es, pues, «lo Uno [*das Man*]». En términos heideggerianos, podría decirse que «*das Man es el modo de ser del Dasein en su trato con los entes intramundanos que tienen el mismo carácter de ser del Dasein desde la Besorge y no, como le correspondería, desde la Fürsorge*». Con esto Heidegger estaría afirmando que no por el hecho de que el ser humano se encuentre en una actividad que se centre en el trato con los objetos, pueda tratar, o de hecho trate, a los otros seres humanos como objetos. El ser humano, desde el trato con los objetos no puede dejar de tratar con los seres humanos que le acompañan y no lo hace como si estos fueran objetos; antes bien, los trata de un modo impersonal [*das Man*]. Este es el sentido positivo de este existencial, el que desde la ocupación podamos tratar a otros seres humanos de un modo distinto al de nuestro trato con los objetos. Al hablar en estos términos es imposible no remitirnos a la segunda formulación del imperativo categórico kantiano: ‘Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel, brauchst.’ (Kant 79)

Esta referencia al imperativo categórico no pretende ser una afirmación en torno a un posible vínculo entre la filosofía moral de Kant y el existencial *das Man* en la analítica existencial heideggeriana. Antes bien es pertinente únicamente en la medida en que muestra que, no por el hecho de rechazar a la tradición del pensamiento metafísico y el lenguaje conceptual que le es propio, Heidegger rechace igualmente el tratamiento de las problemáticas a las que esta tradición ha intentado dar explicaciones y soluciones. Esto ha de ser explícito en la medida en que tengamos presente la estructura de la argumentación del filósofo de Meßkirch. Al trato con el mundo circundante [*Umwelt*] le corresponde por parte del Dasein la ocupación [*Besorge*] y la circunspección [*Umsicht*], al trato con el mundo compartido [*Mitwelt*] le corresponde por parte del Dasein la solicitud [*Fürsorge*] desde la mirada del respeto [*Rücksicht*] y la indulgencia [*Nachsicht*], por último, al mundo público compartido [*öffentliche wir-Welt*] le corresponde por parte del Dasein la publicidad [*Öffentlichkeit*] y la mirada de la transparencia [*Durchsichtigkeit*]. Así entendida, la publicidad tiene momentos estructurales que explican que sea un modo de ser del Dasein bajo los mismos términos que lo son la ocupación y la solicitud. El primero de estos

momentos ya ha sido mencionado con anterioridad, y es la «medianía [Dürchschnittlichkeit]». Ésta se refiere a la cotidianidad e inmediatez que regula la interpretación del mundo del Dasein y, en este sentido, se refiere al carácter existencial del *Man*. El segundo momento es llamado por Heidegger «nivelación [Einebung]» y se refiere al hecho de que desde la publicidad todas las posibilidades de ser sean igualadas, en otras palabras, desde la publicidad no le es posible al Dasein descubrirse en sus posibilidades ya que todas ellas se presentan niveladas, igualadas a tal grado que ninguna de ellas se presenta como propia del Dasein. El último modo de ser del Dasein que conforma la publicidad es la distancialidad. Ésta hace referencia a la dimensión «sustitutiva-dominante [einspringend-beherrschenden]» del trato con el mundo público compartido [öffentliche Welt]; en otras palabras, el Dasein se ocupa de los otros desde el intento por alcanzar el nivel de los otros o, bien, ponerlos por debajo de su propio nivel.

De tal suerte, la publicidad tiene la función de regular toda interpretación del mundo, de hacer posible la vida cotidiana de los seres humanos al generar un espacio, un mundo, en el cual todo está ya explicado y justificado; en efecto, la publicidad es el dominio del *Man*, el cual siempre “tiene la razón” y por ello posibilita la existencia cotidiana del Dasein: ‘Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einen vom *Man* abgelösten Ausnahmezustand des Subjects, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wessenhaften Existenzials.*’ (Heidegger, *Sein und Zeit* 130)

C) FÜRSORGE

La solicitud ha sido expuesta como el modo de ser propio de Dasein en su trato con los entes que tienen el modo de ser del Dasein. Del mismo modo, se ha mostrado cómo el Dasein, en su trato con este tipo particular de entes desde la ocupación da origen a la explicación del fenómeno de la publicidad en términos de un existencial constitutivo del modo propio de ser del ser humano. Con esto ha de ser explícito el carácter positivo de la publicidad como condición de posibilidad de la ocupación en relación con el mundo compartido. No obstante, el respeto y la indulgencia, si bien se refieren a la visión propia del Dasein en el modo de ser de la solicitud, no alcanzan a explicar el modo en que el ser humano mantiene una relación distinta con otros seres humanos al encontrarse inmerso en la ocupación con los entes intramundanos. En efecto, la caracterización que hasta aquí se ha dado de la inautenticidad se podría complementar con la estructura de la publicidad. La inautenticidad puede también referirse a un modo de ser del Dasein en el que el tipo de visión –circunspección, respeto o indulgencia–, no concuerda con el mundo que le es propio –mundo compartido o mundo circundante. Por otra parte, es fundamental que la analítica existencial del Dasein pueda dar cuenta del modo en que los seres humanos se tratan mutuamente cuando se encuentran inmersos en una práctica reducida al trato con los objetos, sin que por esto se pretenda que los seres humanos se traten mutuamente como lo harían ante cualquier objeto propio de la práctica en cuestión. Para ello, la publicidad resulta esclarecedora, a la vez que despierta diversas preguntas por el modo en que ésta será articulada con los momentos estructurales restantes de la analítica existencial del Dasein, en particular, con la unidad de esta estructura que Heidegger llama «cuidado [Sorge]».

A riesgo de una repetición excesiva, conviene, antes de seguir la presente interpretación de la perspectiva heideggeriana en torno al Dasein, afirmar una vez más los modos de ser del Dasein en su trato con los entes que hasta ahora han sido abordados: en la ocupación el Dasein lidia con los entes intramundanos que no tienen el modo de ser del Dasein, en la solicitud, el Dasein se aboca al trato con los entes intramundanos que sí comparten el modo de ser del Dasein, por último, en la publicidad, la ocupación del Dasein se *ocupa* de los entes intramundanos que tienen el modo de ser del Dasein. En su trato con los objetos, el ser humano reserva un lugar especial para los “otros” que comparten su condición existencial, este lugar o región es denominado por Heidegger el dominio del Uno [*das Man*]. Del tal suerte, el sentido negativo o peyorativo de dicho término así como el de

la publicidad, han de ser hechos a un lado frente a su carácter positivo, que consiste en ser la condición de posibilidad de la existencia cotidiana del Dasein y de la posibilidad de no tratar a los “otros” como objetos desde las prácticas que característicamente lidian con objetos.

I.IV.II LA UNIDAD DE LA EXISTENCIA

Hasta aquí se ha presentado una articulación de los existenciales que Heidegger identifica en su analítica existencial; no obstante, es necesario incluir en ésta tres existenciales más junto con sus modos inauténticos correspondientes para tener una visión completa del modo de ser del Dasein que Heidegger propone. Estos tres existenciales son la «disposición afectiva [*Befindlichkeit*]», el «comprender [*Verstehen*]» y el «discurso [*Rede*]». Además de ser necesarios para presentar una visión integral de la analítica existencial del Dasein, estos existenciales ayudarán a mostrar de modo más explícito las nociones de autenticidad e inautenticidad que emplea Heidegger a lo largo de *Sein und Zeit*, por el hecho de mostrar uno de los modos de ser del Dasein que más atención han tenido por parte de los estudiosos de esta obra de Heidegger, esto es, el «estar arrojado [*Geworfenheit*]».

Hay que tomar en cuenta que la analítica existencial del Dasein no pretende dar cuenta exhaustiva de todas y cada una de las dimensiones de la existencia humana. En este punto de la investigación Heidegger le recuerda al lector que 'Das bislang Herausgestellte ist vielfältig ergänzungsbedürftig im Hinblick auf eine geschlossene Ausarbeitung des existenzialen A priori der philosophischen Anthropologie. Darauf zielt aber die vorliegende Untersuchung nicht.' (Heidegger, *Sein und Zeit* 131) En efecto, la investigación de Heidegger aún mantiene en este punto la finalidad de la formulación de la pregunta por el sentido del ser en general. Por ello es que la caracterización del ser humano que aquí presenta no necesita ser exhaustiva y sólo incluirá dos partes más. La primera trata sobre la constitución existencial del «Ahí», mientras que la segunda aborda la cuestión del ser cotidiano del «Ahí» y la caída del Dasein. La presente sección se centrará en los existenciales que componen dichas partes. La primera incluye la disposición afectiva, el comprender y el discurso, mientras que la segunda incluye sus correlatos inauténticos, la curiosidad, la ambigüedad y la habladuría. De tal suerte, la presente sección se dividirá en tres apartados que tratarán las restantes parejas existenciales mencionadas, con lo cual se podría tener una visión unificada del fenómeno del estar-en-el-mundo y el modo de ser del Dasein que unifica los momentos estructurales de la analítica existencial.

A) BEFINDLICHKEIT

Dos son las formas constitutivas del «Ahí [Da]» del Dasein, la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] y el comprender [*Verstehen*]; ambas son cooriginariamente determinadas por el discurso [*Rede*]. Para entender esta relación de determinación co-originaria hay que esclarecer primero el sentido de la disposición afectiva, así como el del comprender. La disposición afectiva es ópticamente lo más conocido e inmediato en las formas del estado de ánimo o temple anímico. 'Die Stimmung mach offenbar, »wie einem ist und wird«. In diesem »wie einem ist« bringt das Gestimmtsein das Sein in sein »Da«.' (Heidegger, *Sein und Zeit* 134) En efecto, en el estado de ánimo el Dasein se encuentra abierto a sí mismo. En su particular modo de estar que es la disposición afectiva, el «Ahí» del Dasein queda abierto para sí. Esta apertura recibe en la analítica existencial el nombre *Geworfenheit* [condición de arrojado] y mienta *la facticidad de la entrega a sí mismo*²¹ del Dasein. En otras palabras, la disposición afectiva hace posible que el Dasein se entregue a sí mismo. Sin embargo, la apertura a la que hace referencia la disposición afectiva y la condición de arrojado, no debe entenderse como una «búsqueda» del Dasein de sí mismo, antes bien, Heidegger la califica como una «huída». '*Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr.*' (Heidegger, *Sein und Zeit* 136) De tal suerte, la disposición afectiva tiene tres funciones estructurales con respecto al modo de ser del Dasein: la apertura del estar-en-el-mundo – en su totalidad–, la apertura de la condición de arrojado y el descubrimiento del ente a-la-mano [*Zuhandenen*] como algo amenazante. Dichas funciones habrán de ser claras en la medida que se explique el carácter cooriginario de la disposición afectiva con el comprender.

B) VERSTEHEN

El comprender se encuentra siempre afectado por la disposición afectiva. La cooriginariedad de estos existenciales se refiere al hecho de que no es posible un comprender al margen de la disposición afectiva. Heidegger menciona que en el uso cotidiano de la lengua alemana, comprender algo [*etwas verstehen*] significa también ser capaz de algo, poder hacer frente a algo o saber hacer algo; en síntesis, «poder algo». Así, lo que existencialmente *se puede* desde el comprender no es un objeto o ente, sino la existencia: 'Das im Verstehen als existencial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als

²¹ Cfr. (Heidegger, *Sein und Zeit* 135)

Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können.' (Heidegger, Sein und Zeit 143) Este poder-ser, o bien, esta posibilidad no se refiere a la indiferencia de la voluntad [*libertas indifferentiae*], sino al hecho de que el Dasein es un ser entregado a sí mismo, a sus posibilidades. Esto es lo que lleva a Heidegger a afirmar que el Dasein es «posibilidad arrojada [*geworfene Möglichkeit*]». Así el ser humano puede ser visto como la posibilidad de ser *libre* para el más propio poder ser, es decir, para sus posibilidades más propias:

Und nur *weil* Dasein verstehen sein Da ist, *kann* es sich verlaufen und verkennen. Und sofern Verstehen befindliches ist und als dieses existenzial der Geworfenheit ausgeliefertes, hat das Dasein sich je schon verlaufen und verkannt. In seinem Seinkönnen ist es daher der Möglichkeit überantwortet, sich in seinen Möglichkeiten erst wieder zu finden. (Heidegger, Sein und Zeit 144)

En efecto, el comprender, en la medida en que está siempre afectivamente dispuesto, resulta ser la estructura del existencial que Heidegger llama «el proyecto [*Entwurf*]». Para evitar malentendidos, este proyecto no se refiere a un comportamiento planificador, como si el Dasein se comprendiera *hacia* sus posibilidades; por el contrario, el proyecto debe ser entendido como un comprenderse del Dasein *desde* sus posibilidades. Existencialmente el Dasein es aquello que todavía no es, es decir, sus posibilidades. La visión [*Sicht*] que tiene el comprender hacia estas posibilidades que le son propias abarca los tipos de visión que fueron ya explicados en el curso de la articulación de la analítica existencial. En otras palabras, la visión que se tiene desde el comprender afectivamente dispuesto tiene los modos de otras visiones: la circunspección [*Umsicht*], el respeto [*Rücksicht*], indulgencia [*Nachsicht*] y la transparencia [*Durchsichtigkeit*].

La transparencia sólo fue mencionada anteriormente, pero no fue explicada. Ésta hace referencia a la visión del Dasein desde el modo de ser del Uno [*das Man*]. En efecto, la transparencia se relaciona con la publicidad en la medida en que para ella nada queda oculto, nada carece de explicación y nada se presenta como amenazante. Esto afecta también al autoconocimiento del Dasein. Bajo el dominio de lo Uno, la transparencia hace que el Dasein huya de sus posibilidades y las comprenda desde lo que se supone que él sea. Distintas instituciones son las encargadas de proporcionar esta “comprensión” que el Dasein ha de tener de sí mismo, un listado de las mismas no vendría al caso. El Dasein, desde la mirada de la transparencia es lo que “se es”, hace lo que “se hace”, y comprende lo que “se comprende”. Este impersonal, sin embargo, muestra un carácter positivo cuando

descubrimos que la falta de transparencia equivale a un desconocimiento del mundo y del propio yo.

El conocer, pues, no tiene esta mirada de la transparencia como su modo de ser propio, antes bien, el conocer se coloca desde la apertura originaria del Dasein –su estado de arrojado– y, desde ella comprende la estructura del estar-en-el-mundo. Las posibilidades del desarrollo de esta estructura se presentan, no ya en el comprender, sino en la interpretación [*Auslegung*]. Así, ésta se refiere al desarrollo de las posibilidades abiertas en el comprender, o bien, a la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender. En efecto, la condición respectiva de los entes intramundanos queda expuesta por medio de la interpretación. Por otro lado, en tanto parte de la condición respectiva, la significatividad también queda expuesta en la interpretación. En otras palabras, el ente intramundano es proyectado hacia un todo de significatividad –mundo– a cuya totalidad respectiva se ha ligado de antemano la ocupación –como un estar-en-el-mundo–; cuando el ente viene a comprensión, es decir, es descubierto por el Dasein, puede decirse que tiene «Sentido [*Sinn*]». Así entendido, el sentido es aquello que se articula en la apertura comprensora: '*Sinn ist das [...] aus dem her etwas als etwas verständlich wird.*' (Heidegger, *Sein und Zeit* 151) Sólo el Dasein tiene o carece de sentido. Es por esto que Heidegger afirma que, en la medida en que el Dasein es su mundo, '*Das Verstehen betrifft als die Erschlossenheit des Da immer das Ganze des In-der-Welt-seins. In jedem Verstehen von Welt ist Existenz mitverstanden und umgekehrt.*' (Heidegger, *Sein und Zeit* 152)

Pareciera que hay un círculo vicioso en este modo de presentar la comprensión del mundo y de la existencia. Heidegger reconoce esta circularidad pero no por ello la califica de viciosa, antes bien, indica que la tarea frente a este círculo no consiste en salir de él, sino entender que no es en primer lugar la transparencia, el dominio de lo Uno o la publicidad, lo que determina la concepción de la existencia, sino el Dasein en su relación con el mundo, es decir, en su relación con la existencia:

Die »Zirkel« im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes, welches Phänomen in der existenzialen Verfassung des Daseins, im ausgelegenden Verstehen verwurzelt ist. Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um sein Sein selbst geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur. Man wird jedoch unter Beachtung, daß »Zirkel« ontologisch einer Seinsart von Vorhandenheit (Bestand) zugehört, überhaupt vermeiden müssen, mit diesem Phänomen ontologisch so etwas wie Dasein zu charakterisieren. (Heidegger, *Sein und Zeit* 153)

En este punto Heidegger abordará la cuestión del lenguaje desde un existencial que muestra la función positiva de la circularidad de la comprensión que se ha hecho evidente desde la analítica existencial del Dasein, el "discurso [*Rede*]".

C) REDE

Si bien la concepción del lenguaje en la obra de Heidegger es objeto de una investigación más amplia, ésta puede ser expuesta de un modo general que permita la adecuada comprensión del carácter de la inautenticidad que hasta aquí se ha presentado como relevante para la presente investigación.

Heidegger afirma, como se ha visto anteriormente, que la interpretación es un desarrollo de las posibilidades abiertas en el comprender. En efecto, un modo derivado de la interpretación es el juicio o enunciado. En la explicación de este carácter derivado, encuentra Heidegger el modo de ser propio del Dasein que se relaciona directamente con el fenómeno del lenguaje, el discurso [*Rede*], a la vez que mostrará su correlato inauténtico, la habladuría [*Gerede*]. El enunciado es un fenómeno existencial en el que se pueden identificar tres funciones. La primera de ellas es la mostración; en términos tradicionales esta función es la del *logos apofánticos* [λόγος αποφατικός]. Lo que se muestra en este tipo de enunciados es, pues, el ente mismo. En segundo lugar, el enunciado tiene una función predicativa. En este caso, lo que se muestra es un modo de ser del ente al que se le da un trato de propiedad o cualidad. En esta función, el enunciado lleva a cabo una reducción del contenido de la visión hacia el ente, reducción que es posible por la estructura gramatical del enunciado en términos de sujeto y predicado. Predicar algo de un ente significa llamar la atención sobre un modo de ser de ese ente, con lo cual se oculta cualquier otro de sus modos de ser. Por último, el enunciado tiene la forma de la comunicación, en la cual, el enunciado es visto como una expresión verbal común que comparte un modo de estar vuelto hacia lo mostrado en un mundo particular. En otras palabras, lo que la comunicación muestra no es al ente o un modo de ser del ente, sino un modo de ser del Dasein en su trato con los entes. Es por eso que lo mostrado en el enunciado puede ser compartido por el enunciante con los otros, esto es, por el hecho de que el mundo es siempre un mundo compartido.²²

De tal suerte, el enunciado puede ser concebido como una mostración que determina y comunica²³. Si recordamos las palabras de Nietzsche en torno al lenguaje y la

²² Este modo de referirse al lenguaje en tanto comunicación puede ser directamente vinculado con las tesis de Ludwig Wittgenstein acerca de la imposibilidad de los lenguajes privados. Cfr. (Wittgenstein)

²³ Cfr. (Heidegger, *Sein und Zeit* 156)

palabra, podemos ver cómo Heidegger logra articular esta concepción al interior de la analítica existencial del Dasein. El enunciado muestra una dimensión de la existencia, un modo de ser del Dasein en su trato con los entes, sin embargo, con ello deja ocultas las posibilidades de ser del Dasein con respecto al mundo que no queda determinado en la enunciación. Esto sucede desde las tres formas del enunciado. En efecto, lo que esto muestra es que la significación previa a, y que posibilita, la enunciación se funda en un modo de ser del Dasein, es decir, se funda en un existencial: el Discurso [*Rede*]. Éste es definido por Heidegger como ‘die bedeutungsmäßige Gliederung der befindlichen Verständlichkeit des In-der-Welt-sein.’ (Heidegger, *Sein und Zeit* 161) En efecto, el discurso es la articulación en significaciones de la existencia comprendida desde la disposición afectiva. Esta concepción del discurso se complementa con un análisis de sus momentos constitutivos. Estos son: (1) el sobre-qué del discurso, (2) lo discursivamente dicho en cuanto tal, (3) la comunicación y (4) la notificación [*Bekundung*]. El discurso es, pues, la posibilidad existencial de toda función particular del lenguaje en tanto enunciación y, en este sentido, se trata, no de un decir, sino de un «escuchar [*Hören*]», que debe distinguirse de la mera percepción de sonidos [*Hörchen*]. La escucha de la que habla Heidegger se refiere a la apertura del Dasein en su condición de arrojado, es decir, la comprensión de sus posibilidades de ser, en otras palabras, el estar “atento” a ellas.

El análisis del discurso no se detiene en las características mencionadas. Antes bien, éste muestra modos inauténticos en los que el Dasein existe desde la significatividad. Estos, si bien se presentan dentro del análisis del discurso, abarcan existenciales que forman parte de momentos estructurales anteriores. Éstos son: la habladuría [*Gerede*] –la cual es el correlato inauténtico del discurso–, la curiosidad [*Neugier*] –correlato inauténtico de la disposición afectiva– y la ambigüedad [*Zweideutigkeit*] –correlato inauténtico del comprender.

En primer lugar, la habladuría no es un modo “desviado” del discurso; no tiene un sentido peyorativo, como no lo tiene ningún existencial hasta ahora calificado como inauténtico. Por el contrario, la función positiva de la habladuría es que favorece el acceso a lo público. En otras palabras, la habladuría evita que el Dasein deba remitirse siempre al fundamento originario en su articulación del sentido de la existencia. La articulación del sentido de la existencia que se da en el discurso es accesible en el espacio público en el modo de la habladuría. Con ello el Dasein no requiere articular el sentido de la existencia en cada experiencia del mundo que se le presenta. Por su parte, la curiosidad mantiene al Dasein en la apertura de la disposición afectiva, impidiendo de este modo que el Dasein

deba enfrentarse al mundo como totalidad que lo vuelca hacia su existencia en cada una de sus experiencias. Por último, la ambigüedad oculta el mundo compartido, es decir, nubla la solicitud y posibilita, a la vez, la ocupación con el mundo de los entes intramundanos en la que los “otros” no aparecen como meros objetos.

Si bien estos existenciales inauténticos han aparecido únicamente hasta que se ha analizado el discurso como existencial, esto no implica que sean momentos estructurales propios del discurso. Antes bien, Heidegger deja en claro que éstos son momentos estructurales del Uno [*Man*] y, por ello, se trata de modos característicos de la existencia inauténtica; en otras palabras, éstos son los existenciales que caracterizan el modo de ser cotidiano del Dasein: ‘das Dasein ist zunächst und zumeist *bei* der besorgten »Welt«. Dieses Aufgehen bei... hat meist den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man.’ (Heidegger, *Sein und Zeit* 175)

De tal suerte, la inautenticidad no puede ser entendida como un «no-estar-en-el-mundo», antes bien, ésta ha de ser entendida en su sentido positivo como una «tranquilización [*Beruhigung*]». En efecto, la existencia auténtica no es un elevarse por encima de la cotidianidad y, por medio de esta elevación, alcanzar el modo de ser más propio del Dasein, ‘Umgekehrt ist die *eigentliche* Existenz nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser.’ (Heidegger, *Sein und Zeit* 179) Esto debe llevar a la conclusión de que el ser del Dasein no debe ser deducido de una idea del ser humano; en última instancia, toda idea del ser humano parte del ser del Dasein.

Hasta aquí no se ha hecho sino exponer los momentos estructurales del modo de ser del Dasein cuya explicación es el tema primordial de la analítica existencial. A partir de estos momentos sería necesario responder a la pregunta por la posibilidad de un modo de ser del Dasein en relación a la totalidad estructural de su existencia. Para ello, Heidegger propone un análisis de la angustia [*Angst*]. En el estado de arrojado, el Dasein se vuelca hacia sus posibilidades, es decir, comprende su existencia *desde* sus posibilidades de ser. Esto fue caracterizado por Heidegger como una huida que puede ser explicada desde la disposición afectiva. En este sentido, la disposición afectiva en la forma del miedo se refiere a situaciones en las que el ente intramundano se presenta como amenazante. Sin embargo, la angustia no es idéntica al miedo. En la angustia aquello que se presenta como objeto de la huida es la totalidad estructural del mundo, es decir, de la existencia humana.

En efecto, la angustia descubre un modo en que el Dasein se encuentra en un trato con la totalidad estructural del mundo. Frente a esta totalidad, el Dasein no se *ocupa* del

mundo, del mismo modo en que no es la solicitud lo que le corresponde a su visión. Por el contrario, el Dasein trata con el mundo desde un aislamiento producto de la angustia. Este yo en soledad [*solus ipse*] muestra al mundo como mundo, es decir, como la condición existencial del Dasein. Al perder el trato directo e inmediato con el mundo, el Dasein deja de “*estar*” en el mundo desde el modo de la ocupación o de la solicitud y, así, se encuentra fuera de lo familiar. Este modo de ser del Dasein frente a la totalidad estructural de la existencia es caracterizado por Heidegger como un «no-estar-en-casa [*Nicht-zuhause-sein*]». Se trata del fenómeno más originario, en términos ontológico-existenciales, en el que se funda el modo más propio de ser del Dasein en su trato con la totalidad estructural de la existencia, el «cuidado [*Sorge*]».

Con este término Heidegger logra unificar los momentos estructurales del modo de ser del Dasein. Que el Dasein sea el ente al que en su ser le va su ser significa que el Dasein existe como Dasein en la medida en que se pregunta por el ser de su propia existencia. Sin embargo, pensar que el ser humano sólo es humano en la medida en que asuma una articulación explícita del sentido de su existencia llevaría a la comprensión errónea de lo que aquí está en juego –nada menos que el sentido de la existencia.

Desde el cuidado, el Dasein asume las posibilidades de su existencia. Esto significa que la huida que emprende el Dasein desde la angustia lo lleva al análisis explícito de los existenciales. Sin embargo, este análisis, esta *comprensión* de la existencia, no puede darse desde la disposición afectiva de la angustia –recordemos que el comprender se da siempre desde la disposición afectiva–. Por el contrario, el Dasein necesita de un espacio neutral, un espacio que le ofrezca la seguridad y la familiaridad con el mundo que ha perdido en la angustia. Este espacio es el de la publicidad, y la función primordial positiva de ésta se encuentra en ser la condición de posibilidad de que el Dasein se ocupe de su existencia. Lo que esto afirma es que todo modo auténtico de ser del Dasein requiere de la publicidad para ser asumido. La publicidad no es el modo de ser desde el cual toda autenticidad se ha perdido, por el contrario, es el espacio desde el cual toda autenticidad puede ser ganada.

Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturganzheit existenzial-apriorisch »vor« jeder, das heißt immer schon *in* jeder faktischen »Verhaltung« und »Lage« des Daseins. Das Phänomen drückt daher keineswegs einen Vorrang des »praktischen« Verhaltens vor dem Theoretischen aus. Das nur anschauende Bestimmen eines Vorhandenen hat nicht weniger den Charakter der Sorge als eine »politische Aktion« oder das ausruhende Sichvergnügen. »Theorie« und »Praxis« sind Seinsmöglichkeiten eines Seienden, dessen Sein als Sorge bestimmt werden muß. Daher mißlingt auch der Versuch, das Phänomen der Sorge in seiner wesenhaft unzerreißbaren Ganzheit auf besondere Akte oder Triebe wie Wollen und

Wünschen oder Drang und Hang zurückzuleiten, bzw. aus ihnen zusammenzubauen. (Heidegger, Sein und Zeit 193-4)

El cuidado es el modo de ser del Dasein, es decir, se refiere a aquel carácter particular del Dasein en el que en su ser le va su ser. Si la ocupación [*Besorge*] se refiere al modo de ser del Dasein en su trato con los entes intramundanos y, si la solicitud [*Fürsorge*] se refiere al modo de ser del Dasein en su trato con los entes intramundanos que comparten su modo propio de ser, entonces el cuidado [*Sorge*] se refiere al modo de ser del Dasein en su trato con su propia existencia, en la cual se incluyen como momentos estructurales tanto a la ocupación como a la solicitud. De ahí que Heidegger rechace la posibilidad de algo así como un *Selbstsorge* [autoconocimiento]. Del mismo modo, estos momentos estructurales sólo son posibles gracias a la publicidad, al dominio del Uno [*Man*]. Si la publicidad no fuera un existencial positivo del Dasein, los modos derivados del cuidado serían igualmente imposibles.

I.IV.II CONCLUSIÓN

El método trascendental empleado por Heidegger en *Ser y Tiempo* lo ha llevado al reconocimiento de la necesidad de reformular el sentido de la denuncia del olvido del ser. Ésta no puede seguir siendo una crítica al modo en que las distintas teorías que conforman la tradición metafísica han abordado el problema del ser. Este último no puede abordarse en vistas a una concepción general, sino sólo temporal. El giro que ha de dar la filosofía heideggeriana es hacia la temporalidad del problema del ser y, en este sentido, el olvido del ser tomará el sentido de una crítica, ya no metodológica abocada a una situación teórica, sino dirigida hacia los distintos modos en que el problema del ser se ha visto desde diferentes contextos temporales, "históricos" en el sentido que ha de dar Heidegger posteriormente a esta noción.

Pero la analítica existencial del Dasein habrá de probar ser determinante del giro que ha de dar el pensamiento que la hubiera planteado. El juego que caracteriza la comprensión de los conceptos con tintes políticos, esto es, el juego entre lo abierto y lo cerrado, entre la resolución y la publicidad, habrá de mantenerse presente como una guía para interpretar el problema del ser en términos de la verdad del ser. El juego entre aletheia y lethe, habrá de servir como fundamento para explicar el desarrollo de la *historia del ser*. Con esto habría quedado atrás la problemática en torno al ser en términos del sentido del ser y se inauguraría una nueva etapa en la filosofía heideggeriana, aquella que asume la perspectiva de la verdad del ser, a la vez que entiende a la verdad como un acontecer, como el acontecer del juego, o lucha, entre aletheia y lethe.

El siguiente paso es revisar cómo ha sido interpretado este giro por aquellos que han intentado dar una explicación de la dimensión política del pensamiento del filósofo de Meßkirch. Cómo ha sido evaluado el giro en términos de su influencia en la concepción, implícita o explícita, que el filósofo tuviera de la política.

CAPÍTULO II

ONTOLOGÍA O POLÍTICA

II.1 PRESENTACIÓN

Con la reconstrucción hecha en el capítulo anterior –guiada por el vínculo entre el olvido del ser, la analítica existencial del Dasein y la pregunta por el sentido del ser en general–, se ha establecido la estructura del pensamiento que Heidegger expusiera en *Sein und Zeit*. Dicha estructura ha servido como punto común de referencia para todos aquellos que, a partir del año 1933, han intentado ofrecer una explicación, no sólo de la continuidad o carácter fragmentario de la obra del filósofo de Meßkirch, sino también, y con mayor importancia, de la relación entre dicha obra y las afinidades políticas de su autor. Estos intentos pueden, de modo general, colocarse en dos extremos opuestos. En uno de estos extremos aparece una interpretación de la obra de Heidegger que la caracteriza como (1) *ontología que no aterrizó en la política*; en el otro extremo, se afirma que la filosofía de Heidegger es (2) *política disfrazada de ontología*.

En el primero de estos es posible colocar a Hannah Arendt y Jürgen Habermas, quienes representarían el supuesto de que la filosofía de Heidegger es una ontología que no alcanzó a transformarse en una crítica ideológica que abordara la “trama de la vida social”²⁴. En otras palabras, la filosofía de Heidegger encontró, junto con la imposibilidad de continuar con el proyecto original de *Sein und Zeit*, la posibilidad de abordar de manera filosófica la problemática social y política de su tiempo y, no obstante, debido a una falla en su carácter²⁵, Heidegger emprendió un giro [*Kehre*], una huida frente a la posibilidad de elaborar una filosofía política. En efecto, bajo esta lectura, la obra de Heidegger carece de una dimensión política y, por ello, la pregunta por la relación de ésta con los compromisos políticos de su autor resulta infructífera –por no decir que dicha relación resulta inexistente–

Claramente ésta es una caracterización esquemática –y por ello, en cierta medida, reduccionista– de la perspectiva que frente a la discontinuidad del pensamiento de Heidegger asumen pensadores como Arendt y Habermas. Teniendo en mente este hecho, podemos decir que este primer extremo de las interpretaciones de la obra de Heidegger percibe dicha obra como una *ontología que no aterrizó en la política*. ¿Cómo hubiera sido esa filosofía política que, por una falla en su carácter, Heidegger no realizara? Responder a esta pregunta requiere tan sólo que seleccionemos la interpretación de la obra de Heidegger que más nos parezca fructífera, descartemos aquellos elementos que resulten

²⁴ Cfr. (Habermas 69)

²⁵ Cfr. (Arendt)

irrelevantes o superados, y abordemos teóricamente sobre esta base los problemas propiamente políticos que surgieran después de la década de los 30 del siglo XX. Esto, en mi opinión, es lo que parecen hacer Arendt y Habermas en su propia propuesta política –lo cual de ningún modo les resta mérito o grandeza a éstas. Sin embargo, explicar de este modo la discontinuidad de la obra en cuestión, así como la relación entre ésta y las afinidades políticas de Heidegger con el Tercer Reich, nos lleva a pasar por alto las observaciones que desde el otro extremo de las perspectivas sobre la obra de Heidegger han sido asumidas por filósofos igualmente preocupados por dar una explicación a estas cuestiones.

En el segundo extremo mencionado es posible colocar a filósofos como Herbert Marcuse o Karl Löwith. Si bien distintos en cuanto a la recepción que tienen del pensamiento inaugurado en *Sein und Zeit*, ambos comparten la idea de que en esta obra hay elementos que ciertamente tienen un carácter político y, más relevante aún, que pueden leerse como una fundamentación teórica del Nacionalsocialismo. La explicación que ofrecen estos filósofos ante los vínculos personales de Heidegger con el Nazismo trata de ir más allá de lo meramente personal en la vida del filósofo de Meßkirch y se centra en el sentido político de conceptos tales como “publicidad [Öffentlichkeit]”, “resolución [Entschlossenheit]”, “cotidianidad [Alltäglichkeit]”, “autenticidad [Eigentlichkeit]”, “historicidad [Geschichtlichkeit]”. Así –y en la medida en que se pretende aquí unificar esquemáticamente estas perspectivas en un extremo opuesto a las de Arendt y Habermas–, la filosofía de Heidegger expuesta en *Sein und Zeit*, tiene el carácter de una *filosofía política disfrazada de ontología*. En efecto, los vínculos entre Heidegger y el Nazismo no serían de carácter personal, sino teórico-filosófico, explicables a partir de una lectura política de *Sein und Zeit*.

Ante estas interpretaciones opuestas, es posible preguntar: ¿Cómo y para qué continuar leyendo *Sein und Zeit*? O bien Heidegger erró el camino después de *Sein und Zeit* y por ello debemos centrarnos en el estudio de filosofías como la de Habermas o Arendt para obtener los mejores frutos de los logros y fracasos de esta obra, o bien, dichos frutos llevan el veneno del Nacionalsocialismo y debemos alejarnos de ellos. El extremo (1) tiene la ventaja de reconocer la importancia de Heidegger en el terreno de la ontología e incluso el de la estética, así como la desventaja de no poder explicar satisfactoriamente la relación entre Heidegger y el Nazismo; el extremo (2) tiene la ventaja de ofrecer dicha explicación, y la desventaja de desechar en su conjunto el legado filosófico de Heidegger. En el primer caso se corre el riesgo de pasar por alto la peligrosa dimensión política del pensamiento de

Heidegger –lo cual permitiría que dichos peligros se filtraran inadvertidamente en el pensamiento político contemporáneo–, mientras que en el segundo caso se corre el riesgo de abandonar el legado filosófico de uno de los más importantes filósofos del siglo XX.

Esta caracterización esquemática de las interpretaciones de la obra de Heidegger puede contribuir a la articulación de una visión más integral de la obra del filósofo de Meßkirch. La tarea, pues, que persigue el presente capítulo es la exposición de dichas interpretaciones opuestas, teniendo por objetivo ir más allá de la caracterización esquemática hasta ahora asumida para, con ello, tener un punto de partida firme para analizar la dimensión política del pensamiento y obra del filósofo de Meßkirch. No obstante, éste no es el único resultado que el presente capítulo pretende ofrecer. Antes bien, se busca también sentar las bases para la justificación de tres afirmaciones fundamentales con respecto a la obra de Heidegger: (1) La aparente ruptura en el pensamiento de Heidegger, caracterizada por él como una “*Kehre* [vuelta o giro]”, es una ruptura superficial, es decir, sólo desde una lectura política puede afirmarse la continuidad de su obra; (2) sólo afirmando la continuidad de su obra es posible encontrar el vínculo entre ésta y la afinidad política de Heidegger con el Nacionalsocialismo; y, por último, (3) la dimensión política de su obra se encuentra en su diagnóstico de la época contemporánea, esto es, en la denuncia del olvido del ser que lleva a su comprensión tecnológica, idea presente en *Die Frage nach der Technik* (1949).

En efecto, la estructura del presente capítulo es la siguiente. En un primer apartado titulado *Ontología sin Política*, se expondrán las interpretaciones que Arendt y Habermas proponen sobre el pensamiento heideggeriano; en otras palabras, se expondrá la perspectiva que afirma la imposibilidad, por parte de Heidegger, de dar el salto de la ontología a la filosofía política una vez abandonado el proyecto de *Sein und Zeit*. Un segundo apartado abordará, bajo el título *Política disfrazada de ontología*, las interpretaciones de dos críticos de la obra de Heidegger que resaltan su carácter político, a la vez que ofrecen una explicación del vínculo entre el pensamiento y los compromisos políticos del filósofo de Meßkirch: Herbert Marcuse y Karl Löwith. Por último, un tercer apartado titulado *Ontología y Política*, ofrecerá un balance de las perspectivas expuestas por medio de la afirmación o defensa de la continuidad en la obra de Heidegger y de una interpretación que ve en *Die Frage nach der Technik* el aterrizaje político de la ontología heideggeriana posterior de *Sein und Zeit*.

II.II ONTOLOGÍA SIN POLÍTICA

Tan distintas como pueden ser entre sí las propuestas filosóficas de Hannah Arendt y Jürgen Habermas, éstas se unen al momento de presentar una crítica del pensamiento heideggeriano, en particular del modo en que el filósofo de Meßkirch afrontara la imposibilidad de continuar por el camino emprendido en *Sein und Zeit*. Los puntos en común de estas críticas pueden también estar presentes el extremo opuesto de la lectura de la obra de Heidegger que ha sido mencionado en la presentación del presente capítulo y que será el objeto de la segunda mitad de éste. Sin embargo, el sentido de la crítica –aun cuando se centre en las mismas nociones y conceptos de la obra de Heidegger– hace posible la clasificación en extremos que aquí se propone. Es por esto que no es mi intención hacer énfasis en los conceptos heideggerianos que son objeto de la crítica, sino en la relación que la crítica misma tiene con la propuesta filosófica propia de aquellos que lanzan las críticas.

En el caso de Hannah Arendt y Jürgen Habermas, las críticas al pensamiento de Heidegger se centran en la discontinuidad de su obra. Para ambos, *Sein und Zeit* abrió la posibilidad de una reflexión política que podría haber hecho frente a los problemas de las sociedades contemporáneas; posibilidad que el propio Heidegger rechazó y en su lugar emprendió el camino hacia la “historia del ser [*Seinsgeschichte*]” y hacia la crítica ontológica de la técnica. En efecto, las críticas de Arendt y Habermas se apoyan en el supuesto de la escisión en la obra de Heidegger y, por ello, aunque perciben alcances políticos para la filosofía de *Sein und Zeit*, rechazan que éstos tengan un desarrollo en obras posteriores. Bajo esta interpretación, la obra de Heidegger se presenta como un pensamiento ontológico que tuvo la posibilidad de inaugurar una reflexión política, posibilidad que desde la perspectiva de Arendt y Habermas era la única que no se encontraba destinada al fracaso, pero que por un derroche de oportunidad por parte de Heidegger se mantuvo como una *ontología sin política*.

Para poder analizar estas críticas y sus respectivas consecuencias, es necesario tener presente, del modo más general posible, la estructura del proceder de Heidegger antes y después de la llamada *Kehre*. De tal suerte, la estrategia de Heidegger en *Sein und Zeit* puede explicarse a partir de los siguientes pasos: (1) denunciar del olvido del ser en la tradición metafísica, (2) explicar la diferencia ontológica para entender críticamente el olvido del ser, (3) establecer la analítica existencial del Dasein como el punto de partida para llegar al correcto planteamiento de la pregunta por el sentido del ser en general, (4) hallar el modo

de ser propio del Dasein en la temporalidad [*Zeitlichkeit*], (5) reconocer que la temporalidad del Dasein hace imposible el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser en general.

La identificación del último de estos pasos es lo que les permite a Arendt y Habermas articular sus críticas, no sólo dentro de los límites de *Sein und Zeit*, sino en el conjunto de la obra heideggeriana. En efecto, el proceder del filósofo de Meßkirch en este segundo momento de su pensamiento puede ser caracterizado del siguiente modo: (1) reconocer que la relación del Dasein con el Ser sólo es posible desde la temporalidad, (2) afirmar el olvido del ser como la característica fundamental de la historia de la metafísica, (3) afirmar que los problemas del mundo contemporáneo son el resultado de este olvido del ser, (4) afirmar que la culminación de la metafísica consiste en la afirmación de la comprensión contemporánea (tecnológica) del ser, (5) explorar modos en los que se puede revertir la culminación de la metafísica y el olvido del ser.

Lo que las críticas de Arendt y Habermas muestran con respecto a estas dos estrategias argumentales de la obra de Heidegger es, en primer lugar, que la gran contribución de Heidegger al pensamiento filosófico, aquella que *podría* haber llevado a Heidegger a una reflexión política, es la analítica existencial del Dasein y el abandono de la argumentación trascendental. En segundo lugar, que la analítica existencial del Dasein tiene como punto débil la caracterización superficial y negativa del mundo público compartido [*Öffentliche wir-Welt*] o, mejor dicho, una débil articulación de la relación entre la dimensión auténtica e inauténtica del mundo compartido. Por último, las críticas de Arendt y Habermas muestran que un adecuado desarrollo de esta dimensión del modo de ser humano es lo que podría haberle dado un sentido positivo a la filosofía de Heidegger y que, por ello, vale la pena ser rescatado y reformulado por el pensamiento filosófico contemporáneo.

En efecto, existe una consecuencia más de estas críticas. En la medida en que la caracterización inacabada de la publicidad [*Öffentlichkeit*] es lo que le impide a Heidegger dirigir su investigación hacia el terreno de la filosofía política, en ella se encuentra también la explicación de la relación entre su filosofía y sus vínculos con el Nacionalsocialismo. Desde este extremo de la crítica, queda al descubierto la alternativa que Heidegger propone ante la inautenticidad que domina, en su perspectiva, el espacio público y la política. Aquello que para Heidegger puede hacer frente a este espacio de inautenticidad no es una reformulación del espacio público que lleve a la autonomía de la política (Arendt), o a una fundamentación de este espacio en el carácter intersubjetivo y comunicativo de la existencia humana (Habermas); para Heidegger, aquello que puede rescatar a la existencia colectiva

de la inautenticidad del espacio público es la existencia colectiva auténtica, es decir, el “Pueblo [*Volk*].” Arendt y, de modo más explícito, Habermas, hacen notar que Heidegger traslada las estructuras existenciales del Dasein propio [*Jemeinigkeit*] al ámbito de la existencia colectiva y, así, da forma a su noción del Pueblo. El sentido negativo de este modo de proceder es que aquello que posibilita la autenticidad del Dasein, en su dimensión particular, se vuelve el fundamento de la autenticidad de la existencia colectiva del Pueblo, esto es, la “resolución [*Entschlossenheit*].” Este concepto es uno de los que de modo más explícito ha sido señalado por los críticos de Heidegger como aquel que hace posible vincular su filosofía con el Nazismo. Sin embargo, afirmar que existe una dimensión política en la obra de Heidegger no puede simplemente apoyarse en esta circunstancia. Es por ello que, aunque la resolución pueda trasladarse al ámbito de la reflexión sobre la política, Arendt y Habermas niegan que el sentido de este concepto sea político al interior de la obra de Heidegger. Para ellos, la filosofía heideggeriana se mantiene en el terreno de la ontología y, aunque algunos de sus elementos puedan vincularse con las afinidades políticas de su autor, esto no significa que haya una reflexión política en la obra de Heidegger antes o después de la *Kehre*. Analizar, pues, la postura crítica que toman Arendt y Habermas, nos conduce reflexionar sobre la posibilidad de que Heidegger rechazara dar el salto después de *Sein und Zeit* hacia la filosofía política y, en su lugar, hiciera una lectura política de su propia obra que lo llevara a ver en el Nacionalsocialismo una solución a los más apremiantes problemas del mundo contemporáneo. En otras palabras, en vez de reconocer un espacio autónomo para la política, Heidegger llevó a cabo una traducción de la ontología a la política, trasladó las estructuras de la analítica existencial al terreno de la política y con ello limitó el desarrollo de su propio pensamiento.

La reconstrucción de las críticas de Arendt y Habermas a la filosofía de Heidegger, que a continuación se presenta, apunta hacia el esclarecimiento de dos cuestiones fundamentales: (1) ¿qué elementos de la filosofía heideggeriana hacen posible una reflexión productiva sobre la política? y (2) ¿cuáles son los peligros inherentes de una lectura política de la filosofía de Heidegger?

A) HANNAH ARENDT

Para Hannah Arendt hablar de política en el pensamiento de Heidegger significa abandonar el terreno teórico y entrar en aquel de la vida personal del filósofo. En efecto, las afinidades políticas del filósofo de Meßkirch no tendrían otra explicación que su debilidad de carácter,

o bien, un “romanticismo” inherente a su personalidad:

Heidegger is really (let us hope) the last Romantic—an immensely talented Friedrich Schlegel or Adam Muller, as it were, whose complete lack of responsibility is attributable to a spiritual playfulness that stems in part from delusions of genius and in part from despair. (Arendt, *What is Existential Philosophy?* 187)

Pareciera que Arendt se negara a reconocer la posibilidad de un vínculo entre la filosofía heideggeriana y los fundamentos del totalitarismo que alcanzara su máxima expresión en la Alemania Nazi. No obstante, esta negativa no puede ser explicada recurriendo, nuevamente, al terreno de la vida personal. Antes bien, la crítica de Arendt a Heidegger abarca tanto la personalidad como la obra filosófica de su maestro. En lo siguiente, dejaré de lado la crítica en términos personales y abordaré aquella de carácter filosófico. Ésta puede encontrarse diseminada en la extensa obra de Arendt y, sin embargo, es en el ensayo titulado *Was ist Existenzphilosophie?*²⁶ (1946) en donde es posible encontrar dicha crítica de modo condensado. Éste ensayo se presenta como una crítica al existencialismo y, no obstante, es en realidad una crítica al modo en que Heidegger pretende superar el olvido del ser en *Sein und Zeit*.

Arendt inicia su crítica tratando de mostrar la relación entre la noción de *existencia* y el concepto tradicional del *Ser*:

What Heidegger once correctly remarked of "life philosophy" also applies, then, to existential philosophy. The name is as redundant and therefore as meaningless as "botany" is for the study of plants. It is, however, no coincidence that the word "existence" has taken the place of the word "Being," and in this terminological change one of the fundamental problems of modern philosophy is contained. (Arendt, *What is Existential Philosophy?* 163-64)

El cambio en el uso de los conceptos no parte de un mero capricho lingüístico. Antes bien, lo que subyace a esta modificación en el discurso filosófico es una crítica a la modernidad —aquella que Heidegger caracterizara bajo la expresión “olvido del ser [*Seinsvergessenheit*]”—. Desde la perspectiva de Arendt, ‘Modern philosophy begins with the realization that the *What* will never be able to explain the *That*; it begins with the overpowering and shocking perception of an inherently empty reality.’ (Arendt, *What is Existential Philosophy?* 167)

²⁶ Se cita la traducción al inglés recopilada en *Essays in Understanding*. Cfr. (Arendt, *What is Existential Philosophy?*)

Para Arendt, es la filosofía de Kant la que tiene como consecuencia este descubrimiento, es decir, el hecho de que la razón, aquel elemento primordial de la existencia humana, no es adecuada para alcanzar al Ser y, a partir de él, la palabra existencia adquirió un sentido opuesto a lo que meramente es pensamiento, es decir, un sentido opuesto a aquello que es posible abarcar mediante el uso de la razón. En la modernidad, 'existencia' se refiere a lo concreto e individual de la realidad como lo opuesto a lo meramente abstracto y universal. Arendt llama a este giro la 'destrucción kantiana del antiguo concepto del Ser.'²⁷ Sin embargo, en esta destrucción encuentra Arendt una dimensión constructiva del pensamiento moderno. En la medida en que el concepto tradicional o antiguo del Ser ha sido desterrado del pensamiento filosófico, con él se destierra igualmente la idea de una armonía pre-establecida en la relación entre el ser humano y el mundo. 'At the same time that Kant made man the master and the measure of man, he also made him the slave of Being.' (Arendt, *What is Existential Philosophy?* 171) Con el giro hacia la noción de existencia, el pensamiento moderno intenta escapar a dicha esclavitud. En este sentido podemos entender que Arendt afirme un vínculo entre este pensamiento y la afirmación de la posibilidad de un nuevo comienzo para el ordenamiento de la existencia. No obstante, la filosofía heideggeriana, en su intento de escape, recurre a fórmulas que no son en realidad un escape sino un regreso a la seguridad que el antiguo concepto del Ser ofrecía:

Nietzsche's *amor fati*, Heidegger's resoluteness, Camus's defiant attempt to take life on its own terms despite the absurdity of a human condition rooted in man's rootlessness in the world are all attempts at self-rescue by means of a retreat into the old safety. It is no coincidence that since Nietzsche the heroic gesture has become the characteristic pose of philosophy, for it does indeed require no little heroism to live in the world Kant left us. (Arendt, *What is Existential Philosophy?* 171)

Para Arendt, el existencialismo –es decir, Heidegger– retoma la destrucción kantiana del antiguo concepto del Ser, a la vez que abandona el elemento de la libertad y dignidad humana establecido por Kant. Sin un ideal regulativo en el nuevo comienzo del ordenamiento de la existencia, el intento heideggeriano por hacer frente al olvido del ser encuentra en la “caída” del ser humano el punto de partida para el nuevo comienzo y, en este sentido, el nuevo fundamento es el vacío de fundamento: 'Kierkegaard and Heidegger

²⁷ 'Kant's destruction of the ancient concept of Being...' (Arendt, *What is Existential Philosophy?* 170)

after him have always interpreted death as the incontrovertible "objection" to man's Being, as the proof of man's "nothingness." (Arendt, *What is Existential Philosophy?* 174-75)

En la medida en que para la modernidad la razón no puede alcanzar el sentido de la existencia en su totalidad, no sólo Heidegger sino toda filosofía existencialista, recurre a experiencias extraordinarias –situaciones limítrofes– de la vida para fundamentar el descubrimiento de dicho sentido –muerte, culpa, destino, azar, etc. Si los misterios de la realidad no pueden ser resueltos por el pensamiento, entonces, sólo a partir de dichas experiencias es posible una interpretación de la realidad y del Ser: 'In a godless world, man in his "abandonment" or in his "individual autonomy" is accessible to interpretation. For every modern philosopher –and not just for Nietzsche– this interpretation becomes the touchstone of his philosophy.' (Arendt, *What is Existential Philosophy?* 169)

En este sentido, el proyecto heideggeriano que intenta hacer frente al olvido del ser consiste en recuperar el sentido originario del Ser y no, como exigían las implicaciones de la destrucción kantiana, el establecimiento de un nuevo comienzo. La muerte, y no el nacimiento, es el hecho de la condición humana que fundamenta para el filósofo de Meßkirch la relación del ser humano con el ser. La "nada" ocupa el lugar del Ser en el existencialismo heideggeriano: 'in [*What is Metaphysics? (Was ist Metaphysik?)*] Heidegger shows with reasonable consistency and despite all his obvious verbal tricks and sophistries that Being in a Heideggerian sense is Nothing.' (Arendt, *What is Existential Philosophy?* 176)

Como consecuencia de esto, Heidegger evita referirse al ser humano bajo las formulaciones tradicionales y en su lugar emplea el término *Dasein* que le permite borrar toda determinación previa de la existencia humana y así hacer de la nada el punto de partida para la determinación de la relación entre el *Dasein* y el ser. En la medida en que el ser humano no posee más determinación que el hecho de su existencia, es decir, el hecho de que él es, el término *Dasein* le permite a Heidegger entender al ser humano como los distintos modos en los que éste es en el mundo. De tal suerte, el orden de la realidad que proporcionaba la antigua comprensión del ser se recupera en la caracterización del ser humano como un estar-en-el-mundo. El orden del mundo es el resultado de los distintos modos de ser que han prevalecido a lo largo del desarrollo del mundo. A pesar de los intentos de Heidegger por superar las concepciones tradicionales del Ser, su ontología da lugar a una concepción del mundo que mantiene un lugar para dichas concepciones

antiguas.

Behind Heidegger's ontological approach lies a functionalism not unlike Hobbes's realism. If man consists in the fact that he is, he is no more than his modes of Being or functions in the world (or in society, Hobbes would say). Heidegger's functionalism and Hobbes's realism both end up proposing a model of the human being that says man would function even better in a preordained world because he would then be "freed" of all spontaneity. This realistic functionalism that sees man only as a conglomerate of modes of being is essentially arbitrary because no idea of man guides the selection of the modes of being. (Arendt, *What is Existential Philosophy?* 178)

Algo que en este momento de la reconstrucción crítica de la filosofía heideggeriana Arendt pasa por alto, es que el espacio reservado para esta recuperación del antiguo concepto del Ser se caracteriza por la temporalidad y por la inautenticidad del espacio público [*Öffentlichkeit*]. Pero esta omisión no es fortuita, Arendt la retomará en otro momento de la crítica. Aquello que sí aparece en este punto de la reconstrucción es la noción del "cuidado [*Sorge*]." Para Arendt, la primacía del ser humano en el orden antiguo de la existencia – primacía perdida en la filosofía moderna y sólo afirmada de modo positivo en las nociones kantianas de la libertad y dignidad de la persona humana– es recuperada por Heidegger por medio del cuidado, es decir, por medio de la idea de que el ser humano es el único ente que se cuestiona su relación con el Ser. Sin embargo, a pesar del velo de practicidad que envuelve a este concepto en la analítica existencial del *Dasein*, Arendt interpreta el cuidado –aquello que en el primer capítulo de la presente investigación fue expuesto como el modo más propio de ser del *Dasein*– como un modo de ser del *Dasein* meramente teórico:

For Heidegger, this comprehension of one's own existence constitutes the philosophical act itself: "Philosophical inquiry itself has to be understood existentially as a possibility of being for every existing *Dasein*." Philosophy is the outstanding existential mode of *Dasein*. Ultimately, this is only a reformulation of the Aristotelian *bios theoretikos*, of the contemplative life as the highest possibility man can attain. This is all the more serious a matter because Heidegger's philosophy makes man a kind of *summum ens*, a "master of Being," to the extent that existence and essence are identical in him. (Arendt, *What is Existential Philosophy?* 178)

Con esto, el ser humano ha recuperado en el proyecto heideggeriano la primacía que le fuera arrebatada con la destrucción kantiana del antiguo concepto del ser. En efecto, Arendt se pregunta por la posibilidad de que, ante la identidad fundamental entre el Ser y la nada en la filosofía de Heidegger, el ser humano pueda realmente afirmar su primacía en un orden (Ser), cuando este mismo orden no puede ser afirmado. En otras palabras, el ser

humano reconoce que no existe un orden pre-existente y, aún así, afirma para sí mismo un lugar privilegiado en dicho orden. Esto, Arendt reconoce, no es algo que Heidegger pase por alto en su filosofía; por el contrario, el filósofo de Meßkirch propone en su analítica existencial dos conceptos que pretenden hacer frente a esta situación. En primer lugar, Heidegger afirma que esta situación no pasa desapercibida para el Dasein. El resultado de la experiencia de esta aparente contradicción es un particular modo de ser del Dasein, la “culpa [*Schuld*].” La culpa, en este sentido, se refiere al hecho de que el Dasein debe afirmarse a sí mismo como el fundamento para la ausencia de fundamento. La culpa, para Heidegger, tiene como consecuencia inmediata la necesidad de que el Dasein le haga frente por medio de una “resolución [*Entschlossenheit*],” es decir, por medio de una autoafirmación que le garantice un lugar en el mundo. En la resolución el Dasein se hace responsable del lugar que ha de ocupar en el mundo.

In other words, the character of man's being is determined essentially by what man is *not*, his nothingness. The only thing that the Self can do to become a Self is "resolutely" to take this fact of its being upon itself, whereby, in its existence, it "is the negative ground of its nothingness." In his "resolve" to become what man, because of his "nothingness," cannot become, namely, a Self, man realizes that "*Dasein as such is guilty.*" (Arendt, *What is Existential Philosophy?* 180)

La superación de la culpa se haya en la resolución, en la autoafirmación del Dasein. Arendt, sin embargo, interpreta esta autoafirmación como la condición de posibilidad de una existencia auténtica –en el sentido heideggeriano. En la medida en que es la muerte aquella experiencia limítrofe de la existencia humana que lleva al Dasein a la culpa y a la resolución, la autoafirmación del Dasein se encuentra fundamentalmente fuera del contexto de las relaciones humanas; en otras palabras, la dimensión compartida del mundo del Dasein [*Öffentliche wir-Welt*] no forma parte de la resolución: ‘Death alone removes him from connection with those who are his fellows and who as "They" constantly prevent his being-a-Self.’ (Arendt, *What is Existential Philosophy?* 181)

Pareciera, pues, que el Dasein en su resolución negara por completo la dimensión colectiva de su existencia, pero esto no es del todo correcto. Heidegger ve en la resolución el evento por el cual es posible una caracterización positiva de la dimensión colectiva de la existencia humana. Conceptos como “pueblo [*Volk*]” o “tierra [*Erde*]” pretenden rescatar al Dasein del aislamiento en el que ha caído una vez que la experiencia de la muerte toma la forma de un existencial.

Later, and after the fact, as it were, Heidegger has drawn on mythologizing and muddled concepts like "folk" and "earth" in an effort to supply his isolated Selves with a shared, common ground to stand on. But it is obvious that concepts of that kind can only lead us out of philosophy and into some kind of nature-oriented superstition.' (Arendt, What is Existential Philosophy? 181)

En efecto, la estructura mediante la cual Heidegger articula su concepción de la vida colectiva auténtica es la de la "*Selbstsein* [ser-propio]" y no la del "*Mitsein* [coexistencia]". Es por esto que la filosofía de Heidegger no tiene para Arendt una dimensión política. En la medida en que la coexistencia no es el fundamento para la posibilidad del nuevo comienzo, inaugurada por la destrucción kantiana del antiguo concepto del Ser, la filosofía de Heidegger lleva a cabo una ontologización de la política, es decir, traslada estructuras conceptuales propias del terreno de la ontología al terreno de la política. En efecto, Arendt concluye su crítica a la filosofía heideggeriana con la afirmación de que la coexistencia es aquello que permite hacer frente, de modo positivo, a la destrucción kantiana que caracteriza a la modernidad como un proyecto aún inconcluso.

Existence itself is, by its very nature, never isolated. It exists only in communication and in awareness of others' existence. Our fellow- men are not (as in Heidegger) an element of existence that is structurally necessary but at the same time an impediment to the Being of Self. Just the contrary: Existence can develop only in the shared life of human beings inhabiting a given world common to them all. In the concept of communication lies a concept of humanity new in its approach though not yet fully developed that postulates communication as the premise for the existence of man. (Arendt, What is Existential Philosophy? 186)

Así es como Arendt justifica su lectura de *Sein und Zeit* como una ontología sin política y, en este sentido: 'Heidegger has either contributed his last word to contemporary philosophy, or he will have to break with his own philosophy.' (Arendt, What is Existential Philosophy? 182)

B) JÜRGEN HABERMAS

Mientras que Hannah Arendt elabora su crítica de la filosofía heideggeriana a partir de los postulados centrales de *Sein und Zeit*, Jürgen Habermas explora la posibilidad de una crítica basada enteramente en el modo en que Heidegger reconstruye su filosofía a partir

de la imposibilidad de concretar su proyecto inicial. Sin embargo, este hecho no marca un distanciamiento en las conclusiones que ambas críticas alcanzan; por el contrario, ambas defienden la idea de que el pensamiento de Heidegger no pudo apropiarse positivamente de las conclusiones alcanzadas en *Sein und Zeit*. La intención al contrastar estas críticas es la de presentar una perspectiva unificada sobre la ausencia de una dimensión política en la filosofía de Heidegger, con igual énfasis en las obras anteriores y posteriores a la llamada *Kehre*. Sin esto, la idea de que la filosofía heideggeriana es una ontología sin política tendría que limitarse únicamente a una obra o periodo del pensamiento del filósofo de Meßkirch.

En 1953, Habermas inicia lo que sería una larga lista de publicaciones académicas con un artículo dedicado a exponer y criticar la filosofía de Heidegger. Éste se centra en el pensamiento heideggeriano de la década de los años 20 y no presenta –en lo tocante a la cuestión de la dimensión política– diferencias significativas con respecto a la crítica de Arendt anteriormente expuesta. Treinta años después, Habermas pudo formular su crítica a la filosofía heideggeriana en el marco de su propio pensamiento. En la sexta de las lecciones que conforman *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985), Habermas explica la discontinuidad de la obra de Heidegger a partir del modo en que éste pasó de entender al Nacionalsocialismo como un modo de hacer frente al olvido del ser, a entenderlo como la culminación de dicho olvido.

Para Habermas, a partir de 1940, Heidegger vio en la política y el militarismo de los regímenes totalitarios, como el Nacionalsocialista, la culminación del impulso de la modernidad hacia la dominación de la tierra:

Heidegger sieht das totalitäre Wesen seiner Epoche gekennzeichnet durch die global ausgreifenden Techniken der Naturbeherrschung, der Kriegführung und der Rassenzüchtung. In ihnen kommt die verabsolutierte Zweckrationalität der »Durchrechnung alles Handelns und Planens« zum Ausdruck. Aber diese gründet wiederum in dem spezifisch neuzeitlichen Seinsverständnis, das sich von Descartes bis Nietzsche radikalisiert hat²⁸ (J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* 159-60).

²⁸ *Heidegger ve la esencia totalitaria de su época caracterizada por las estrategias globales de dominación de la naturaleza, desenvolvimiento de la guerra y manipulación racial. En ellas se expresa la absolutización de la racionalidad deliberada del “cálculo de toda acción y planeación.” Pero esto se fundamenta de nuevo en la comprensión específicamente moderna del Ser, que se ha radicalizado desde Descartes hasta Nietzsche.*

En efecto, como afirmara Arendt antes que Habermas, para Heidegger la modernidad se caracteriza por el rompimiento con la antigua concepción del Ser que surge del desarrollo de la filosofía de la conciencia. Esto hace que Heidegger vea su propio presente como una época de crisis que debe ser afrontada desde el planteamiento de la posibilidad de un nuevo comienzo. Por ello, el futuro que Heidegger percibe 'tritt unter die Kategorie des schlechthin Neuen'²⁹ (J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* 161). El problema con la postura heideggeriana frente al futuro reside, para Habermas, en el fundamento que éste establece para el nuevo comienzo [*Anfang*]. El romanticismo que Arendt entendiera como una característica de la personalidad del filósofo de Meßkirch, es para Habermas el fundamento de la filosofía con la cual Heidegger responde a la necesidad de un nuevo comienzo: 'Gleichzeitig entlehnt Heidegger den romantischen Vorbildern, insbesondere Hölderlin, die Denkfigur des abwesenden Gottes, um das Ende der Metaphysik als »Vollendung« und damit als untrügliches Anzeichen eines »anderen Anfangs« begreifen zu können.'³⁰ (J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* 162)

Lo que le interesa a Habermas de este romanticismo heideggeriano, no es tanto su dirección, sino su punto de partida. La dirección es clara para Habermas, Heidegger intenta hacer frente al olvido del ser de la época contemporánea recurriendo a una narración que haga explícito el olvido del ser; ésta es la función de la "historia del ser [*Seinsgeschichte*]". En efecto, Habermas se propone mostrar cómo en *Sein und Zeit* se encuentra la explicación de que Heidegger tome esta nueva estrategia para revertir el olvido del ser. Se ha dicho ya que Heidegger cambió su percepción del Nacionalsocialismo, lo que no cambia en Heidegger es el fundamento filosófico que originó su perspectiva inicial, es decir, su visión negativa de la publicidad que lo lleva a rechazar la "coexistencia [*Mitsein*]" como punto de partida o fundamento para el nuevo comienzo. Esto es lo que Habermas trata de resaltar en su crítica:

Die Sprache von »Sein und Zeit« hatte den Dezisionismus leerer Entschiedenheit suggeriert; die Spätphilosophie legt die Submissivität einer ebenso leeren Unterwerfungsbereitschaft nahe. Gewiß, die Leerformel des »Andenkens« kann auch mit einem anderen Einstellungssyndrom besetzt werden, beispielsweise mit dem anarchistischen Ansinnen einer subversiven Verweigerungshaltung, die gegenwärtigen Stimmungslagen eher entspricht als die blinde Submission unters Höhere. Aber irritierend bleibt die

²⁹ *Entra bajo la categoría de lo totalmente nuevo.*

³⁰ *Heidegger retoma de los modelos románticos, especialmente de Hölderlin, la figura de pensamiento del Dios ausente, para poder concebir el fin de la metafísica como la "culminación" y, por lo tanto, como el signo inconfundible de "otro comienzo".*

Beliebigkeit, mit der dieselbe Denkfigur zeitgeschichtlich aktualisiert werden kann.³¹ (J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* 168-69)

Ya desde *Sein und Zeit*, Heidegger cancela la posibilidad de una respuesta al olvido del ser en términos de una teoría de la comunicación –que es, en parte, la propuesta de Habermas– debido a que el trasfondo colectivo-comunicativo de la existencia humana se rechaza a favor de las estructuras de la existencia propia del Dasein (*Selbstsein*) en las que se halla la dimensión auténtica de la analítica existencial. En este sentido Habermas retoma la caracterización que Walter Schulz hiciera de la filosofía heideggeriana como el ‘heroischen Nihilismus einer Selbstbehauptung in der Ohnmacht und Endlichkeit des Daseins.’³² (J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* 178-79)

Habermas escribe su crítica desde la irritación que le provoca el abandono de la dimensión colectiva y comunicativa de la analítica existencial; pareciera que en ella encontrara Habermas un posible fundamento para retomar el proyecto inconcluso de la modernidad. De este modo se explica la explícita molestia de Habermas en esta lección. Heidegger había sentado en su filosofía las bases para un desarrollo positivo de la solución a lo que él llama el olvido del ser y, sin embargo, no fue capaz de verla. Sólo en este sentido la crítica de Habermas es distinta de la de Arendt. Ambos rechazan la estrategia de viraje de Heidegger, pero Habermas encuentra en *Sein und Zeit* el germen de una filosofía política positiva, mientras que Arendt afirma la necesidad de pensar al margen de la filosofía heideggeriana:

Das Ereignis des Seins kann nur andächtig erfahren und narrativ dargestellt, nicht argumentativ eingeholt und erklärt werden. Heidegger verwirft den existentialontologischen Begriff der Freiheit. Das Dasein gilt nicht langer als der Autor der Weltentwürfe, in deren Licht sich das Seiende in einem zeigt und entzieht; vielmehr geht die *Produktivität* der welterschließenden Sinnschöpfung auf *das Sein* selbst über. Das Dasein fügt sich der Autorität des unverfügbaren Seinssinnes und entledigt sich des der Subjektivität verdächtigen Selbstbehauptungswillens.³³ (J.

³¹ *El lenguaje de Ser y Tiempo sugirió el decisionismo de una resolución vacía; la filosofía posterior sugiere la sumisión de una igualmente vacía disposición al sometimiento. De hecho, la fórmula vacía del “recuerdo reflexivo” puede igualmente ser saturada con un síndrome de actitud distinto, por ejemplo, con la demanda anarquista de una posición subversiva de rechazo, que corresponde más a estados de ánimo presentes que a una ciega sumisión a algo superior. Pero la arbitrariedad con que la misma figura de pensamiento puede dotarse de realización contemporánea sigue siendo irritante.*

³² *Nihilismo heroico de la autoafirmación en la impotencia y finitud del Dasein.*

³³ *El evento del Ser solo puede ser experimentado mediante la meditación y presentado narrativamente, no recuperado y explicado argumentativamente. Heidegger rechaza la concepción de la libertad de la ontología existencial. El Dasein ya no se considera como el autor del proyecto-*

Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne 181)

Si la crítica habermasiana se detuviera en este punto, poco sería lo que aportara a la de Arendt; sin embargo Habermas extiende su crítica al terreno de las afinidades políticas de Heidegger y trata de vincularlas con su filosofía, 'Mich interessiert also die Frage, wie der Faschismus in Heideggers Theorieentwicklung selbst hineingespielt hat.'³⁴ (J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne 185) Con esto Habermas explica el nazismo de Heidegger a partir de su mayor error filosófico, es decir, a partir del salto que da Heidegger del "ser-sí-mismo [*Selbstsein*]" al "pueblo [*Volk*]" y, con éste, el abandono de su propio análisis de la "coexistencia [*Mitsein*]": 'Hatte er bis dahin »Dasein« unmißverständlich als Namen für das im Vorlaufen zum Tode existentiell vereinzelt Individuum verwendet, so substituiert er nun dieses »je-meinige« Dasein durch das kollektive Dasein »je-unseres« schicksalhaft existierenden Volkes.'³⁵ (J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne 185-86)

Desde la perspectiva de Habermas, Heidegger no elaboró una filosofía política debido a que fundamentó su pensamiento posterior a la *Kehre* en el error que supone dar un salto de la individualidad del Dasein a la colectividad del pueblo sin pasar por lo que él mismo había establecido como la dimensión colectiva de la existencia en la analítica existencial. Es por esto que la crítica de Habermas se extiende hasta ofrecer una explicación de las afinidades políticas de Heidegger sin necesidad de recurrir, como lo hiciera Arendt, a su carácter o personalidad. En efecto, la crítica de Habermas a Heidegger concluye con la afirmación de un vínculo entre la filosofía de *Sein und Zeit*, las afinidades políticas de Heidegger y la estrategia con la cual pretende iniciar un nuevo proyecto filosófico posterior a su primera gran obra:

Heidegger verarbeitet seine historische Erfahrung mit dem Nationalsozialismus auf eine Weise, die den elitären Anspruch auf einen privilegierten Zugang des Philosophen zur Wahrheit nicht in Frage stellt. Er interpretiert die Unwahrheit der Bewegung, von der er sich hatte mitreißen

mundo a la luz del cual los entes a la vez se manifiestan y se ocultan; en su lugar, la productividad de la creación de un sentido que sea develador del mundo se le otorga al Ser mismo. El Dasein se inclina ante la autoridad de un significado del Ser inamovible y se deshace de cualquier deseo de autoafirmación que sea sospechosos de subjetividad.

³⁴ *Me interesa la cuestión de cómo funciona el fascismo dentro del propio desarrollo de la teoría de Heidegger.*

³⁵ *Así como utilizó al "Dasein" como un modo inequívoco para el individuo existencialmente aislado en su camino hacia la muerte, ahora sustituye este Dasein "cada-vez-mío" con el Dasein colectivo de un existir fatídico y "cada-vez-nuestro" pueblo.*

lassen, nicht in den Begriffen einer subjektiv zu verantwortenden existentiellen Verfallenheit an das Man, sondern als ein objektives Ausbleiben der Wahrheit. Daß dem entschlossensten Philosophen über die Natur des Regimes erst nach und nach die Augen aufgingen - für diese verzögerte Lektion der Weltgeschichte soll neben der Welt lauf selbst das Urheberrecht übernehmen, nicht zwar die konkrete Geschichte, sondern eine sublimierte, auf die Augenhöhe der Ontologie beförderte Geschichte. Damit ist das Konzept der Seinsgeschichte geboren. [...] Damals traute er der nationalsozialistischen Revolution noch zu, das Potential der Technik für den Entwurf des neuen deutschen Daseins in Dienst zu nehmen. Erst im späteren Verlaufe der Auseinandersetzung mit Nietzsches Machttheorie entwickelt Heidegger den ontologiegeschichtlichen Begriff der Technik als des »Gestells«. Seitdem konnte er den Faschismus seinerseits als Symptom betrachten und, einträchtig mit dem Amerikanismus und Kommunismus, als Aus- druck der metaphysischen Herrschaft der Technik einordnen.³⁶ (J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne 188-89)

³⁶ *Heidegger entiende su experiencia histórica con el Nacionalsocialismo de un modo en que no cuestiona la afirmación elitista de un acceso privilegiado a la verdad por parte de los filósofos. Él interpreta la no-verdad del movimiento por la cual él mismo se vio arrastrado, no en términos de una caída existencial en el "Uno" para el que se es responsable subjetivamente, sino como una retención objetiva de la verdad. Que los ojos del filósofo más decidido se abrieran sólo gradualmente ante la naturaleza del régimen –para esta lectura sorprendentemente retrasada de la historia del mundo, el devenir del mundo mismo debía supuestamente asumir la autoría, no la historia concreta, ciertamente, sino una historia sublimada, incitada a las encumbradas alturas de la ontología. Así, pues, nació el concepto de la historia del ser. [...] En ese tiempo, seguía confiando en el movimiento Nacionalsocialista para enlistar el potencial de la técnica al servicio del proyecto de una nueva existencia alemana. Sólo en transcurso posterior de su debate con la teoría del poder de Nietzsche, Heidegger desarrolló el concepto de la técnica en términos de una historia de la ontología como aquella del Gestell. A partir de entonces, le fue posible ver al fascismo mismo como un síntoma y clasificarlo, junto con el americanismo y el comunismo, como una expresión de la dominación metafísica de la técnica.*

II.III POLÍTICA DISFRAZADA DE ONTOLOGÍA

Mientras Arendt y Habermas, a partir de análisis distintos, logran concretar una interpretación de la obra de Heidegger en términos de un pensamiento ontológico que no logró abordar la dimensión política cuyo acceso dicho pensamiento había hecho posible, filósofos como Herbert Marcuse y Karl Löwith comparten una perspectiva enteramente distinta. Para ellos, la filosofía posterior a la *Kehre* es, justamente, el intento de Heidegger por abordar la dimensión política de la existencia humana. Este intento, no obstante, no es objeto de una recepción positiva por parte de estos filósofos; antes bien, es el objeto de una severa crítica que, del mismo modo, abarca las condiciones establecidas por Heidegger para la reflexión en torno a dicha dimensión política.

Para Marcuse, la ontología heideggeriana, en particular la analítica existencial del *Dasein*, eliminó toda posibilidad de resistencia ideológica por parte de Heidegger ante el militarismo heroico del Nacionalsocialismo.³⁷ En una entrevista que le hiciera Frederick A. Olafson, publicada en 1977, Marcuse parece afirmar que *Sein und Zeit* carece de los elementos básicos para poder servir de fundamento para una teoría social o política. Desde su perspectiva, aquello que fuera el motivo por el cual gran parte de su generación se viera atraída hacia la filosofía heideggeriana, fue al mismo tiempo la causa de una desilusión que mostraba *ex-post* las insuperables deficiencias de dicha filosofía. La promesa de un modo radicalmente nuevo de llevar la filosofía a los fundamentos concretos de la existencia o condición humana, era el elemento de atracción de *Sein und Zeit* para la generación alemana de aquel entonces. No obstante, como afirma Marcuse, sólo después del planteamiento público de la pregunta por los vínculos de Heidegger con el Nazismo, quedó expuesto el carácter ficticio de dicha concreción. Pareciera que Heidegger utilizara en dicha obra la analítica existencial y el análisis ontológico de la historicidad para escapar de la realidad social e histórica en vez de hacerle frente. De tal suerte, parecería que Marcuse comparte el diagnóstico de Arendt y Habermas en torno a la presencia de un pensamiento político en la obra de Heidegger. Si como Marcuse afirma, 'If there is an ontology which, in spite of its stress on historicity, neglects history, throws out history, and returns to static transcendental concepts, I would say this philosophy cannot provide a conceptual basis for social and political theory.' (Marcuse, Heidegger's Politics: An Interview 168), entonces la filosofía de Heidegger bien podría ser calificada como una ontología que no aterrizó, ni

³⁷ Cfr. (Marcuse, Heidegger's Politics: An Interview 7)

podía aterrizar, en la política.

No obstante, el alumno de Heidegger reconoce una excepción para este diagnóstico, 'There may be one exception: Heidegger's late concern (one might say: preoccupation) with technology and technics.' (Marcuse, Heidegger's Politics: An Interview 168) A pesar de reconocer una comprensión superficial del pensamiento heideggeriano en el contexto de *Die Frage nach der Technik*, Marcuse lleva a cabo una crítica en términos políticos de la filosofía heideggeriana a partir del siguiente supuesto: el vínculo entre Heidegger y el Nazismo es de carácter teórico, y sólo puede comprenderse si suponemos que las obras posteriores a la *Kehre* son una reflexión de carácter político cuya base se encuentra en la analítica existencial expuesta en *Sein und Zeit*. Este supuesto se encuentra presente en la perspectiva que Marcuse adopta al analizar teóricamente los fundamentos de la visión totalitaria del Estado. De tal suerte, dicho análisis ha de ser el punto de partida para comprender la crítica de Marcuse a la filosofía de Heidegger en términos de una *política disfrazada de ontología*.

Desde una interpretación similar a la de Marcuse, pero con un conocimiento más profundo del pensamiento heideggeriano en torno a la técnica y a la comprensión tecnológica del ser, Karl Löwith ofrece una caracterización de la obra de Heidegger en términos de un pensamiento político enraizado en la ontología. A partir del concepto de historicidad, Löwith da una explicación de corte teórico para los elementos de la obra de Heidegger que posibilitaron su simpatía por el Nazismo. En el reporte de su último encuentro con Heidegger en Roma, Löwith menciona que él opinaba que 'seine Parteinahme für den Nationalsozialismus im Wesen seiner Philosophie läge. Heidegger stimmte mir ohne Vorbehalt zu und führte mir aus, daß sein Begriff von der »Geschichtlichkeit« die Grundlage für seinen politischen »Einsatz« sei.'³⁸ (Löwith, Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht 57) Si el pensamiento de Heidegger en torno a la situación política de su tiempo tiene, efectivamente, una explicación a partir de su concepto de historicidad, la clave que Löwith nos ofrece para entender el lugar que en el pensamiento heideggeriano tiene la práctica política, consiste en investigar las obras que después de la *Kehre* desarrollan dicho concepto. Así, Löwith compartiría la opinión de Marcuse en relación con la caracterización del pensamiento heideggeriano como una

³⁸ [su partidismo por el Nacionalsocialismo yacía en la esencia de su filosofía. Heidegger estuvo de acuerdo conmigo sin reservas y agregó que su concepto de "historicidad" era la base de su "compromiso" político.]

política disfrazada de ontología.

Una lectura del pensamiento de Heidegger en estos términos será de suma importancia al intentar explicar la dimensión política de dicho pensamiento, en particular, en las obras posteriores a *Sein und Zeit* que parecen ser un desarrollo de la dimensión pública o “compartida” de la existencia humana que fuera establecida en dicha obra, así como de la historicidad y su función con respecto a la crítica heideggeriana de la época y las sociedades contemporáneas.

A) HERBERT MARCUSE

En el capítulo anterior³⁹ se aclaró el carácter positivo de la cotidianidad [*Alltäglichkeit*] en tanto momento estructural de la publicidad [*Öffentlichkeit*] –el modo de ser del Dasein en el cual le es posible el trato con los entes que comparten su modo de ser propio. Del mismo modo quedó tan sólo mencionado que el correlato auténtico de dicha publicidad es para Heidegger el “Pueblo [*Volk*]”. Aun cuando dicho concepto no parece tener un lugar primordial en el pensamiento heideggeriano de la década de los años 20, es fácil ver cómo en el desarrollo de dicho pensamiento, el mencionado concepto adquiere una presencia mayor y más fundamental. Herbert Marcuse no pasa por alto este hecho, a la vez que encuentra en él el vínculo entre la filosofía de Heidegger y su simpatía por el Nacionalsocialismo. La inautenticidad característica de la cotidianidad y de la publicidad hace posible la afirmación del pueblo como el correlato auténtico de la existencia compartida del Dasein. En efecto, como argumenta Marcuse, bajo esta comprensión de la intersubjetividad yace el germen del totalitarismo y autoritarismo característicos del Nazismo.

Si bien Marcuse no pretende realizar una crítica que se limite al pensamiento heideggeriano, ésta le sirve como fundamento para una crítica más amplia, una crítica al totalitarismo como nueva comprensión del mundo político: ‘The establishment of the total-authoritarian state was accompanied by the annunciation of a new political weltanschauung: ‘heroic-folkish realism’ became the governing theory.’ (Marcuse, *The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State* 1) Esto no significa que Marcuse culpe directamente a Heidegger por la nueva visión política del mundo. No obstante, él encuentra en la filosofía de Heidegger la explicación más clara del pensamiento que hace posible una

³⁹ Cfr. I.IV.II (b)

justificación de dicha visión. Es por ello que resulta más fructífero para la presente investigación el análisis de la crítica de Marcuse al totalitarismo que uno relativo a las múltiples críticas explícitas y directas al rector de la universidad de Freiburg.

En la comprensión totalitaria del Estado, afirma Marcuse, la totalidad no es la conclusión de una argumentación en torno a lo político, sino una premisa, un punto de partida o axioma. En efecto, esto hace que la crítica social o política de dicha totalidad quede inhabilitada. La comunidad política no es el resultado de un análisis de las condiciones concretas de la existencia colectiva, antes bien, se trata de una entidad mistificada. Como afirma Marcuse, el pueblo [Volk] es ‘an essentially ‘natural-organic’ unity and totality that is prior to all social differentiation into classes, interest groups, etc.’ (Marcuse, *The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State* 4) El concepto *pueblo* no es, pues, el resultado de una racionalidad teórica o práctica aplicada a la situación concreta de una comunidad, sino un concepto que sólo es posible a partir de la unión entre concepciones universalistas y naturalistas propias de, aunque Marcuse no lo afirme, el Romanticismo alemán.

En vez de rastrear el origen del totalitarismo hacia el romanticismo alemán temprano [*Frühromantik*], Marcuse caracteriza este principio del totalitarismo como un “realismo heroico-popular [*heroic-folkish realism*]” (Marcuse, *The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State* 10). Frente a esta comprensión política, el liberalismo podría entenderse como una teoría racionalista, es decir, una visión optimista que confía en el triunfo de la razón; el totalitarismo sería, en el análisis de Marcuse, una reacción contra esta perspectiva. Desde esta oposición al liberalismo, el realismo heroico-popular se descubre desde sus componentes constitutivos, es decir, el universalismo, el naturalismo (organicismo), y el existencialismo.

The priority and primacy of the whole over its ‘members’ (parts) is a basic thesis of heroic-folkish realism. The whole is understood not only as a sum or abstract totality, but as the unity that unifies the parts, a unity which is the precondition for the fulfillment and completion of each part. The demand for the realization of such a totality occupies the first place in the programmatic proclamations of the total-authoritarian state. (Marcuse, *The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State* 13)

La concreción de dicha totalidad unificada no puede ser, para este “realismo”, el producto del sistema social, ya que este es visto como algo artificial. El pueblo, como totalidad unificada, no puede ser el producto de las acciones humanas, sino el principio dado de

manera natural que conmina a un determinado arreglo de la comunidad. El universalismo de esta perspectiva radica en el establecimiento de la unidad como un principio sujeto a un desarrollo natural: la unidad de la totalidad es una realidad eterna, no sujeta al cálculo racional o a la planeación de las transformaciones sociales. De tal suerte, el realismo heroico-popular adopta un modelo organicista para su comprensión de la política que, sin embargo, se distingue radicalmente del organicismo aristotélico en la medida en que no presenta vínculo alguno con la racionalidad, ni como principio ni como finalidad del desarrollo orgánico de la unidad de la totalidad.

El pueblo es, desde la perspectiva del realismo heroico-popular, el origen y finalidad del desarrollo natural de las comunidades que se ve alterado por los procesos históricos y sociales. La totalidad que representa el pueblo no crea su unidad a partir de proyectos comunes, a partir del desarrollo histórico de un proyecto social, antes bien, la unidad se encuentra desde siempre en los elementos “esenciales” del pueblo, la sangre, la tierra, los elementos raciales. De tal suerte, la unidad del pueblo sólo puede concretarse en la preservación de la pureza de estas características esenciales que se han visto alteradas en el desarrollo histórico de las comunidades mediante la intervención artificial de las instituciones sociales y políticas.

In the train of this naturalism follows a glorification of the peasantry as the only estate still ‘bound to nature’. It is celebrated as the ‘creative, original source’, as the eternal pillar of society. The mythical glorification of the renewal of agriculture has its counterpart in the fight against the metropolis and its ‘unnatural’ spirit. This fight expands into an attack on the rule of reason in general and sets loose all irrational powers – a movement that ends with the total functionalization of the mind. ‘Nature’ is the first in the series of restricting conditions to which reason is subordinated. The unconditioned authority of the state seems to be the last. ‘Nature’ as celebrated by organicism, however, does not appear as a factor of production in the context of actual relations of production, nor as a condition of production, nor as the basis, itself historical, of human history. Instead it becomes a *myth*, and as myth it hides the organicist depravation and forcible displacement of historical and social processes. Nature becomes the great antagonist of history. (Marcuse, *The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State* 15-16)

De tal suerte, la justificación de las acciones políticas se traslada a un terreno a-político e irracional. Bajo esta perspectiva totalitaria, el pueblo no tiene un principio o una finalidad racional; la justificación de cualquier acción que pudiera ser caracterizada como “política”, debería establecerse a partir del propio pueblo, es decir, a partir del estado de cosas natural, actual y “real”. La existencia misma del pueblo es la justificación de toda acción política. En

este sentido, Marcuse incluye en su análisis del totalitarismo el decisionismo político de Carl Schmitt, en el cual, ante la pregunta 'What, then, remains as a possible justification?' se presenta una única respuesta: 'that there is a state of affairs that through its very existence and presence is *exempt* from all justification, i.e. an 'existential', 'ontological' state of affairs – justification by mere existence'; frente a esto, concluye Marcuse, 'Existentialism' in its political form becomes the theory of the (negative) justification of what can no longer be justified.' (Marcuse, *The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State* 21)

El totalitarismo, que surge del realismo heroico-popular, hace del pueblo la totalidad unificada originaria que es a la vez principio, finalidad y fundamento de las comunidades políticas. Esta comprensión sólo es posible como una negación de los principios básicos de la tradición política moderna. Podría pensarse que se trata simplemente de un regreso a las concepciones pre-modernas de la política, pero el fundamento teórico que posibilita este modelo universalista y organicista no se encuentra, para Marcuse, en dichas concepciones pre-modernas, sino en el existencialismo –cuyo paradigma es Heidegger–.

En efecto, el existencialismo, afirma Marcuse, necesita de una teoría política explícita, esto es, la doctrina del Estado totalitario⁴⁰. Pero el fundamento de dicha teoría se encuentra en el hecho de que en el existencialismo no existen criterios para determinar los hechos o condiciones que decidan aquello que debe ser considerado un "existencial". Bajo la mirada de Marcuse, los existenciales dependen exclusivamente del teórico existencialista y, de tal suerte, cualquier condición de la existencia humana colectiva podría ser elevado al nivel de existencial si ésta resultara favorable para la doctrina del Estado que se desea afirmar. Para la doctrina del Estado totalitario, el existencial que se ha elegido es, precisamente, el pueblo. Es por esto que la filosofía existencial –léase la filosofía heideggeriana– ha evitado a toda costa la confrontación con la situación histórica. En vez de realizar un diagnóstico de la época histórica propia, el existencialismo recurriría a conceptos como "destino [*Schicksal*]" o "herencia [*Erbe*]", y, así, se vería libre para calificar otras importantes dimensiones de la facticidad histórica –dimensiones que no resultan útiles para fundamentar el totalitarismo– como "inauténticas [*uneigentlich*]". Ejemplos de estas dimensiones son mencionados por Marcuse: "el Uno [*das Man*]", "la habladuría [*das Gerede*]"⁴¹. Para Marcuse, estos conceptos de la obra de Heidegger tienen la función de permitirle a la filosofía distanciarse de las circunstancias históricas concretas y mantenerse

⁴⁰ Cfr. (Marcuse, *The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State* 24)

⁴¹ Cfr. (Marcuse, *The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State* 22)

en el terreno de la abstracción que hace posible una fundamentación trascendental de la autoridad del Estado totalitario:

Philosophy did not go on to ask about the nature of this heritage, about the people's mode of being, and about the real powers and forces that *are* history. It thus renounced every possibility of comprehending the facticity of historical situations and distinguishing between them. (Marcuse, *The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State* 22)

De tal suerte, la autoridad del Estado totalitario no se justifica a partir de la existencia concreta de la comunidad, sino desde el hecho de que el pueblo mismo se ha elevado al nivel de un existencial. Sin embargo, pareciera que este modo de proceder frente a la autoridad política requiere una explicación más precisa, ya que, en apariencia, el existencialismo –y en este punto de la crítica de Marcuse es evidente que por existencialismo está entendiendo la filosofía de Heidegger– establece existenciales tan sólo en la existencia particular del Dasein. En efecto, el término con el cual Marcuse llama la atención sobre este carácter particular de la existencia humana es “cada-vez-propio [*Jemeinigkeit*]”. Con este término tomado de la jerga de *Sein und Zeit*, Marcuse muestra que hace falta más que el mero establecimiento del pueblo como un existencial cuando de lo que se trata es de darle un fundamento a la autoridad de un Estado totalitario. La existencia individual del Dasein es auténtica en la medida en que éste existe en el modo de la “resolución [*Entschlossenheit*]”: ‘The total state decides existence in all its dimensions; existentialism had put forth as the fundamental category of existence that ‘decidedness’ (*Entschlossenheit*) which can be the project only of each individual existence.’ (Marcuse, *The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State* 27)

La resolución resulta fundamental para el realismo heroico-popular en la medida en que, al ser trasladado del ámbito de la existencia individual del Dasein hacia el ámbito colectivo del mundo compartido [*Mitwelt*], fundamenta una existencia auténtica que se opone a la inautenticidad propia de la cotidianidad y de la publicidad (*das Man*). Esta situación es igualmente resaltada por la crítica habermasiana del proyecto de *Sein und Zeit*. Marcuse –al igual que Habermas, aunque no en los mismos términos– afirma que la autoridad del Estado totalitario se establece de modo trascendental gracias a esta estructura propia del existencialismo, el hecho de que la resolución sea el modo de la existencia colectiva en el cual es posible alejarse de la inautenticidad del ámbito público: el pueblo es la existencia auténtica de una comunidad cuando ésta actúa resueltamente, decididamente (Schmitt).

Por último, este modo de fundamentar la autoridad del Estado totalitario implica, para Marcuse, el auto socavamiento de la filosofía:

Existentialism collapses the moment its political theory is realized. The total-authoritarian state for which it longed gives the lie to all its truths. Existentialism accompanies its debacle with a self-abasement unique in the history of ideas, bringing its own history to end as a satyr play. In philosophy, existentialism begins as the antagonist in a great debate with Western rationalism and idealism, intending to save their conceptual content by injecting it into the historical concretion of individual existence. It ends by radically denying its own origin; the struggle against reason drives it blindly into the arms of the powers that be. In their service and with their protection, it turns traitor to the great philosophy that it formerly celebrated as the culmination of Western thought. (Marcuse, *The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State* 28-29)

Al caracterizar la existencia colectiva del Dasein como inauténtica, a través de términos como cotidianidad, publicidad, *das Man*, Heidegger se ve obligado a recurrir a las estructuras existenciales individuales de su analítica existencial para concretar una articulación de la existencia colectiva auténtica. Mediante la resolución, la existencia inauténtica de una comunidad alcanza la autenticidad que caracteriza al pueblo y, con esto, la resolución se vuelve la única justificación posible para la autoridad del Estado. Por ello es que inevitablemente, para Marcuse, la filosofía de Heidegger ha de ser considerada como política disfrazada de ontología. Su particular tratamiento de la historicidad lo aparta de las condiciones sociales y políticas concretas, a la vez que lo lleva a utilizar la resolución [*Entschlossenheit*] como modo auténtico de la coexistencia [*Mitdasein*] que se concreta en la noción de Pueblo [*Volk*].

Desde la crítica de Marcuse, es posible entender las palabras que Heidegger dirigiera a los estudiantes alemanes el 3 de noviembre de 1933:

Nicht Lehrsätze und «Ideen» seien die Regeln Eures Seins. Der Führer selbst und allein *ist* die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz. Lernet immer tiefer zu wissen: Von nun an fordert jedwedes Ding Entscheidung und alles Tun Verantwortung. Heil Hitler! (Heidegger, *Deutsche Studenten* 135-136)⁴²

⁴² *No dejen que teoremas o "ideas" sean las reglas de su Ser. El Führer solo y por sí mismo es el presente y el futuro de la realidad alemana y su ley. Aprendan a conocer con mayor profundidad: a partir de ahora cualquier cosa demanda decisión y cualquier acto, responsabilidad. ¡Salve Hitler!*

B) KARL LÖWITH

Lo expuesto en el apartado anterior muestra que, para Herbert Marcuse, la filosofía de Martin Heidegger es un discurso político que sólo en apariencia se presenta como una reflexión ontológica, en otras palabras, la filosofía de Heidegger es *política disfrazada de ontología*. A esta conclusión llega Marcuse a partir del esclarecimiento de los conceptos “historicidad [*Geschichtlichkeit*]” y “resolución [*Enschlossenheit*]”, en el contexto de la relación entre el existencialismo (heideggeriano) y el Nacionalsocialismo. Dicho claramente, la resolución es el fundamento de la autenticidad individual del Dasein, y sólo adquiere una connotación política cuando es establecida por Heidegger como el fundamento de la autenticidad de una comunidad, es decir, como el fundamento del “pueblo [*Volk*]”; este modo de proceder responde a que en su comprensión de la historicidad, Heidegger habría perdido toda concreción y argumenta desde una perspectiva enteramente abstracta.

Si bien la conclusión a la que llega Marcuse –que el pensamiento heideggeriano es política disfrazada de ontología– es idéntica a aquella alcanzada por Karl Löwith, y los conceptos en los que encuentra la fundamentación de ésta son los mismos –historicidad y resolución–, esto no significa que podamos identificar ambas críticas sin más. De hecho, la justificación que ofrece Löwith contradice la justificación que ofrece Marcuse para la misma caracterización de la filosofía de Heidegger.

Löwith reconoce que el concepto fundamental para explicar el vínculo entre la filosofía y el pensamiento político de Heidegger es el de historicidad; pero, a diferencia de Marcuse, Löwith concluye que existe una discontinuidad semántica en el caso de la *resolución*. En efecto, la comprensión de la historicidad que Heidegger ofrece en *Sein und Zeit* hace inalcanzable la meta que esta obra se proponía, esto es, plantear la pregunta por el sentido del ser en general. Esto es algo que fue en su momento explicado con ayuda de la crítica de Habermas; sin embargo, a diferencia de lo establecido por Habermas, Löwith aclara que el esclarecimiento de esta imposibilidad lleva a Heidegger a la articulación de la dimensión colectiva de la existencia humana. En este sentido, la resolución que fuera característica de la dimensión individual del Dasein, es trasladada al ámbito de la existencia colectiva, aunque no del mismo modo en que esto fuera explicado por Marcuse. Para Löwith, Heidegger lleva a cabo una modificación en su comprensión de la resolución. Mientras que en *Sein und Zeit* la resolución se entendía como la afirmación decisiva de las posibilidades del Dasein individual, en obras posteriores se enfatiza en este concepto su

relación con el término “develamiento [Erschlossenheit]”. Dicho de otro modo, la resolución pasa de ser entendida como la decisión y afirmación de las condiciones de la existencia a ser un “dejarse mostrar” del Ser. Aunque este cambio sea en apariencia superficial –Löwith lo caracteriza como ‘a hardly noticeable change in a tone of voice’ (Löwith, Martin Heidegger. *European Nihilism* 65)– resulta de suma importancia para la comprensión de la relación entre las opiniones políticas de Heidegger y su filosofía.

Si la discusión en torno a la resolución y su relevancia política se limitara a los márgenes de *Sein und Zeit*, esta diferencia resultaría irrelevante y la explicación que formula Marcuse sería más que adecuada. Sin embargo, en la medida en que las consecuencias de las mencionadas opiniones políticas se muestran claramente –tanto para Marcuse como para Löwith– en las obras posteriores a *Sein und Zeit*, resulta imperativo tomar en cuenta dicho cambio de significado. Desde la interpretación de Löwith:

This schism [between reserve and resoluteness] manifest itself in the *one* concept of resolve and it's later reformulation into re-solve as opening oneself for the Open. In *Being and Time*, whose young readers were resolute without knowing what they were resolute about before the common story of “the anyone” [*das Man*] gave them content for their resoluteness, resolve is the fundamental attunement and the fundamental definition of an authentic Being-a-self in contrast to “Being-anyone”. That to which one resolves oneself remains intentionally undefined in *Being and Time*, since this is first determined in the very resolution, which is a projecting upon factual possibilities.’ [...] Of course in *Being and Time* resolve is at the same time a kind of disclosedness, though not as openness to Being but rather in relation to one's own Dasein and one's particular situation. After *Being and Time* the freedom of the self is no longer defined as the freedom of a *capacity-for-Being* but rather is defined as that of a *letting-Be*, and resolute conduct is accordingly recast as a “not-closing-oneself-off.” Now resolve is no longer supposed to be a decisive, resolute kind of conduct but rather the opening up of Dasein out of its predilection for beings and into the openness of Being. (Löwith, Martin Heidegger. *European Nihilism* 42)

Mientras que el traslado, del ámbito individual al ámbito colectivo, de la resolución en su primera acepción [decisión] muestra claras similitudes con el discurso del Nacionalsocialismo, la segunda acepción de este concepto hace más difícil la identificación de dichas similitudes. Si la condición para la autenticidad de la existencia colectiva [*Volk*] es la resolución en su segunda acepción, esto significa que la resolución que para el rector de Freiburg demandaba del pueblo alemán el *Führer* –demanda que es comunicada por Heidegger a la comunidad universitaria en varios de sus discursos como rector de la universidad de Freiburg– debe ser entendida como un llamado al develamiento de nuevas

posibilidades para la existencia del pueblo alemán. “Mantenerse abierto a las posibilidades” no parece tener similitud alguna con el discurso nacionalsocialista. Sin embargo, esto no implica que no existan estas similitudes. El develamiento, tal como propone el análisis de Heidegger, implica ineludiblemente un ocultamiento. ¿Qué es lo que se ocultaría con el develamiento de las nuevas condiciones de la existencia del pueblo alemán bajo el Nacionalsocialismo? En este sentido, el objetivo del presente apartado consiste en exponer el análisis de Karl Löwith con respecto a la historicidad y la resolución bajo el presupuesto de la continuidad de la obra y pensamiento de Heidegger; con lo cual se podría ofrecer una respuesta a la pregunta anterior.

Entender el cambio semántico que identifica Löwith en la resolución [*Entschlossenheit*] requiere que se tenga claro el papel que juega la historicidad [*Geschichtlichkeit*] en el conjunto de la obra de Heidegger. En *Sein und Zeit*, se distingue claramente a la historia [*Historie*], como estudio de los eventos pasados, de la historia [*Geschichte*], como aquellos mismos eventos. En efecto, la historicidad [*Geschichtlichkeit*] puede ser entendida como el modo propio del acontecer histórico que tiene sus raíces en la temporalidad del Dasein.⁴³ Para Löwith, esta concepción de la historicidad lleva a Heidegger a renunciar al propósito inicial de *Sein und Zeit*, es decir, al planteamiento de la pregunta por el sentido del Ser *en general*. Al haber vinculado el modo propio de ser del Dasein con la historicidad, Heidegger estableció con ello la imposibilidad de algo así como un “sentido del ser en general” y debió limitarse al “sentido histórico del ser”. En efecto, la “Historia del Ser [*Seinsgeschichte*]” toma el lugar de la pregunta por el sentido del ser en general en el marco de la investigación heideggeriana. Sin embargo, este “giro” hacia la historia del ser no es para Löwith, en estricto sentido, un abandono o rechazo de *Sein und Zeit*, sino sólo un cambio en el sentido de la investigación:

In *Being and Time* historical time gets explicated in terms of the so-called happening of finite Dasein, after *Being and Time* in terms of being itself a happening of Being. In both cases that which “is” is a temporal-historical happening to which linguistic expression is given by many verbalizations. In fact Heidegger thinks Being on the basis of the time that shelters and conceals it, as a historical thinker “in a destitute time.” (Löwith, Martin Heidegger. *European Nihilism* 69)

Löwith sostiene que, mientras los griegos entendieron la historia como una investigación en torno a lo que ha sucedido, al interior de la cual la naturaleza humana se mantenía como una constante frente a las variaciones de los acontecimientos, Heidegger entiende la

⁴³ Cfr. (*Sein und Zeit* 375-392)

existencia humana como histórica, es decir, como sujeta al cambio y a la transformación. En otras palabras, los seres humanos existimos al estar en camino hacia algo.⁴⁴

Esto afecta el modo en que debemos entender la historia mundial [*Weltgeschichte*], como aquello que ocurre en el acontecer del Dasein mundano; en la medida en que el ente que se pregunta por el ser existe sólo en el modo de la historicidad, la pregunta misma por el ser sólo puede establecerse históricamente. Sin embargo, en la medida en que el Dasein puede “ocuparse [*besorgen*]” de la historia como el conjunto de los acontecimientos pasados, ésta adquiere el sentido de la tradición que, en este contexto, puede ser entendida como la petrificación de la historicidad del Dasein; en otras palabras, la posibilidad de cambio de la condición humana se cierra o cancela cuando entendemos la historia como tradición.

Frente a este sentido cerrado de la historia, Heidegger coloca la noción de “destino”, la cual mantiene dos sentidos distintos en el contexto de *Sein und Zeit*: *Schicksal* y *Geschick*. La primera de estas palabras se refiere al destino individual del Dasein, mientras que la segunda se refiere al destino colectivo. En efecto, mantener el carácter abierto de la historia, existir en el modo de la historicidad, requiere una ruptura con, o una destrucción de, la tradición. Esta ruptura se puede entender como la determinación del destino y, en este sentido, la resolución [*Entschlossenheit*] se muestra vinculada a la historicidad de manera fundamental:

Das in der Entschlossenheit liegende vorlaufende Sichüberliefern an das Da des Augenblicks nennen wir Schicksal. In ihm gründet mit das Geschick, worunter wir das Geschehen des Daseins im Mitsein mit anderen verstehen. Das schicksalhafte Geschick kann in der Wiederholung ausdrücklich erschlossen werden hinsichtlich seiner Verhaftung an das überkommene Erbe. Die Wiederholung macht dem Dasein seine eigene Geschichte erst offenbar. (Heidegger, *Sein und Zeit* 386)

La tradición sólo puede recuperarse como historia en la resolución, es decir, en el acto por el cual el Dasein asume su propia apertura *hacia* lo abierto, donde lo abierto sería el carácter mutable de la condición humana. Para Heidegger, *asumir* la inexistencia de una naturaleza humana inmutable conlleva una afirmación del destino [*Schicksal*] que posibilita un destino común [*Geschick*]. En este contexto, el destino individual pareciera no ser otra cosa que una nueva comprensión de la propia condición humana, comprensión que, a su vez, es posible sólo cuando aceptamos que no existe algo así como una “naturaleza humana” que

⁴⁴ Cfr. (Löwith, Martin Heidegger. *European Nihilism* 70)

se mantiene inmutable a lo largo de la historia [*Geschichte*]. El sentido de la resolución [hacia lo que se está resuelto] no puede ser previo a la resolución, del mismo modo que asumir una nueva comprensión de la condición humana no puede ser previo al reconocimiento del carácter abierto de la condición humana. Sin embargo, el sentido mismo de la resolución aparece como un “instante [*Augenblick*]”, o un “momento de visión [*moment of vision*]”, es decir, como algo que apareciera de modo instantáneo ante el Dasein resuelto. Frente a esto, Löwith cuestiona el modo en que podríamos distinguir semejante instante de algo que meramente se encuentra presente:

But how can one determine unequivocally in a given case whether the time of decision is a “primordial” moment of vision or merely a “present” that obtrudes in the course and passage of a world-happening? The resoluteness that does not know what it is resolute about gives no answer to this. [...] How is one supposed to be able to draw the line within a thoroughly historical thinking between “authentic” happening and that which “commonly” happens, and be able to distinguish unequivocally between self-chosen fate and the destinings which are not chosen and which befall humans or seduce them into a momentary choice and decision? (Löwith, Martin Heidegger. *European Nihilism* 75)

Para Löwith, el discurso filosófico posterior a *Sein und Zeit* tiene su fundamento tanto en esta obra como en la jerga del partido nacionalsocialista y, en este sentido, las obras posteriores a esta son, en su conjunto, una filosofía de la existencia, es decir, una filosofía de la “espera” que se ha vuelto, como afirma Löwith, una filosofía política. Aquello que se muestra en la filosofía heideggeriana es una llamada a creer en un destino histórico y, con esta creencia, las implicaciones políticas de su pensamiento se muestran en apariencia a-políticas, debido a que su concepción de la historicidad carece de una dimensión crítica y, al igual que en la crítica de Marcuse, se elevan al terreno meramente teórico sin la posibilidad de adquirir alguna concreción significativa. Aún más, como afirma Löwith, Heidegger invierte el fundamento de la historicidad al momento de abandonar el proyecto inicial de *Sein und Zeit*. Mientras que en esta obra se establece que la pregunta por el ser debe ser histórica debido a que el preguntar se presenta desde la historicidad (Dasein), en *Briefe über den Humanismus* se afirma que el pensamiento sobre el ser ha de ser histórico dado que hay una “historia del ser” a la que pertenece el pensamiento.

In *Being and Time* the grounding of history follows from the temporality of our ownmost temporal Dasein, whereas *after Being and Time* it follows from this entirely other Being itself, which essences beyond and behind all beings and sends us the essential destinings, so that the locale and the meaning of history and fate become reoriented and modified.’ (Löwith, Martin Heidegger. *European Nihilism* 78)

Löwith entiende este cambio en el orden de la fundamentación como una traducción o traslado de la doctrina cristiana del mal como resultado del olvido de Dios al terreno de la historicidad en términos de un olvido del Ser. Mientras que en *Sein und Zeit* el olvido del ser era el resultado del pensamiento metafísico occidental en sus diferentes formulaciones, desde Platón hasta Nietzsche, después del “giro” el olvido del ser se entiende como un movimiento histórico, como el nihilismo que de modo fundamental se despliega en el acontecer histórico y cuya culminación está a la puerta de la época contemporánea y que no es el resultado del hacer humano, sino de un destino onto-histórico de la verdad del ser. El cambio en el estado de la cuestión explica la pérdida del sentido crítico que caracterizara el discurso heideggeriano de *Sein und Zeit*:

Similarly, one may not judge communism all too shortsightedly as a political *Weltanschauung*, but rather must understand it as a destining of Being. For whatever position one takes toward it, it is “onto-historically” certain that what expresses itself in it is something world-historical. Of course several years earlier Heidegger granted this same onto-historical sanction to National Socialism. And why not, if ever-changing world-history were always to emerge from the essence of a “history of Being,” and neither a materialistic nor a christian or humanistic metaphysics but rather only an onto-historical thinking could thoughtfully reach what “now is” in a fulfilled meaning of Being. (Löwith, Martin Heidegger. *European Nihilism* 79-80)

De tal suerte, el destino del pensamiento político se ha cerrado; como afirma Löwith, los caminos del ser son insondables y, con ello, todo lo que nuestras perspectivas políticas pueden hacer es renunciar a pensar con certeza lo existente. La única dimensión de la existencia humana que se mantiene en el claro del ser es la estética caracterizada por la espera cuasi-religiosa del develamiento del ser, en la confianza en la llegada del Dios venidero que ha de rescatarnos del abismo al que nos ha llevado el olvido del ser. En la interpretación de Karl Löwith, todo elemento crítico de la filosofía heideggeriana se ha perdido con el cambio que sufrió en su concepción de la historicidad: ‘A reflection on the essence of modernity does as a matter of fact place thinking and decision within the “scope of essential forces of this epoch,” and in the face of these Heidegger can rightfully insist on the alternative: either “preparedness to convey” historical fate, or “evasion into the ahistorical.”’ (Löwith, Martin Heidegger. *European Nihilism* 84-85)

Con esto, no obstante, la función radical de la resolución parece haberse desvanecido por completo del proyecto heideggeriano y, con ello, la autenticidad —elemento común de las críticas a las implicaciones políticas del pensamiento heideggeriano— pareciera dejar de tener una función clara con respecto a la pregunta por el sentido del ser.

En la analítica existencial del Dasein, la muerte es entendida como la nada ante la cual se hace manifiesta la temporalidad de la existencia del Dasein, así como su radical finitud. En este sentido, la muerte, en el sentido ontológico que Heidegger le confiere, es el modo más elevado de la resolución, ya que es el momento de visión [*Augenblick*] que hace manifiesta la temporalidad del Dasein. En efecto, Heidegger fundamenta la posibilidad de una existencia auténtica en el modo de ser del Dasein en su estar vuelto hacia la muerte. Löwith identifica una transposición de este modo de ser en los discursos políticos que Heidegger pronunciara durante su rectorado en Friburg. De tal suerte, el papel fundamental de la muerte en la analítica existencial del Dasein, como condición de la existencia auténtica, se transforman, afirma Löwith, en el sacrificio de la vida propia por el Estado: 'What appears as freedom toward death within the horizon of the Dasein that is always one's own can, within the horizon of popular community, appear as the sacrifice of one's own life for the nation.' (Löwith, Martin Heidegger. *European Nihilism* 161)

Con este proceder, Heidegger habría alcanzado la concreción que pareciera ausente en su comprensión de la historicidad. Como ya se ha explicado, tanto Marcuse como Löwith identifican en el pensamiento heideggeriano de la década de los años 30 una elevación teórica que le impide elaborar una reflexión en torno a los asuntos públicos; sin embargo, esta concreción parece encontrarse, conforme al análisis que Löwith hace del concepto de resolución, en el sacrificio de la vida propia por la existencia política auténtica del pueblo alemán.

A la vez, con este diagnóstico, pareciera que la resolución ocupa dos posiciones distintas a la vez en la transposición política del discurso filosófico heideggeriano. En efecto, la resolución puede ser entendida como el sacrificio de la vida propia por el destino de la nación y, a la vez, como el momento de afirmación del destino del pueblo alemán. En un caso la resolución tiene su fundamento en la voluntad del *Führer* y, en otro, en el ciudadano que ofrece su vida por ese destino. Frente a esto puede vislumbrarse una suerte de contradicción entre la analítica existencial y la lectura que de ella ofrece Löwith. El sacrificio de la propia vida ante el destino del pueblo tiene más similitudes con la descripción que Heidegger hace del ámbito público [*Öffentlichkeit*] que con el auténtico co-estar [*Mit-sein*] del Dasein en el modo de la solicitud [*Fürsorge*]. Con esto no intento afirmar que la interpretación de Löwith sea del todo inapropiada, antes bien, pareciera que Löwith perdiera de vista el cambio que él mismo identificara en la comprensión heideggeriana de la historicidad. En efecto, la mencionada transposición política de la resolución debe comprenderse, no ya desde el discurso característico de *Sein und Zeit*, sino desde el

desarrollo posterior del pensamiento heideggeriano. Si, como Löwith afirma, el cambio semántico que sufre la historicidad lleva a Heidegger a un discurso sin posibilidad de concreción política y de un sentido crítico, entonces dicho cambio debe ser tomado en cuenta al momento de emprender una lectura política del concepto de resolución. La política disfrazada de ontología de Heidegger no se cierra a los límites establecidos en *Sein und Zeit* y, por ello, una comprensión integral de las implicaciones políticas de la filosofía heideggeriana debe tomar en cuenta los elementos centrales del pensamiento posterior al giro que llevara a cabo en su filosofía el rector de Freiburg.

II.IV CONCLUSIÓN

Aun cuando ninguna de las interpretaciones de la dimensión política de la filosofía de Heidegger se hallen de manera “pura” en alguno de los dos extremos opuestos que se han propuesto, lo cierto es que dichos extremos opuestos cancelan la posibilidad de establecer con ella un diálogo fructífero. En el primer extremo se afirma que después del primer momento del pensamiento heideggeriano, se habría abierto la posibilidad y necesidad de tomar como nuevo punto de partida para la investigación en torno al problema del ser una filosofía política; pero, en su lugar, Heidegger recurrió a una narrativa apolítica, es decir, a la *historia del ser*. Con esta decisión, el filósofo de Meßkirch habría cancelado toda posibilidad de elaborar una filosofía política y, por ello mismo, toda implicación política de su pensamiento no podría ser sino desastrosa.

Interpretada de este modo, la obra de Heidegger presenta distintos problemas. En primer lugar, no es posible explicar el hecho de que los ejemplos que se dan al tratar de explicar la situación a la que ha llevado el desarrollo de la historia del ser, esto es, el dominio de la técnica, sean en su mayoría de carácter político; desde las distintas alternativas políticas del momento –americanismo, comunismo, nacionalsocialismo–, hasta perspectivas culturales o religiosas –judaísmo– e incluso los infames hechos que salieran a la luz con la caída del tercer Reich –campos de concentración–, le sirven a Heidegger de ejemplo al tratar de presentar un diagnóstico de la época contemporánea. Si esta primera interpretación hubiera de ser acertada, debería concluirse que el recurso a estos particulares ejemplos es meramente fortuito: no hay una razón filosófica por la cual Heidegger escogiera esos ejemplos, así como no hay una razón filosófica por la cual Heidegger viera en el nacionalsocialismo una solución a los problemas del momento. En efecto, el vínculo entre la filosofía y la biografía de Heidegger sería inexistente o inexplicable. Por otro lado, no sería posible explicar el modo en que la interpretación heideggeriana de la polis, presente en el último periodo de su pensamiento y obra, pudiera ser explicado. Lo mismo sucedería con la relación entre el mito y el acontecer de la verdad presente también en las dos últimas etapas del pensamiento heideggeriano. Afirmar que la filosofía de Heidegger es ontología sin política significa renunciar a dar cuenta de estas cuestiones y, peor aún, significa renunciar a un diálogo con la obra de Heidegger que permitiera sacar a la luz aquella concepción de la existencia que llevara, no sólo a Heidegger sino a una parte significativa del pueblo alemán, a contribuir con el

establecimiento del fascismo nacionalsocialista. Los eventos políticos determinantes del siglo XX serían, al igual que el rectorado de Heidegger, tan sólo una cuestión anecdótica, o resultado de un *ensueño romántico* que habría de transformar a las personas en monstruos y, por ello, estos no serían una cuestión que hubiera de explicarse desde o por la filosofía.

Por otro lado, en las interpretaciones que se hallan en el otro extremo, se afirma que desde la primera etapa de la filosofía heideggeriana existen conceptos que presentan una profunda carga política. Estos conceptos sólo resaltan como políticos cuando se los ve a la luz de la noción de *pueblo*, o cuando se toma como fundamento para la obra heideggeriana la biografía de su autor. En efecto, la filosofía heideggeriana sería en última instancia una fundamentación teórica del nacionalsocialismo que, por el desarrollo de los acontecimientos históricos, habría de permanecer oculta o velada. Una filosofía política disfrazada de ontología, tan sólo esto es lo que puede encontrarse en la obra de Heidegger. Ante esto, quedarían sin explicación los cambios o giros que habría de dar el pensamiento de Heidegger después del periodo de *Ser y Tiempo*. Así mismo, los evidentes cambios de sentido de los distintos conceptos pretendidamente políticos –propiedad e impropiedad, historicidad, resolución, ser, pueblo, etc.– habrían de ser pasados por alto para salvaguardar la integridad de la interpretación general de la filosofía heideggeriana. Por otro lado, las posteriores críticas –en su mayoría veladas o ambiguas– de ciertos eventos o sucesos resultantes del nacionalsocialismo no podrían sino explicarse como un intento por evitar un justo castigo, como uno más de los recursos de Heidegger para mantener su estilo de vida. En última instancia, bajo esta segunda interpretación de la obra de Heidegger, es imposible explicar de manera coherente el desarrollo del pensamiento heideggeriano.

En efecto, por más distintas que sean estas dos interpretaciones, ambas comparten un punto de partida y una conclusión. Ambas interpretaciones afirman la necesidad de acercarse a la obra de Heidegger a partir de su biografía para poder dar cuenta de lo filosófico --la personalidad de Heidegger explicaría su renuncia a la elaboración de una filosofía política o, bien, su vínculo con el nazismo sería la clave para interpretar las verdaderas intenciones de su filosofía--, éste es el punto de partida, la primacía de lo biográfico frente a lo filosófico. Con respecto a las conclusiones a las que ambas interpretaciones llegan, es posible decir que, conforme a ellas, ha de renunciarse a todo intento por explicar de manera fructífera los giros de la obra de Heidegger y, con ello, ha de renunciarse igualmente a un diálogo filosófico-político con la obra de Heidegger: nada en su obra puede resultar provechoso para la filosofía política.

No obstante, para tomar una postura firme con respecto a estas cuestiones, antes sería necesario entender cómo dio Heidegger este primer giro, qué es lo que se propone y cómo intenta conseguirlo. Con esto sería posible una evaluación de las interpretaciones y críticas que se han expuesto.

CAPÍTULO III

ONTOLOGÍA Y POLÍTICA

III.1 PRESENTACIÓN

Como se ha visto en capítulos anteriores, Heidegger planteó el *olvido del ser* como una crítica a la tradición metafísica que, desde su perspectiva, no logró asumir la tarea de un correcto planteamiento de la pregunta por el sentido del ser en general. En efecto, en su intento por preparar el camino para lograr dicho planteamiento, Heidegger reconoció que la temporalidad característica del Dasein afecta igualmente la comprensión del sentido del ser, con lo cual se vio orillado a afirmar que ésta se encontrará siempre enmarcada por la temporalidad. Ante esta situación, los críticos de Heidegger afirman que el pensamiento heideggeriano se encontró frente a la posibilidad de un nuevo punto de partida, en otras palabras, con la posibilidad de abordar la problemática del olvido del ser a partir de las condiciones concretas –sociales y políticas– de su tiempo.

De igual forma, como ya se ha visto, estos críticos sostienen que dicha posibilidad de una “filosofía política” no fue desarrollada de manera explícita, o en absoluto, y que, en vez de esto, Heidegger reformuló la crítica inicial del olvido del ser bajo las condiciones determinadas por la llamada “Historia del ser”, su culminación en el pensamiento de Nietzsche y, de modo explícito, en lo que Heidegger llamara “la comprensión tecnológica del ser”. De tal suerte, el desarrollo del pensamiento heideggeriano ha sido calificado por sus críticos como *ontología sin política* y, desde un extremo opuesto de la crítica, como *política disfrazada de ontología*. Bajo dichas caracterizaciones, las implicaciones políticas de esta reformulación del olvido del ser no son objeto de una investigación exhaustiva, bien porque, desde la primera perspectiva, no existen o bien porque, desde la segunda, son peligrosas por una posible relación con la ideología política del nacionalsocialismo – posibilidad que se plantea en numerosas ocasiones en relación con los vínculos personales del filósofo con dicho régimen–.

En efecto, en vez de afrontar los problemas de la época desde un análisis filosófico de las condiciones políticas y sociales, Heidegger sigue un triple eje para su reformulación de la crítica que inicialmente presentara en términos del olvido del ser: (1) la interpretación del pensamiento de Nietzsche como culminación de la metafísica, (2) la Historia del ser y (3) el diagnóstico de la época contemporánea como inmersa en dominio de la técnica. Guiado por este triple eje Heidegger propone un diagnóstico de la época contemporánea en el que se resaltan sus mayores problemas y peligros. Si bien dicho diagnóstico mantiene un fundamento metafísico, cuando se trata de encontrar ejemplos adecuados para los peligros de la culminación de la metafísica, Heidegger recurre a situaciones propiamente

políticas; inclusive, reconoce que vio en el nazismo temprano una solución a estos problemas, es decir, reconoció como una posible solución algo de carácter fundamentalmente político. Así, los problemas políticos y las soluciones políticas fueron entendidas y pensadas por Heidegger y, no obstante, pareciera que sólo lo fueron desde una base formada, en su mayoría, por la propaganda y el discurso demagógico de la época. Socialismo, comunismo, judaísmo, americanismo, nacionalsocialismo, son conceptos que carecen de un referente preciso en las afirmaciones que con respecto a éstos llega a hacer Heidegger. Con respecto a, y más allá del sentido que la demagogia del partido Nacionalsocialista asignara a estas palabras, Heidegger sólo toma en cuenta aquello que desde la *Historia del ser* pudiera explicarlas.

Heidegger no fue de manera declarada y explícita un filósofo político, pero su pensamiento en torno a los problemas de la época constituyen una contribución decisiva para una filosofía política que pretenda entender los sucesos políticos de esta época como algo más que una aparente epidemia de irracionalidad, una filosofía que quiera ver en la política una dimensión autónoma capaz de hacer frente a los ámbitos alternativos que toman en sus manos la tarea de determinar las estructuras de la vida colectiva y las prácticas fundamentales de ésta. Es necesario, no obstante, darse cuenta de que Heidegger diagnosticó a la época contemporánea con la misma enfermedad que su pensamiento padecía. Si bien su reflexión en torno a la técnica resulta indispensable para abordar las problemáticas políticas y sociales contemporáneas, habría que abordarlas con perspectivas que superasen el reduccionismo heideggeriano en el ámbito de la reflexión sobre la política para dar paso a un diálogo fructífero con el pensamiento heideggeriano posterior a la *Kehre*.

Heidegger vio una solución a los problemas de su época en una reforma de la universidad y de las ciencias. Esta solución, en su opinión, fue imposible en el nazismo debido a que la universidad no estuvo lista para asumir el liderazgo de este cambio y lo dejó en manos de los actores políticos (*Öffentlichkeit*). Por ello es que, después de este fracaso, Heidegger pretendió encontrar la solución en un nuevo *camino del pensar* que preparara al pueblo (*Völk*) para la llegada de un Dios (*Ereignis*), un nuevo camino del pensar que permitiera aprovechar el surgimiento de un nuevo estado de cosas.

Teniendo presentes estas consideraciones, el propósito del presente capítulo es, en primer lugar, la exposición del diagnóstico de los problemas de la época contemporánea propuesto por Heidegger a partir de la articulación del triple eje que guía su pensamiento: Nietzsche-Historia del ser-Técnica. En segundo lugar, analizar el modo en que Heidegger intentó

vincular dicho diagnóstico con algunas nociones políticas y darles sentido a partir de éste. Por último, se pretende explicar la afirmación de que las afirmaciones de Heidegger con respecto a la *comprensión tecnológica del ser* pueden ser empleadas para explicar de modo congruente el olvido de la política presente en el pensamiento y obra heideggerianos en su conjunto.

III.II NIETZSCHE: EL OLVIDO DEL SER DESDE LA TEMPORALIDAD

A partir del reconocimiento de que el sentido del ser reside en la temporalidad, el pensamiento heideggeriano requiere una nueva perspectiva desde la cual sea posible retomar de modo fructífero la crítica que se formulara en términos del olvido del ser. Si hay algo que de manera evidente se mantiene constante en la obra de Heidegger, desde *Ser y Tiempo* hasta los últimos volúmenes publicados de la *Gesamtausgabe*, es justamente la denuncia de este olvido. En efecto, el olvido del ser debe ser ahora entendido, al igual que la pregunta por el sentido del ser, desde la temporalidad. La perspectiva que habilita a Heidegger para esto parece hallarse en el método genealógico que empleara Nietzsche para articular su crítica a la moral.

Ya desde las primeras páginas de la *Genealogía de la Moral* Nietzsche afirma la necesidad de superar la costumbre filosófica de pensar de manera esencialmente a-histórica [*unhistorisch*] y, posteriormente, rechaza la posibilidad de que exista algo así como una estructura fija o constante del ser humano. Entre otras, estas dos nociones resuenan enfáticamente en la perspectiva que abriera *Ser y Tiempo* en el pensamiento heideggeriano. Aunado a esto, Heidegger logra ver en la concepción nietzscheana del nihilismo –que resulta de la aplicación del método genealógico– un intento por superar los presupuestos de la tradición filosófica, al mismo tiempo que ve en dicha concepción la estructura de un movimiento histórico que no se agota en su función crítica con respecto a la moral.

El filósofo de Meßkirch interpreta la caracterización nietzscheana del nihilismo en términos de un movimiento histórico que hace posible el proceso de desvalorización de los valores morales. En la medida en que dicho proceso histórico pudiera ser vinculado de algún modo con la tradición metafísica criticada por Heidegger, éste habría encontrado un punto de partida firme para enmarcar al olvido del ser en la temporalidad y, con ello, articular su interpretación de la época contemporánea. Esto explica el que Heidegger desestime toda dimensión no metafísica de los conceptos centrales de la filosofía de Nietzsche; el ejemplo más claro de este modo de proceder es el tratamiento que hace de la “justicia [*Gerechtigkeit*]”, esto es, poniéndola en el centro de su interpretación de Nietzsche y borrando por completo todo rastro de su contenido moral y jurídico.

En la medida en que su comprensión de la época contemporánea está marcada por el olvido del ser, es necesario ver cómo logra Heidegger, mediante su interpretación de Nietzsche, reformular este olvido desde la temporalidad. Lo fundamental aquí es entender

cómo interpreta Heidegger a la época contemporánea, ya que dicha interpretación hizo posible que este viera en determinados fenómenos políticos los peligros que enfrentara dicha época, así como una posible solución (el nacionalsocialismo).

Si, como Leo Strauss, al tratar de enlazar los conceptos 'nihilismo' y 'política', pensamos 'rápida e instintivamente en el nacionalsocialismo' (Strauss)⁴⁵, empezaremos a vislumbrar la influencia que tiene Nietzsche en las opiniones políticas de Heidegger. Este último señala que, en cierto sentido, en la célebre frase de Nietzsche «Dios ha muerto [*Gott ist tot*]», se encierra tanto el significado del Nihilismo como su desarrollo, en tanto característica fundamental de un «movimiento histórico» que Nietzsche fue el primero en reconocer. El Dios que ha muerto no es otro que el Dios cristiano, es decir, el principal modo de representación de lo *suprasensible* y sus correspondientes interpretaciones: ideales, normas, principios, reglas, fines, valores, 'tal como se dice resumiendo— «un sentido»' (Heidegger, *El Nihilismo Europeo* 34). La muerte de Dios es, pues, tanto el derrumbe del sentido del ente en su totalidad [*Welt*], como el movimiento histórico por el cual se llega a dicho derrumbe. De este modo Heidegger hace a un lado el sentido moral de la crítica de Nietzsche para entenderla en términos puramente metafísicos:

'Die Metaphysik ist der Geschichtsraum, worin zum Geschick wird, daß die übersinnliche Welt, die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität, der Fortschritt, das Glück der Meisten, die Kultur, die Zivilisation ihre bauende Kraft einbüßen und nicht werden.' (Heidegger, *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* 221)⁴⁶

De este modo Heidegger logra trasladar la crítica de Nietzsche a la moral hacia el terreno de la metafísica, es decir, al terreno de 'la verdad sobre el ente en su totalidad [que] lleva desde antiguo el nombre de «metafísica»' (Heidegger, *El Nihilismo Europeo* 35). Lo que para Nietzsche caracteriza fundamentalmente al ente en su totalidad, es decir, al Mundo, es la «voluntad de poder»; ella no puede significar el deseo de apropiación de poder debido a que 'todo poder sólo es poder en la medida en que sea y mientras sea más poder, es decir acrecentamiento del poder.' (Heidegger, *El Nihilismo Europeo* 37) Justamente por esta concepción del poder como algo estáticamente inaprehensible es que la totalidad de lo ente, en tanto movimiento histórico, no puede sino ser concebida como el «eterno retorno de lo

⁴⁵ Strauss se refiere aquí en particular al Nihilismo alemán; sin embargo, la caracterización que de éste hace en relación a la moral y al nacionalsocialismo, me permite conectar la relación entre política y nihilismo por medio del propio nacionalsocialismo.

⁴⁶ 'La metafísica es el espacio histórico en el que se convierte en destino el hecho de que el mundo suprasensible, las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de la mayoría, la cultura y la civilización, pierdan su fuerza constructiva y se anulen.' (Heidegger, *La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto"* 165)

mismo». De tal suerte, el nihilismo, en tanto movimiento histórico debe ser entendido como un proceso incesante; proceso que Nietzsche caracteriza como ‘el proceso de desvalorización, el proceso en el que los valores supremos se vuelven sin valor.’ (Heidegger, El Nihilismo Europeo 45) Sin embargo, No se debe confundir al nihilismo con lo que sólo son sus manifestaciones y, por esto, Heidegger retoma la pregunta de Nietzsche ¿qué significa nihilismo?, y contesta: ‘Daß die obersten Werte sich entwerten.’ (Heidegger, Nietzsches Wort "Gott ist tot" 222)⁴⁷ Frente a esta pérdida de valor se presenta la posibilidad de un nueva instauración de valores que no escapa a la caracterización que Nietzsche hiciera del nihilismo. Se trata en este caso de un nihilismo que consuma la desvalorización y que culmina en la única desvalorización que es capaz de ser normativa. El nombre que le da Nietzsche a este nihilismo es “nihilismo consumado [*vollendet*]”.

Después se inicia un “estado intermedio [*Zwischenzustand*]” en el que el mundo se muestra como carente de valores; es el estado en el que se busca a Dios y se le haya muerto, ausente. Un siguiente estado surge cuando se trata de colocar algo más en el lugar de Dios. Aunque Dios haya desaparecido del lugar que ocupaba, el lugar permanece: ‘Die leere Stelle fordert sogar dazu auf, sie neu zu besetzen und den daraus entschwundenen Gott durch anderes zu ersetzen.’ (Heidegger, Nietzsches Wort "Gott ist tot" 225)⁴⁸ En este caso se trata de un nihilismo incompleto [*unvollständige Nihilismus*], es decir, un nihilismo que sustituye unos valores por otros, pero los mantiene en el lugar que los anteriores valores ocupaban. En efecto, sólo sabremos lo que entiende Nietzsche por nihilismo si antes entendemos lo que es para él un valor. Heidegger menciona que el valor, junto con todo lo que se relaciona con él, es para Nietzsche un sustituto de lo metafísico. En este sentido, se explica que el lugar que ocupan los valores sea el de las condiciones que permiten la conservación y el incremento del poder. A partir de esto, Heidegger concluye que ‘Das Wesen des Wertes beruht darin, Gesichtspunkt zu sein.’ (Heidegger, Nietzsches Wort "Gott ist tot" 227) y que ‘Der Augenpunkt ist der Wert.’ (Heidegger, Nietzsches Wort "Gott ist tot" 228)⁴⁹

A primera vista pareciera que, en la medida en que el poder se determina como acrecentamiento irrestricto de poder, el movimiento histórico caracterizado por el nihilismo

⁴⁷ “Que los valores supremos han perdido su valor.” (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 166)

⁴⁸ ‘Hasta se puede decir que el lugar vacío exige ser nuevamente ocupado y pide sustituir al dios desaparecido por otra cosa’ (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 168).

⁴⁹ ‘La esencia del valor reside en ser punto de vista.’ (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 170) ‘El punto de vista es el valor.’ (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 170)

debiera carecer de un fin o un punto de retorno y, en cierto sentido, esto es acertado. El movimiento histórico del que habla Nietzsche es puesto en marcha por la conservación y el acrecentamiento del poder pero este poder no se entiende como un ente que pueda ser reunido o aprehendido. El poder sólo es poder en la medida en que sea acumulación de los recursos que posibilitan su acrecentamiento. Decimos que esos recursos son *valiosos* para el acrecentamiento del poder y, con ello, se anuncia que el eterno retorno de lo mismo no es sino el retorno de la voluntad que se hace del poder con nuevos recursos: la voluntad de poder retorna con nuevas consideraciones de lo que es valioso [valorizaciones] para el acrecentamiento del poder. En otras palabras, la voluntad de poder no es un momento del eterno retorno de lo mismo, lo que es «momento» son los valores con que se intenta asegurar el acrecentamiento del poder.

Hasta aquí hemos hecho uso del término «valor» caracterizándolo como «recurso que posibilita el acrecentamiento del poder». Pero, ¿por qué un valor tendría que ser víctima de desvalorización?, ¿cuándo un recurso para el acrecentamiento del poder deja de ser efectivo para tal meta? En tanto puntos de vista los valores son condiciones de conservación y aumento, es decir, condiciones de conservación y aumento de los rasgos fundamentales de la vida. Aquí la vida es caracterizada como devenir, y el devenir como voluntad de poder. Para Heidegger, vida, devenir y voluntad de poder son distintos nombres para una misma cosa, con lo cual la voluntad de poder se vuelve el fundamento de la necesidad del proceso consecutivo de instauración y desaparición de valores. Los valores son las condiciones de la voluntad de poder puestas por ella misma y sólo en este sentido se muestra claramente el papel normativo de los valores: 'Valor es lo que vale; sólo lo que vale es un valor. Pero ¿qué significa «valer»? Vale aquello que desempeña un papel normativo. Se plantea la pregunta: ¿Un valor vale porque es normativo, o sólo puede dar norma porque vale?' (Heidegger, *El Nihilismo Europeo* 46) Norma es aquello que posibilita atribuir un mismo sentido a un conjunto de acciones o cursos de acción que resultan por ese mismo sentido regulares. Una norma es la explicitación de aquellos presupuestos que determinan la pertinencia de los cursos de acción. En este sentido, las normas *norman* las acciones, es decir, establecen cursos de acción pertinentes, esto es, pertinentes en vistas a un particular objetivo: conseguir una anotación en un evento deportivo, evitar accidentes de tránsito en un cruce peligroso, lograr una convivencia pacífica al interior de una comunidad, proteger la propiedad de las personas, etc. Así, la norma no es norma por el hecho de normalizar cursos de acción; un precipicio a mitad de un camino puede hacer que todo viajante de ese camino deje de andar en línea recta, pero no por ello consideraremos

al precipicio una norma. La norma es norma por el hecho de tener un objetivo, por trazar cursos de acción en vistas a un fin. Sin embargo, esto no es suficiente para que la norma pueda ser considerada como tal, hace falta que quienes se relacionen de alguna u otra forma en el campo de aplicación de la norma, actúen conforme a la norma y esperen de los otros un mismo actuar conforme a ella –hace falta la «efectividad»⁵⁰ de la norma–. Con esto alcanzamos dos condiciones para el ser norma de la norma: finalidad y efectividad, es decir, meta y fundamento. La norma *vale* porque tiene un sentido, es decir, tiene una dirección sobre un camino. Si bien la norma es, en este sentido, un valor, las normas en su particularidad no son valores dado que sólo tienen sentido en la medida en que son normas y no por sí mismas. El sentido, pues, es el valor; el valor supremo: el sentido de la totalidad de lo ente que sólo se puede alcanzar desde una determinada perspectiva.

Es así que el nihilismo, al ser el proceso de desvalorización de los valores supremos, presupone la necesidad de un valor, es decir, de la búsqueda de un sentido: ‘la condición previa del nihilismo es, entonces, que busquemos un «sentido» «en todo acontecer», es decir en el ente en su totalidad.’ (Heidegger, *El Nihilismo Europeo* 58) Es en esta línea que Nietzsche caracteriza al nihilismo como un «estado psicológico» y, sin embargo, en esta misma línea Heidegger interpretará este carácter psicológico como «metafísico».

Que sea un estado psicológico se refiere a la disposición y necesidad de la búsqueda de un sentido para la totalidad de lo ente y, de tal suerte, sobreviene de tres modos: (1) cuando en el acontecer se presupone un sentido y se lo busca sin encontrarlo, sin encontrar *nada* [el sentido se busca como fin], (2) cuando en la ausencia del sentido como finalidad se busca en la totalidad de lo ente una sistematicidad sin encontrarla [el sentido se busca como un orden], y (3) cuando en ausencia de fin y orden en la totalidad de lo ente se plantea la posibilidad del sentido en *otro* mundo que adquiere el carácter de verdadero [el sentido se busca como verdad “suprasensible”]. Dicho de otro modo, en un primer momento el sentido se busca como algo dado, después, como algo por descubrir y, por último, como algo por esperar. Del primer modo del nihilismo ya hemos dicho algo al hablar de la norma; faltaría, por ahora, hablar de los dos siguientes modos del nihilismo en tanto estado psicológico para poder terminar de caracterizar al nihilismo como un proceso. Sin embargo, para lograr esto hay que aclarar la cuestión del nihilismo en tanto estado psicológico.

⁵⁰ Cfr. (Kelsen 23-8)

‘El nihilismo es para Nietzsche, la oculta ley fundamental de la historia occidental [...] sin embargo, lo determina expresamente como «estado psicológico».’ (Heidegger, El Nihilismo Europeo 56) La explicación que da Heidegger para esta caracterización del nihilismo remite a la importancia de la «voluntad de poder» ante la cual lo psicológico –lo psíquico entendido como lo viviente– hace referencia al lugar que el hombre ocupa en la totalidad de lo ente y al modo en que se sabe y afirma en dicha relación. De este modo, el nihilismo como estado psicológico se refiere a la relación *consciente* del hombre con la totalidad de lo ente y, dado que la verdad de la totalidad de lo ente, como ya se ha dicho, recibe el nombre de «metafísica», cuando Nietzsche habla de un estado psicológico en realidad está hablando de la metafísica.

Sin embargo, es necesario aclarar que la voluntad no es un mero desear, sino un querer que en sí es dar órdenes, un ordenar que surge de un punto de vista en el que se conoce la medida en que puede disponer de las posibilidades de un actuar efectivo. Para Heidegger, cuando se cumple una orden lo cumplido es la disponibilidad y, en este sentido, el que ordena obedece a un mismo tiempo, se obedece a sí mismo, se arriesga a sí mismo: ‘Befehlen, was vom bloßen Herumkommandieren an den anderen wohl zu unterscheiden bleibt, ist Selbstüberwindung und schwerer als Gehorchen.’ (Heidegger, Nietzsches Wort "Gott ist tot" 234)⁵¹

Estas afirmaciones resultan más claras al tomar en cuenta que, para Heidegger, la voluntad no quiere lo que no tiene, sólo se quiere a sí misma en la medida en que quiere, es decir, quiere su querer y sólo puede mantener ese querer a sí misma en tanto se entienda como un acrecentamiento de sí misma. ‘En la fórmula “voluntad de poder” la palabra poder sólo nombra la esencia del modo en que la voluntad se quiere a sí misma, en la medida en que es el ordenar.’ (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 175) En este sentido, la voluntad de poder sería lo mismo que una *voluntad de voluntad*. ‘La voluntad tiene que dirigir su mirada a un campo de visión y empezar por abrirlo para que de allí empiecen a mostrarse posibilidades que le indiquen el camino a un aumento de poder. La voluntad debe por tanto disponer una condición de ese querer ir más allá de sí misma.’ (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 176) Disponer esas condiciones es un ordenar; es por esto que la voluntad de poder es la voluntad que dispone valores, y los valores las condiciones de conservación y aumento dentro del ser de lo ente. Por muy rica que sea la voluntad ésta debe querer su propia superación o la superación de

⁵¹ ‘Ordenar, que es algo muy distinto que un mero mandar algo a los demás, es una autosuperación y más difícil que obedecer.’ (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 175)

su propio poder y es por ello que la voluntad retorna constantemente hacia sí misma en cuanto lo mismo [el eterno retorno de lo mismo]. Un ejemplo empleado por Heidegger es el de la “verdad [*Wahrheit*]” que, en este contexto ha de ser entendida como *una* condición de conservación dispuesta en la voluntad de poder. La verdad es un punto de vista del valor y, no obstante, no vale como *la* medida suprema del valor: ‘Das Schaffen von Möglichkeiten des Willens, aus denen sich der Wille zur Macht erst zu sich selbst befreit, ist für Nietzsche das Wesen der Kunst.’ (Heidegger, Nietzsches Wort "Gott ist tot" 241)⁵²

Así interpreta Heidegger el pensamiento de Nietzsche, como un pensamiento que hace del arte la esencia de toda voluntad, de todo querer, aquello que abre toda perspectiva y la ocupa. El arte es el valor supremo y, no obstante, es un valor. Por eso el arte sigue siendo en el pensamiento de Nietzsche un concepto metafísico y por eso puede ser sustituido por el concepto de “justicia [*Gerechtigkeit*]” que, en opinión de Heidegger no tiene que verse en Nietzsche desde la perspectiva del derecho o de la ética.

Heidegger afirma que la verdad es la ordenación artística (poética) de un horizonte para los entes y que la justicia es el nombre de esa ordenación. Para fundamentar esta interpretación de la justicia, Heidegger se basa en la *Segunda consideración intempestiva*, donde ésta se presenta como el ideal de veracidad [*Wahrhaftigkeit*] y honradez [*Redlichkeit*].⁵³ Se trata aquí de una perspectiva histórica de la verdad y de la justicia; en este sentido, hacerle justicia al pasado significa ordenarlo conforme a un ideal de veracidad y honradez. En efecto, como sostiene Vanessa Lemm, de los distintos sentidos de la historia que propone Nietzsche –monumental, anticuaría y crítica– sólo la *historia crítica* refleja la concepción nietzscheana de la justicia como verdad. Por su parte, Heidegger toma dos afirmaciones aisladas de Nietzsche con respecto a la justicia para hablar de ella en términos de una potencia creadora. La primera afirma (1) ‘*Gerechtigkeit*, als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus; *höchster Repräsentant des Lebens selber*.’ (Heidegger, Nietzsches Wort "Gott ist tot" 246).⁵⁴ La segunda: ‘*Gerechtigkeit*, als Funktion einer weit umherschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaussieht, also einen weiteren Horizont des

⁵² ‘Para Nietzsche, la creación de posibilidades de la voluntad, las únicas a partir de las cuales la voluntad de poder se libra hacia sí misma, es la esencia del arte.’ (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 179)

⁵³ Cfr. (Lemm, Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo 220)

⁵⁴ ‘*Justicia*, como manera de pensar constructora, apartadora, eliminadora, a partir de las estimaciones de valor; *suprema representante de la vida misma*.’ (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 183)

Vorteils hat – die Absicht, Etwas zu erhalten, das *mehr* ist als diese und jene Person.’ (Heidegger, Nietzsches Wort "Gott ist tot" 246)⁵⁵

Estas determinaciones de la justicia nada tienen que ver según Heidegger con el ámbito ético o jurídico. Se trata únicamente de una determinación metafísica y, por ello, si lo justo ha de poder ser entendido como lo que se adecúa a derecho, el derecho ha de ser ‘la voluntad de eternizar una relación de poder determinada [...] Todo lo que es digno de veneración se ve empujado a lograr que el derecho aparezca como lo eterno.’ (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 184) La justicia es la perspectiva para el ordenamiento de las condiciones de la voluntad de poder, es decir, de las condiciones para la conservación y el acrecentamiento. Por eso es que Heidegger afirma que ‘Die Gerechtigkeit is aber die vom Sein selbst bestimmte Wahrheit des Seienden.’ (Heidegger, Nietzsches Wort "Gott ist tot" 247)⁵⁶ Así es como la justicia llega a ser entendida por Nietzsche como un elemento fundamental de la “metafísica de la voluntad de poder”. En la medida en que Nietzsche concibe su propio pensamiento, la doctrina o metafísica de la voluntad de poder, como la culminación del nihilismo, no puede concebirlo a éste sólo de manera negativa sino también positiva, es decir, como superación:

denn die jetzt ausdrücklich erfahrene Wirklichkeit des Wirklichen, der Wille zur Macht, wird zum Ursprung und Maß einer neuen Wertsetzung. Deren Werte bestimmen unmittelbar das menschliche Vorstellen und befeuern insgleichen das menschliche Handeln. Das Menschsein wird in eine andere Dimension des Geschehens gehoben. (Heidegger, Nietzsches Wort "Gott ist tot" 250)⁵⁷

El último paso en el movimiento histórico que es el nihilismo resulta ser este nihilismo positivo en el que la autoconciencia quiere ser por sí misma la ejecutora de la voluntad de poder, es decir, ser ella misma el punto de partida, la perspectiva⁵⁸ desde la cual se llevará a cabo una nueva instauración de valores.

An die Stelle der geschwundenen Autorität Gottes und des Lehramtes der Kirche tritt die Autorität des Gewissens, drängt sich die Autorität der

⁵⁵ ‘*Justicia*, como función de un poder de amplias miras, que ve más allá de las pequeñas perspectivas del bien y del mal y, por tanto, goza de un horizonte de *ventaja* mucho más vasto: la intención que mira por conservar algo que es más que ésta o aquella persona.’ (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 183)

⁵⁶ ‘La justicia es la verdad de lo ente determinada por el propio ser.’ (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 184)

⁵⁷ ‘en efecto, la realidad efectiva de lo efectivamente real, ahora experimentada de manera expresa, la voluntad de poder, se convierte en origen y medida de una nueva instauración de valores. Dichos valores determinan de modo inmediato el representar humano y al mismo tiempo estimulan la actuación del hombre. El ser hombre se alza a otra dimensión del acontecer.’ (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 186)

⁵⁸ La autoconciencia se colocaría a sí misma, en tanto punto de vista, en el lugar del valor.

Vernunft. Gegen diese erhebt sich der soziale Instinkt. Die Weltflicht ins Übersinnliche wird ersetzt durch den historischen Fortschritt. Das jenseitige Ziel einer ewigen Seligkeit wandelt sich um in das irdische Glück der Meisten. Die Pflege des Kulturs der Religion wird abgelöst durch die Begeisterung für das Schaffen einer Kultur oder für die Ausbereitung der Zivilisation. Das Schöpferische, vormals das Eigene des biblischen Gottes, wird zur Auszeichnung des menschlichen Tuns. Dessen Schaffen geht zuletzt in das Geschäft über. (Heidegger, Nietzsches Wort "Gott ist tot" 220)⁵⁹

El nihilismo como desvalorización de los valores supremos se ha "superado" desde la perspectiva de Nietzsche y, como Heidegger reconoce, 'Der Name für die Wesensgestalt des Menschentums, das über den bisherigen Menschenschlag hinausgeht, heißt "der Übermensch".' (Heidegger, Nietzsches Wort "Gott ist tot" 251)⁶⁰ Esto, si bien para Heidegger no es una superación como pretende Nietzsche, significa que desde la perspectiva del "superhombre" todas las cosas, en la medida en que son efectivamente reales, son vistas como objetos o, en otras palabras, como 'lo eficiente en cuanto objetivación en la que se forma la objetividad del objeto.' (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 190)

La consecuencia de que lo ente se manifieste a modo de la voluntad de poder es "la lucha por el dominio de la tierra", esto es, 'la lucha por la explotación sin límites de la tierra, en tanto territorio de las materias primas, y por la utilización no ilusa del "material humano" al servicio de una incondicionada toma de poder de la voluntad de poder en su esencia' (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 190).

Heidegger habla aquí de la culminación de la metafísica como el hecho de rebajar al ser a condición de valor supremo, es decir, rebajado a una condición de la voluntad de poder. En este mismo sentido se refiere Heidegger a Dios y su muerte. La muerte de Dios de la que habla Nietzsche consiste en que a Dios se le ha rebajado a valor supremo y, con ello, se le considere como "lo más ente entre todos los entes" y no como "el propio ser". Heidegger equipara a partir de este punto al ser con Dios y los trata como lo mismo.

⁵⁹ 'En lugar de la desaparecida autoridad de Dios y de la doctrina de la Iglesia, aparece la autoridad de la conciencia, asoma la autoridad de la razón. Contra ésta se alza el instinto social. La huida del mundo hacia lo suprasensible es sustituida por el progreso histórico. La meta de una eterna felicidad en el más allá se transforma en la de la dicha terrestre de la mayoría. El cuidado del culto de la religión se disuelve en favor del entusiasmo por la creación de una cultura o por la extensión de una civilización. Lo creador, antes lo propio del dios bíblico, se convierte en distintivo del quehacer humano. Este crear se acaba mutando en negocio.' (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 165)

⁶⁰ 'El nombre para la figura esencial de la humanidad que pasa más allá y por encima del anterior tipo humano es el "transhombre".' (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 187)

La metafísica se consume –pero no se supera, como pretendía Nietzsche– con un pensar según valores que hace imposible la aparición del ser, la aparición de Dios (*Ereignis*). Así, Heidegger afirma que ‘Die Geschichte des Seins beginnt und zwar notwendig *mit der Vergessenheit des Seins.*’ (Heidegger, Nietzsche Wort "Gott ist tot" 263)⁶¹ Al final, para Heidegger, ‘Nihilismo significa: desde cualquier perspectiva todo es nada.’ (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 197) La totalidad de lo ente es nada, pero en la totalidad de lo ente se nombra el ser y el ser es en su verdad. Con esto en mente, es posible entender que, para Heidegger,

ni las perspectivas políticas, ni las económicas, ni las sociológicas, ni las técnicas y científicas, ni tan siquiera las metafísicas y religiosas, bastan para pensar eso que ocurre en esta era. Lo que esta época le da a pensar al pensamiento no es algún sentido profundamente escondido, sino algo muy próximo, lo más próximo, y que, precisamente por ser sólo eso, pasamos siempre por alto. Al pasar por encima de ello damos constantemente muerte, sin darnos cuenta, al ser de lo ente. (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 197)

Ese ser de lo ente tiene un segundo nombre en la obra de Heidegger, Dios. En este sentido, los seres humanos dejan de buscar a Dios, no porque Dios haya perdido su credibilidad ante ellos, sino porque han abandonado la posibilidad de creer en Dios. ‘Sie können nicht mehr suchen, weil sie nicht mehr denken.’ (Heidegger, Nietzsche Wort "Gott ist tot" 267)⁶² En efecto, ‘Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, daß die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist.’ (Heidegger, Nietzsche Wort "Gott ist tot" 267)⁶³

Cuando Heidegger afirma en la entrevista a *Der Spiegel* que “sólo un Dios puede salvarnos”, quiere decir también que Dios sólo puede aparecer ahí donde se le busca y que las condiciones que hacen posible esta búsqueda de Dios están en un nuevo pensar que parta del reconocimiento del nihilismo como movimiento histórico y de la metafísica como culminación de este movimiento, es decir, un pensamiento sobre la base de la *historia del ser*.

[Das seynsgeschichtliche Wesen der Metaphysik] ist der »Nihilismus«, der selbst jedoch nicht nur metaphysisch, sondern seynsgeschichtlich gedacht werden muß. Metaphysik ist [...] die Zerstörung der ἀλήθεια; damit aber

⁶¹ ‘La historia del ser comienza, y además necesariamente, con *el olvido del ser.*’ (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 195)

⁶² ‘No pueden seguir buscándolo porque ya no piensan.’ (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 198)

⁶³ ‘El pensar sólo comienza cuando hemos experimentado que la razón, tan glorificada durante siglos, es la más tenaz adversaria del pensar.’ (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 198)

die Zernichtung der Unterscheidung von Seiendem und Sein in ihrer Gründbarkeit; und darin liegt: die Seinsverlassenheit des Seienden und die Vergessenheit des Seins. (Heidegger, Metaphysik und Nihilismus 55)⁶⁴

El hecho de que la esencia de la metafísica, a partir de la interpretación que Heidegger hace de Nietzsche, tenga que ser concebida desde la temporalidad, es decir, desde la historia del ser, hace que el pensamiento de Heidegger sobre la época contemporánea se vea enmarcado en todo momento por esta misma perspectiva. A la vez, esto hace que, si bien la crítica a la época contemporánea basada en el problema de la técnica, en otras palabras, la denuncia de una influencia negativa de la tecnología en la vida de las personas, no era algo sin precedentes para el momento en que Heidegger formula su propia crítica; esta última es original en la medida en que piensa su propia época desde la perspectiva de la temporalidad del Dasein en su relación con el ser, es decir, desde la historia del ser:

Aber jede noch so vielkennende und noch so geistreiche Analyse des Menschen und seiner Stellung innerhalb des Seienden bleibt gedankenlos und erzeugt nur den Anschein einer Besinnung, solange sie unterläßt, an die Ortschaft des Wesens des Menschen zu denken und sie in der Wahrheit des Seins zu erfahren. (Heidegger, Nietzsches Wort "Gott ist tot" 222)⁶⁵

⁶⁴ [La esencia de la metafísica en términos de la historia del ser] es el "nihilismo", que debe ser, sin embargo, en sí, no sólo metafísico, sino pensado desde la historia del ser. La metafísica es [...] la destrucción de la ἀλήθεια; así, sin embargo, la aniquilación de la distinción entre los entes y el ser en su causalidad fundamental; y ahí yace: el abandono del ser de los entes y el olvido del ser. (Traducción del autor.)

⁶⁵ 'Pero cualquier análisis del hombre y de su posición dentro de lo ente, por aguda e inteligente que sea, sigue careciendo siempre de reflexión y lo único que provoca es la apariencia de una meditación, mientras se abstenga de pensar en el lugar donde reside la esencia del hombre y de experimentarlo en la verdad del ser.' (Heidegger, La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto" 166)

III.III LA HISTORIA DEL SER

A partir del abandono del proyecto que *Sein und Zeit* pretendía inaugurar, la historicidad pasó a ser un punto aun más esencial en el pensamiento de Heidegger. Con esta condición en mente, el filósofo de Meßkirch pudo reformular una de las motivaciones críticas fundamentales de su primera gran obra, esto es, el olvido del ser [*Seinsvergessenheit*]. Mientras que en *Sein und Zeit* el olvido del ser se presenta como una crítica a las distintas teorías metafísicas que se desarrollaron desde el nacimiento de la filosofía en Grecia, una vez establecida la historicidad del Dasein como punto de partida fundamental para la correcta formulación de la pregunta por el ser, Heidegger se vio en la necesidad de entender el olvido del ser en el marco de la historicidad. En este sentido, el olvido del ser no puede seguirse entendiendo como una crítica a las teorías metafísicas que surgieron en la tradición filosófica occidental. En efecto, el olvido del ser es interpretado dentro del sentido de la historia, es decir, el hecho fundamental de que el ser humano se relaciona con el ser desde su temporalidad y, por ello, la comprensión del ser se desenvuelve hacia su propio presente. El olvido del ser como error metodológico es algo que se muestra únicamente desde los malestares de la época contemporánea, es decir, desde el olvido del ser como condición de la existencia humana en el mundo presente. Heidegger identificó los problemas del mundo contemporáneo que para él resultaban fundamentales, y los explicó a partir del modo en que la relación entre el ser humano y el ser se fue desarrollando a partir del mundo griego. De tal suerte, el olvido del ser no es más algo propio de las teorías metafísicas, sino la situación fundamental en la que se encontraba el mundo occidental a mediados del siglo XX.

Bajo esta nueva concepción del olvido del ser, la historia del ser puede entenderse como una narración del modo en que la humanidad ha vivido su relación con el ser, narración que sólo es posible desde la perspectiva presente. En efecto, la historia del ser es la articulación de todo lo que ha hecho posible el olvido del ser en el mundo contemporáneo y, no obstante, no se trata de una secuencia de eventos o hechos: 'It should be evident, then, that the expression "history of being" refers not so much to a series of past events or epochs leading up to today as to an all-encompassing "sending" that is informed by a unifying meaning: the essential unfolding of the event of being (often written with the archaic spelling *Seyn*) as it realizes its mission.'⁶⁶ (Guignon 393)

⁶⁶ Debe resultar evidente, pues, que la expresión "historia del ser" se refiere no tanto a una serie de eventos pasados o épocas previas al momento actual como a un "envío" omniabarcante que es

De tal suerte, dicho olvido se muestra en las distintas situaciones de la vida humana, es decir, en las situaciones espirituales, políticas, sociales, etc. Pero no es a partir de un análisis de éstas como Heidegger pretende reformular su pensamiento. El rechazo de semejante modo de proceder es precisamente el fundamento de críticas como la de Arendt y Habermas: la renuncia por parte de Heidegger a aterrizar su pensamiento por medio del desarrollo de una filosofía práctica, o incluso de una filosofía política.

Allerdings: diese Grund»tatsache« unserer Geschichte wird durch keine »Zergliederung« der »geistigen« oder »politischen« »Situation« der Zeit aufweisbar, weil schon die Hinsicht auf das »Geistige« ebenso wie die auf das »Politische« sich in das Vordergründliche und Bisherige begibt und es schon abgelehnt hat, die eigentliche Geschichte –den Kampf der Ereignung des Menschen durch das Seyn– zu erfahren und in den Bahnen der Verfügung dieser Geschichte zu fragen und zu denken, d. h. aus dem Grunde der Geschichte geschichtlich zu werden. (Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) 309)⁶⁷

En la segunda mitad de la década de los 30, Heidegger realizó lo que sería un análisis preparatorio para su particular concepción de la situación contemporánea. Dicha comprensión pretendía dar una explicación a los problemas filosóficos, políticos, culturales, sociales, etc., del siglo XX. Sin embargo, para Heidegger, la solución de estos no podía surgir de un análisis que se mantuviera en los márgenes de dichas problemáticas. Es por esto que le resultó indispensable este análisis preparatorio en el cual desarrolló las reflexiones en torno a la historia del ser que para él logran explicar el estado de cosas contemporáneo, es decir, el olvido del ser, la culminación de la metafísica, la comprensión tecnológica del ser o el nihilismo –términos que en este contexto intentan expresar una misma cuestión. Resulta, pues, indispensable para un análisis del diagnóstico del mundo contemporáneo realizado por Heidegger, una explicación de la historia del ser.

La “historia [*Geschichte*]” de la que habla Heidegger al emplear la expresión “Historia del ser [*Seinsgeschichte*]” no se refiere a una secuencia de eventos sino, como afirma Charles Guignon, ‘the goals of creative activity, their Rank and their extent [...] Heidegger says that the history (*Geschichte*) of being is a happening (*Geschehen*) that constitutes a

informado por un significado unívoco: el desenvolvimiento esencial del evento del ser (a menudo escrito con la ortografía arcaica Seyn) mientras realiza su misión.

⁶⁷ En todo caso: este «hecho» fundamental de nuestra historia [el olvido del ser] no es acusable por ningún «análisis» de la «situación» «espiritual» o «política» de la época, porque el respecto a lo «espiritual» así como a lo «político» se da en primer plano y en lo vigente y ya ha declinado experimentar la auténtica historia –la lucha del evento del hombre a través del ser [Seyn]– y preguntar en las vías de la disposición de esta historia y pensar, es decir, hacerse histórico desde el fundamento de la historia. (Heidegger, Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento. 252)

destiny (*Geschick*). Humans are participants in this “destining” of being but not it’s sole agents.’ (Guignon 393) En este sentido, la historia del ser es el desarrollo o desenvolvimiento del ser en la medida en que se acerca a la concreción de su destino. Qué sea o cómo sea este destino, es algo que ya se ha anunciado: la comprensión tecnológica del ser que nos compele a cambiar la dirección y fundar un nuevo comienzo:

Diese geschichtliche Erkenntnis besteht nie in der Feststellung und Abschilderung der jetzigen Zustände und Lagerungen der Begebenheiten und ihrer gehegten Ziele und Ansprüche. Dieses Wissen weiß die Stunden des Geschehens, das Geschichte erst bildet. *Unsere Stunde ist das Zeitalter des Untergangs*. Unter-gang, im wesentlichen Sinne gemeint, ist der Gang zur verschwiegenen Bereitung des Künftigen, des Augenblicks und der Stätte, in denen die Entscheidung über Ankunft und Ausbleib der Götter fällt. Dieser Untergang ist erstester Anfang. (Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) 396-397)⁶⁸

Pero para entender el modo en que esto puede llegar a suceder, es necesario comprender el desenvolvimiento del ser. El modo en que Heidegger logra articular dicho desenvolvimiento es a partir de las distintas experiencias del develamiento del ser que se han instaurado de distintos modos en el transcurso de la historia. En efecto, en las *Beiträgen zur Philosophie (vom Ereignis)* (1936-1938), Heidegger identifica al mundo griego antiguo como el primer momento en el que una particular concepción del ser resultó del quehacer humano. Dicha comprensión del ser se dio bajo el significado del término φύσις.

En efecto, la primera época de la historia del ser identificada por Heidegger es la Grecia homérica o, como la llama en las *Contribuciones*, “*Hohe griechische Zeit*”⁶⁹, esto es, la comprensión de la existencia en términos de un florecimiento o surgimiento; en otras palabras, un desarrollo de cualidades inherentes a las cosas. El caso del ser humano es paradigmático, ya que podemos afirmar que una determinada comprensión de la existencia determina aquello que entendemos por ‘existencia humana’, por ‘naturaleza’ humana. En esta época, la existencia –aquello que existe– recibe el nombre de Naturaleza (φύσις), es el mencionado surgir; del mismo modo, la naturaleza humana es un surgir, es mostrar todos

⁶⁸ Este conocimiento histórico no consiste nunca en la constatación y descripción de los actuales estados y almacenajes de sucesos y de sus abrigadas metas y exigencias. Este saber sabe las horas del acaecer, tan sólo el cual conforma historia. Nuestra hora es la época del ocaso. O-caso [*Unter-gang*], mentado en el sentido esencial, es el camino a la callada preparación de lo venidero, del instante y del sitio, en los que cae la decisión acerca del advenimiento y la falta de los dioses. Este ocaso es el primer comienzo de todos. (Heidegger, Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento. 318-319)

⁶⁹ Cfr. (Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) 507)

aquellos elementos que conforman a ese ente particular que es el ser humano –pasiones, deseos, razón, astucia, fuerza, habilidad, etc.–; es por ello que, bajo la comprensión homérica del ser como φύσις, es posible proponer que el ideal de la naturaleza humana es encarnado por los propios héroes homéricos –Aquiles, Ulises, etc.–.

En una época distinta, la Platónica, el ser es entendido en términos duales, es decir, el ser es únicamente real en tanto idea o forma, de lo cual surge todo lo sensorial que sólo es aparente y no real. Por ello podemos decir que en esta época, la comprensión del ser se da en términos de idea (εἶδος). Existir es participar de una idea.⁷⁰ En efecto, afirma Heidegger:

Dazu, daß Platon die Seiendheit des Seienden als ἰδέα auslegen kann, gehört nicht nur die Erfahrung des OV als sondern die Entfaltung der Frage am Leitfaden der *durch* die φύσις zugleich erzwungenen Gegenhaltung der τέχνη), die dann doch und zumal bei Aristoteles den Vorgriff darbietet für die Auslegung der Seiendheit als σύνολον der μορφή und ὕλη), womit dann jene Unterscheidung gesetzt ist (forma - materia, Form und Inhalt), die ansatzgemäß und im Sinne der herrschenden Leitfrage das ganze metaphysische Denken durchherrscht, am stärksten und sichersten, aber auch zugleich unabänderlichen bei Hegel (Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) 191)⁷¹

En este sentido, la época que le sigue a la platónica es la Grecia clásica y es mejor representada por el pensamiento de Aristóteles. En ella, el ser es entendido como ποιήσις, es decir, como un desarrollo de cualidades inherentes a los entes que puede llegar a un punto culminante. El ser es mostrar cualidades en un grado supremo y, de este modo, la naturaleza humana consiste en un desarrollo de las cualidades propiamente humanas en un grado sumo. Ser un ser humano es para esta época cultivar la esencia de lo humano para que alcance su máximo potencial y, por ello, el ideal del ser humano es la vida política, aquel mundo en el que el ser humano puede mostrar su carácter racional en su más alto

⁷⁰ 'Según la interpretación platónica del ente en tanto tal como εἶδος - ἰδέα y ésta como κοινόν, el ser del ente se convierte en suma en κοινόν. Ser lo «más general» se convierte en *la* determinación esencial del ser mismo.' (Heidegger, Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento. 172)

,Gemäß der platonischen Auslegung des Seienden als solchen als εἶδος - ἰδέα und dieser als κοινόν wird das Sein des Seienden überhaupt zum κοινόν. Das »Generellste« zu sein, wird *die* wesentliche Bestimmung des Seins selbst.' (Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) 206)

⁷¹ Al que Platón pueda interpretar la entidad del ente como ἰδέα pertenece no sólo a la experiencia del ὄν como φύσις, sino también el despliegue de la pregunta al hilo conductor de la actitud opuesta de la τέχνη a través de la φύσις al mismo tiempo forzada, que luego sin embargo, sobre todo en Aristóteles, ofrece la anticipación para la interpretación de la entidad como σύνολον de la μορφή y ὕλη, con lo cual entonces ha sido puesta esa distinción (forma – materia, forma y contenido) que, según el planteo y en el sentido de la pregunta conductora dominante, señorea todo el pensamiento metafísico, del modo más fuerte y seguro aunque también al mismo tiempo más inalterable en Hegel. (Heidegger, Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento. 161)

grado. Ya en esta época, al igual que en las anteriores, se puede ver claramente el modo en que la historia del ser se despliega como en camino hacia un destino, el del surgimiento de la comprensión tecnológica del ser: 'Die *Machenschaft* (ποίησις - τέχνη - κίνησις – νοῦς) hat zur lange zur lange zurückgehaltenen und erst zuletzt hervorkommenden Entsprechung das »*Erlebnis*«. Beide Namen nennen die *Geschichte* der Wahrheit und der Seiendheit als die Geschichte des ersten Anfangs.' (Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* 132)⁷² Este primer comienzo, el del mundo griego anterior a Píndaro y hasta Aristóteles, abre la posibilidad del desarrollo de la metafísica como olvido del ser. El siguiente paso o época que reconoce Heidegger en las *Contribuciones* es la comprensión del mundo medieval: 'Mit dieser Entfaltung des *ersten* Endes des ersten Anfangs (mit der platonisch-aristotelischen Philosophie) ist die Möglichkeit gegeben, daß *sie* dann, und in *ihrer* Gestalt fortan die griechische Philosophie überhaupt, den Rahmen und den Begründungsbereich für den jüdisch (Philo) christlichen (Augustinus) Glauben hergibt' (Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* 211)⁷³. No obstante, en su *Parménides*, el filósofo de Meßkirch habla extensamente del modo en que en que la época romana sentó las bases para la llegada del pensamiento medieval y su particular concepción del ser. *En este sentido*, el declive del mundo griego abre paso a una nueva comprensión del ser en términos de poder (*potestas*) –o bien, como *imperare*, tal como se expresa Heidegger en el *Parmenides* o en *Vom Wesen der Wahrheit*–. Así, es en el mundo latino, en la Roma imperial, donde se muestra esta nueva comprensión, que consiste en considerar a la naturaleza como teniendo un orden distinto al que es posible alcanzar mediante la acción humana.

Los dioses de los griegos no son dioses que ordenan, sino que más bien dan señales, indican. El "numen" romano, en virtud del cual son denominados los dioses romanos, significa, al contrario, "orden" y "voluntad" y tiene un carácter de mandato. Lo "numinoso", pensado en sentido estricto, no concierne nunca a la esencia de los dioses griegos, es decir, de los dioses que se esencian en el ámbito de la ἀλήθεια. Al ámbito esencial del mandato pertenece el "derecho" romano, *ius*. Esta palabra está ligada a *jubeo*: ordenar, dejar que algo sea hecho por orden y determinarlo por medio de este hacer y dejar. El mandato es el fundamento esencial de la dominación y del *iustum*, comprendido de manera latina

⁷² 'La *maquinación* (ποίησις - τέχνη - κίνησις – νοῦς) tiene la "vivencia" por correspondencia largamente retenida y sólo en último término surgida. Ambos nombres [maquinación y vivencia] nombran la *historia* de la verdad y de la entidad como la historia del primer comienzo.' (Heidegger, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*. 118)

⁷³ 'Con este despliegue del *primer* comienzo (con la filosofía platónico-aristotélica) está dada la posibilidad de que *ella* entonces, y en *su* figura en adelante la filosofía griega en general, dé el marco y el ámbito de fundamentación para la fe judeo (Filón) cristiana (Agustín)' (Heidegger, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*. 176)

como “ser en derecho” y “tener un derecho”. (Heidegger, Parménides 54-55)

El orden de la existencia se logra sólo mediante la imposición, sólo mediante la voluntad de cambiar la propia existencia, es decir, darle un orden humano. Es por esto que existir en términos humanos no significa mostrar o cultivar cualidades inherentes al ser humano mismo, sino dominar esas cualidades, imponerles una forma: ‘la relación fundamental de los romanos con el ente en general se rige por el ordenar del *imperium*. *Imperium* quiere decir *im-parare*, establecer, tomar medidas; *prae-parare*, ocupar algo con anticipación, y tener mando por medio de esta ocupación, y así tenerlo ocupado como territorio. *Imperium* es mandamiento, mandato.’ (Heidegger, Parménides 60) Podemos decir que el Estoicismo es, justamente, una expresión de esta comprensión del ser aplicada al ámbito de la persona moral: el estoico propone que el ser humano, en tanto humano, debe dominar sus pasiones y deseos, dominar todo aquello que se encuentra en su naturaleza y acercarlo más al mundo propiamente humano. La comprensión romana del ser abre el camino a su despliegue hacia el mundo medieval.

Así, durante la Edad Media, la comprensión del ser cambia y ya no es el hombre quien le impone una forma a la existencia, sólo el creador de la totalidad de la existencia puede hacer esto. Dios, en la comprensión medieval del ser, es quien crea todo y mediante el acto creador le otorga un orden. Existir, ser, es ser creado por Dios (creatura) y tener un lugar dentro del orden que nace de la voluntad divina.

Der mittelalterliche actus-Begriff verdeckt bereits das anfänglich griechische Wesen der Auslegung der Seiendheit. Damit hängt es zusammen, daß nun das Machenschaftliche sich deutlicher vordrängt und durch das Hereinspielen des jüdisch-christlichen Schöpfungsgedankens und der entsprechenden Gottesvorstellung das ens zum ens creatum wird. Auch wenn man ein grobes Ausdeuten der Schöpfungsidee sich versagt, so bleibt doch wesentlich das Verursacht-sein des Seienden. Der Ursache-Wirkungs-Zusammenhang wird zum allbeherrschenden (Gott als causa sui). Das ist eine wesentliche Entfernung von der *Φυσις* und zugleich der Übergang zum Hervorkommen der *Machenschaft* als Wesen der Seiendheit im neuzeitlichen Denken. Die mechanistische und die biologistische Denkweise sind immer nur Folgen der verborgenen machenschaftlichen Auslegung des Seienden. (Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) 126-127)⁷⁴

⁷⁴ ‘El concepto medieval del actus encubre ya la esencia griega inicial de la interpretación de la entidad. Con ello se relaciona el que ahora lo maquinador se abra paso más claramente y, a través de la entrada en juego del pensamiento judeo-cristiano de la creación y de la correspondiente representación de Dios, el ens devenga ens creatum. Aun cuando se rehúse una grosera interpretación de la idea de creación, sin embargo permanece esencial el ser causado de ente. La

Es por ello que podemos considerar a la época medieval como aquella que tiene la concepción más cerrada del ser, ya que, si como Heidegger piensa, el hombre existe en la medida en que tiene la posibilidad de abrir mundos nuevos, es decir, generar nuevas posibilidades para existir y, con ello, cambiar el orden establecido por la tradición, entonces habitar un mundo en el que el orden de la existencia es inalterable y dictado por una divinidad significa cerrar toda posibilidad de cambio.

El desarrollo histórico de esta concepción medieval del ser lleva al desarrollo de una nueva narrativa en la cual el lugar que ocupaba Dios queda vacante para que sea el ser humano mismo quien ocupe esa posición creadora. Heidegger mismo no reconoce esta época como una de las características de la historia del ser, pero podemos entender al Renacimiento como una época transitoria en la que la comprensión del ser paulatinamente desdibuja la figura divina y, con ella, el ideal de la existencia humana en términos de santidad. Si el lugar que ocupa el hombre para el pensamiento renacentista es aquel que con anterioridad era exclusivo de Dios, entonces el ser humano debe ser concebido como 'creador' y, por ello, podemos considerar al artista como el mejor representante de la naturaleza humana tal como es concebida durante el Renacimiento. El modo en que Machiavelli enfatiza la independencia de la política frente a la moral y la completa ausencia de consideraciones religiosas o morales en *El Príncipe*, es un ejemplo de la actitud renacentista que se desprende del carácter transitorio que esta época podría tener desde la perspectiva heideggeriana. Pero esta idea del ser humano como el centro alrededor del cual se ordena la existencia no será dominante sino hasta la siguiente época en la historia del ser en la cual 'ser' equivale a tener un orden dado por las facultades humanas. El ser humano renacentista es remplazado por el concepto de 'sujeto'. Sub-jectum es aquello que subyace a toda comprensión de la existencia: detrás de cada experiencia, de cada vivencia, hay un ente que lo ordena, y ese ente es el individuo humano, el sujeto. ¿Qué nombre recibe, pues, aquello que es ordenado, aquel conjunto de entes que tienen un orden sólo en la medida en que se le presentan a un sujeto? Ob-jectum, aquello que se encuentra frente a, o que se opone al sujeto, son los objetos.

Weil nun aber in der Neuzeit und als Neuzeit die Wahrheit in der Gestalt der Gewißheit und diese in der Form des sich selbst unmittelbar denkenden Denkens des Seienden als des vor-gestellten Gegen-standes festliegt und

relación causa-efecto se hace omnidominante (Dios como causa sui). Esto es un alejamiento esencial de la $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ y al mismo tiempo el tránsito al surgir de la maquinación como esencia de la entidad en el pensamiento moderno. Los modos mecanicista y biológico de pensar son siempre sólo consecuencias de la oculta interpretación maquinadora del ente.' (Heidegger, Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento. 113)

in der Festlegung dieses Festliegenden die Begründung der Neuzeit besteht, und weil diese Gewißheit des Denkens in der Einrichtung und Betreuung der neuzeitlichen »Wissenschaft« sich entfaltet, wird die Seinsverlassenheit (und d. h. zugleich das Niederhalten der ἀλήθεια bis zur Niederzwingung in die Vergessenheit) wesentlich durch die neuzeitliche Wissenschaft mitentschieden, und zwar immer *nur, sofern* diese beansprucht, ein oder gar *das* maßgebende Wissen zu sein. (Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) 141)⁷⁵

En esta comprensión del ser como todo aquello que es ordenado por una *res cogitans*, el ideal del ser humano es la persona individual, el sujeto que aísla los objetos, que los extrae de su contexto para tener una comprensión objetiva de ellos: el ideal del ser humano para esta época es el científico, aquel que aísla a los entes del plexo remisional que los caracteriza como partes fundamentales de una actividad.

Este aislamiento de los objetos y la primacía de la subjetividad son los que, mediante el desdibujamiento de las relaciones que tienen los objetos –y los seres humanos– entre sí, generan una concepción de la existencia que no es capaz de trazar diferencias significativas. Esta última época en la historia del ser es comprendida por Heidegger en términos de un ‘entendimiento tecnológico del ser’.

En esta última época, el ser se concibe en términos de eficiencia. Si intentáramos, dada esta caracterización de la época contemporánea, ofrecer un ideal de aquello que es el ser humano, bien podríamos hacer referencia a la actividad burocrática en las sociedades contemporáneas, es decir, a aquella actividad que pretende hacer eficiente toda otra actividad humana por medio de procedimientos y una división de las funciones sociales. Aquella ‘clase universal’, como la concibiera Hegel en su *Filosofía del Derecho*, es una buena candidata a ocupar el ideal del ser humano en esta época contemporánea tal como la caracteriza Martin Heidegger. Sin embargo, es necesario hablar con mayor detenimiento de las características fundamentales de esta época, ya que en su esclarecimiento se mostrarán las implicaciones políticas del pensamiento que llevara a Heidegger a encontrar en el Nacionalsocialismo la oportunidad de un nuevo comienzo:

Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang
unermesslicher Möglichkeiten unserer Geschichte. Um seiner willen darf die

⁷⁵ Pero porque, pues, en la modernidad y *como* modernidad la verdad está fijada en la figura de la certeza y ésta en la forma del pensar que se piensa inmediatamente a sí mismo, del ente en tanto objeto re-presentado, y en el fijamiento de esto que está fijado consiste la fundamentación de la modernidad, y porque esta certeza del pensar se despliega en la organización y ejercicio de la «ciencia» moderna, el abandono del ser (y es decir, al mismo tiempo el oprimir a la ἀλήθεια hasta forzar al olvido) es esencialmente codecido por la ciencia moderna, y a saber siempre *sólo en tanto* reivindica ser un, o hasta *el* saber determinante. (Heidegger, Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento. 124)

bisherige Geschichte nicht verenden, sondern *muß* zu ihrem Ende gebracht werden. [...] Die Vorbereitung des Erscheinens des letzten Gottes ist das äußerste Wagnis der Wahrheit des Seyns, kraft deren allein die Wiederbringung des Seienden dem Menschen glückt. (Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) 411)⁷⁶

⁷⁶ El último dios no es el fin sino el otro comienzo de inconmensurables posibilidades de nuestra historia. A causa de esto la historia vigente no puede fenecer, sino que debe ser llevada a su fin. [...] La preparación del aparecer del último dios es el riesgo extremo de la verdad del ser [Seyn], sólo gracias a lo cual se logra la devolución del ente al hombre. (Heidegger, Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento. 330)

III.IV LA TÉCNICA Y LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

La pregunta por la técnica que pretende plantear Heidegger es la pregunta por aquello que domina en toda técnica particular, en otras palabras, Heidegger inicia una investigación en torno a la *esencia* de la técnica. Pero, como afirma Ángel Xolocotzi, 'La dificultad en pensar la esencia de la técnica radica pues en el peligro que ella misma contiene: un peligro que consiste en no experimentar el poetizar ni el pensar en su verdad.' (Xolocotzi 108) y que, podríamos agregar prematuramente, consiste a su vez en no experimentar la *πόλις* como el espacio del acontecer de la verdad. Es necesario, pues, que la investigación se aleje de las concepciones dominantes sobre la técnica como, por ejemplo, la que hace de ésta algo neutral, un mero medio para un fin, una herramienta que en última instancia es un hacer del ser humano. Bajo estas concepciones dominantes, la técnica aparece como la totalidad de los dispositivos [*instrumentum*] y, por ello, se trata de una: 'instrumentale und anthropologische Bestimmung der Technik' (Heidegger, *Die Frage nach der Technik* 8)⁷⁷. Dicha concepción parece incuestionable dada la situación actual de la relación del ser humano con la tecnología, esto es, una relación de dominio ante la cual, cada vez con mayor fuerza, se presenta la amenaza de una inversión; el ser humano controla la técnica pero, en la medida en que ésta se desarrolla, parece escapar a dicho control. Para pensar la posibilidad de esta inversión, resultaría fundamental entender la instrumentalidad propia de la técnica, esto es, a partir del ámbito de la relación medios-fines: 'Wo Zwecke verfolgt, Mittel verwendet werden, wo das Instrumentale herrscht, da waltet Ursächlichkeit, Kausalität.' (Heidegger, *Die Frage nach der Technik* 9)⁷⁸. En efecto, Heidegger comienza un análisis de la causalidad como el terreno propio de la técnica partiendo de la teoría aristotélica de las cuatro causas.

La palabra griega que para el autor de *Sein und Zeit* se ha intentado recuperar en el latín *causa* y en el alemán *Ursache* es αἴτιον. El significado de esta palabra está relacionado para Heidegger con la responsabilidad; αἴτιον tiene el significado de "lo que es responsable de algo" y, en este sentido, las cuatro causas planteadas por Aristóteles serían cuatro modos del "ser responsable de algo": ὕλη [la causa material], εἶδος [la causa formal], τέλος [la causa final], λέγειν [la causa eficiente]. Estas causas son interpretadas por el filósofo de

⁷⁷ 'determinación instrumental y antropológica de la técnica.' (Heidegger, *La Pregunta por la Técnica* 114)

⁷⁸ 'Donde se persiguen fines y se aplican medios, donde domina lo instrumental, allí impera la causalidad.' (Heidegger, *La Pregunta por la Técnica* 116)

Meßkirch como distintos modos del “ser-responsable-de [*das Verschulden*]” comúnmente entendido sólo como un modo del actuar moral⁷⁹, en cuyo caso se comprende de manera inadecuada y limitada afectando la comprensión de la causalidad que parte de este concepto.

Para evitar caer en semejante comprensión de la responsabilidad, Heidegger ofrecerá una interpretación de aquello de lo que son responsables las cuatro causas planteadas por el Estagirita. En efecto, los cuatro modos de la responsabilidad permiten la aparición de aquello de lo cual son causas, es decir, la presencia del ente en cuestión. Por ello es que el *ser-responsable-de* es también un “dar-lugar-a [*ver-an-lassen*]”. Se es responsable de algo cuando se da lugar a ese algo, esto es, cuando se le hace presente. En este punto Heidegger retoma las palabras que Diotima dirigiera a Sócrates, según el relato platónico en el *Simposium*, con la intención de vincular la responsabilidad con la ποιήσις [producir].⁸⁰ En efecto, ‘Auch die φύσις, das von-sich-her Aufgehen, ist ein Her-vor-bringen, ist ποιήσις.’⁸¹ (Heidegger, Die Frage nach der Technik 12) La producción es de este modo el presentar, el mostrar, el desvelamiento, en otras palabras, es lo que los griegos, de acuerdo con Heidegger, llamaran ἀλήθεια y los romanos tradujeran como *Veritas*. Con esto Heidegger ha encontrado aquello que en un primer momento se proponía, aquello que domina en toda técnica particular: la técnica es un modo del desocultar.

Existe, no obstante, una sutil diferencia entre la técnica que el pensamiento griego entendía a partir de la ποιήσις y la técnica que en la época contemporánea establece como su fundamento a la ciencia moderna:

Dasjenige Entbergen, das die moderne Technik durchherrscht, entfaltet sich nun aber nicht in ein Her-vor-bringen im Sinne der ποιήσις. Das in der modernen Technik waltende Entbergen ist ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die *als solche* herausgefördert und gespeichert werden kann.⁸² (Heidegger, Die Frage nach der Technik

⁷⁹ Desde la perspectiva de Heidegger, no es posible responder las preguntas esenciales de la ética sin antes haber encontrado un nuevo modo de plantearlas. En otras palabras, lo primordial no es encontrar una solución al problema de cómo comportarnos, sino encontrar una forma distinta de pensar desde la cual pueda ser planteada de nuevo y de un modo distinto la pregunta por el actuar.

⁸⁰ Cfr. *Simposium*, 205b

⁸¹ ‘La φύσις incluso es ποιήσις en el más elevado sentido.’ (Heidegger, La Pregunta por la Técnica 120)

⁸² ‘Ahora bien, el desocultar que domina a la técnica moderna no se despliega en un producir en el sentido de ποιήσις. El desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas.’ (Heidegger, La Pregunta por la Técnica 123)

15)

Para Heidegger, la producción que subyace tras la técnica contemporánea transforma las distintas regiones de la existencia humana en el espacio que se abre para la explotación y la acumulación de fuerzas. El producir es, pues, un actuar del ser humano que modifica el modo en que el mundo se le presenta y, por ello, dicho producir también puede ser entendido como un modo del estar-en-el-mundo, es decir, un modo de ser del Dasein. En este sentido se entiende que Heidegger afirme que 'Allein, die Unverborgenheit selbst, innerhalb deren sich das Bestellen entfaltet, ist niemals ein menschliches Gemachte, so wenig wie der Bereich, den der Mensch jederzeit schon durchgeht, wenn er als Subjekt sich auf ein Objekt bezieht.'⁸³ (Heidegger, Die Frage nach der Technik 19) De tal suerte, el nombre que dará Heidegger a este modo de ser del Dasein en el producir es '*das Ge-stell* [lo dis-puesto]' y, al emplear este término, pareciera querer indicar un modo de ser del Dasein cerrado a nuevas posibilidades. "*Ge-stell*" remite a algo puesto de tal modo que, con ello, se cancelaría la apertura o surgimiento de nuevas condiciones. Aunque esto, como admite el filósofo de Meßkirch, es *el* peligro de la técnica, aquel encuentra en una adecuada comprensión de este carácter cerrado el *destino* del Dasein. El "destino [*Geschick*]" debe entenderse aquí como un *estar-puesto-en-un-camino*, esto es, en el camino del desocultar. Este destino, sin embargo, no es para el maestro de la selva negra una fatalidad, por el contrario, en él se muestra la máxima posibilidad de la libertad⁸⁴ del Dasein. La libertad, en este contexto, escapa a la causalidad y a la voluntad humana debido a que, Heidegger afirma, la libertad es el ámbito del destino, esto es, una puesta en marcha, un curso que no resulta inalterable pero que, sin una adecuada comprensión del sentido o la dirección, resultaría inalterable. Este es justamente *el* peligro de la técnica:

In welcher Weise auch immer das Geschick der Entbergung walten mag, die Unverborgenheit, in der alles, was ist, sich jeweils zeigt, birgt die Gefahr, daß der Mensch sich am Unverborgenen versieht und es mißdeutet. So kann, wo alles Anwesende sich im Lichte des Ursache-Wirkung-Zusammenhangs darstellt, sogar Gott für das Vorstellen alles Heilige und Hohe, das Geheimnisvolle seiner Ferne verlieren. Gott kann im Lichte der Kausalität zu einer Ursache, zur causa efficiens, herabsinken.⁸⁵

⁸³ 'Pero, el desvelamiento mismo, en medio del cual se despliega el establecer, no es nunca un hecho humano, así como tampoco lo es el ámbito que atraviesa el hombre cuando como sujeto se refiere a un objeto.' (Heidegger, La Pregunta por la Técnica 127)

⁸⁴ En el siguiente capítulo se presenta una discusión detallada del concepto de libertad empleado por Heidegger.

⁸⁵ En cualquiera de los modos en que pueda imperar el destino del desocultamiento, el desvelamiento, en el que todo lo que es se muestra en cada caso, oculta el peligro de que el hombre se equivoque en lo desvelado y lo malinterprete. Así, cuando todo lo presente se concibe a la luz de

(Heidegger, Die Frage nach der Technik 27)

El peligro de la técnica no radica en ella misma ni en su modo fundamental, la producción, sino precisamente en que el Dasein no pueda pensar la técnica de este modo fundamental. 'Das Gefährliche ist nicht die Technik. Es gibt keine Dämonie der Technik, wohl dagegen das Geheimnis ihres Wesens. Das Wesen der Technik ist als ein Geschick des Entbergens die Gefahr.'⁸⁶ (Heidegger, Die Frage nach der Technik 29) La *libertad*⁸⁷ radica, así, en comprender que la técnica, el modo de ser del Dasein en lo dis-puesto, nos coloca en el camino del pensar de un modo distinto, no ya la esencia de la técnica, sino la *esencia* misma.

Comprender de un modo distinto lo que llamamos esencia es lo puesto en marcha con la investigación que busca una adecuada comprensión de la esencia de la técnica: "die Technik ist es, die von uns verlangt, das, was man gewöhnlich unter »Wesen« versteht, in einem anderen Sinne zu denken." (Heidegger, Die Frage nach der Technik 31)⁸⁸. Recurriendo a distintas palabras en las que se presenta la raíz de la palabra "esencia [Wesen]", Heidegger logra determinarla como el fundamento que hace posible la duración⁸⁹; con lo cual la esencia de la técnica resultaría aquello que hace posible que lo real se presente como un *recurso constante* [Bestand]⁹⁰. En este sentido podría entenderse la diferencia que para Heidegger existe entre el mundo griego y el mundo contemporáneo: para el mundo griego, producir significaría ser responsable de una unidad que se confía al mundo, mientras que para el mundo contemporáneo producir sería la transformación del mundo en recursos disponibles de manera constante. Esta diferencia se encuentra condensada en la oposición de dos términos: *herausbringen*, llevar al frente, y

la conexión causa-efecto, incluso Dios puede, a la luz de la causalidad, decaer en una causa, la *causa efficiens*. (Heidegger, La Pregunta por la Técnica 136-7)

⁸⁶ 'Lo peligroso no es la técnica. No hay ningún demonio de la técnica, sino, por el contrario, el misterio de su esencia. La esencia de la técnica es, en cuanto destino del desocultar, el peligro.' (Heidegger, La Pregunta por la Técnica 138-9)

⁸⁷ Libertad como decisión por la temporalidad, como asumir las condiciones de la existencia humana como propias.

⁸⁸ 'la técnica es lo que exige de nosotros que pensemos en otro sentido lo que se comprende comúnmente por "esencia".' (Heidegger, La Pregunta por la Técnica 141)

⁸⁹ No la permanencia que es característica de la esencia de la técnica contemporánea. Heidegger construye esta distinción a partir del juego entre las palabras *Während*, lo que dura, y *Fortwährend*, lo que perdura.

⁹⁰ Algunas de las traducciones más usuales del uso heideggeriano de este concepto son "constante", "recurso", "existencias", "duración", "reservas". En relación con la determinación del sentido de la esencia [Wesen] que lleva a cabo Heidegger en *Die Frage nach der Technik*, me parece necesario mantener el sentido de "duración" junto con el de la disponibilidad [Ge-stell] que debe caracterizar a los entes.

herausfordern, provocar o desafiar. De tal suerte, en la medida en que la esencia de algo es lo que permite su duración, la esencia de la técnica en el mundo griego consiste en permitir que el mundo se mantenga al frente, mientras que la esencia de la técnica contemporánea es provocar al mundo para que se muestre como un recurso.

Pero con esta caracterización de la esencia de la técnica se corre el riesgo de perder de vista que con ésta no se quiere hablar de manera exclusiva del ámbito de la producción. Por el contrario, la esencia de la técnica debe ser vista desde la historia del ser para, así, comprenderla desde el sentido de la esencia que ha quedado ya esclarecido como el fundamento que hace posible la duración. A partir de la historia del ser, la esencia puede ser comprendida más allá de las formas particulares bajo las que se presenta –desde la φύσις en el comienzo del pensar hasta su culminación en la *Technik*. La experiencia del pensar inicial pareciera haber agotado paulatinamente, mediante distintas formas, la posibilidad de su duración y, con ello, pareciera igualmente inaugurar la *necesidad* –no sólo la posibilidad– de un nuevo comienzo que hiciera de nuevo las veces de un fundamento para la duración.

Pero, ¿bajo qué condiciones y desde qué contexto se ha llegado a esta comprensión de la esencia? Heidegger parte de ciertas experiencias lingüísticas desde las cuales el sentido de la esencia puede hacerse evidente. Dichas experiencias lingüísticas son, en *Die Frage nach der Technik* (1949), “Asuntos de Estado [*Staatswesen*]” y “municipalidad [*die Weserei*]”, en *Sein und Zeit* (1927) y *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-8), “*das Volk* [pueblo]”, en *Einführung in die Metaphysik* (1935) y *Parmenides* (1942), “πόλις [*pólis*]”. Sin embargo es necesario abordar con mayor detalle el uso que Heidegger hace de estas ya que, para el filósofo de la selva negra, no se trata de conceptos políticos, ni deben pensarse desde la experiencia contemporánea de lo político.

III.V CONCLUSIÓN

El olvido del ser toma un nuevo sentido en el segundo momento del pensamiento Heideggeriano. No se trata ya de una situación teórica presente en la tradición metafísica sino, como muestra la interpretación de Nietzsche como culminación de la Metafísica, el olvido del ser se encuentra presente en el modo cotidiano de ver al mundo, es decir, de comprender la existencia. Esta interpretación del olvido del ser requiere que se de cuenta de los cambios por los cuales la comprensión del ser ha pasado, así como del modo en que estos han determinado la comprensión del ser que domina en el mundo contemporáneo. Dicha comprensión es explicada por Heidegger a partir de un análisis de la esencia de la técnica; pero, en última instancia, las más claras manifestaciones de esta comprensión se dan en el ámbito político. Esto muestra que las interpretaciones de la dimensión política de la obra de Heidegger que se expusieron en el segundo capítulo fallan al reconocer que (1) Heidegger sí abordó las cuestiones políticas desde una perspectiva filosófica y (2) los conceptos “políticos” de Ser y Tiempo no son los que determinan su reflexión filosófica sobre la política. En efecto, dichas interpretaciones resultan insuficientes al tratar de entender la filosofía política de Heidegger. Sin embargo, dicha filosofía política tiene lugar en un tercer momento de la obra de Heidegger. Heidegger parece darse cuenta de que no es posible dar una solución a los problemas del mundo contemporáneo desde el sentido histórico del olvido del ser, es decir, desde la pregunta por la verdad del ser como acontecimiento. El giro que en este caso da Heidegger en su pensamiento es de lo descriptivo a lo prescriptivo. Así, el olvido del ser tendrá un tercer sentido: el abandono del lugar del ser, del espacio en el que acontece la verdad del ser. En este sentido, la solución a los problemas del mundo contemporáneo se encuentra, para Heidegger, en el regreso a ese lugar originario. Dicho lugar es la polis y, por ello, en la descripción que el filósofo de Meßkirch hace de la experiencia originaria de la polis podría encontrarse su propuesta, es decir, su filosofía política.

CAPÍTULO IV

EL OLVIDO DE LA POLÍTICA

III.1 PRESENTACIÓN

Al entender los problemas del mundo contemporáneo desde la óptica del olvido del ser, Heidegger se coloca frente a la tarea de recuperar aquella experiencia inicial frente a la cual es posible hablar de un “olvido”. Con esta recuperación, el filósofo de Meßkirch intenta superar dicho olvido por medio de una apropiación de *lo inicial* que resultará en un nuevo comienzo para el pensar occidental –si es que a este nuevo comienzo del pensar pudiera calificárselo de “occidental”–. Así pues, la recuperación de lo inicial resulta ser la condición de posibilidad del nuevo comienzo del pensar que nos llevaría a una mejor situación para hacer frente a los problemas del mundo contemporáneo. Sin embargo, no debe pasarse por alto el hecho de que la articulación de lo inicial que se realice deberá no sólo tener un carácter prescriptivo, antes bien deberá ser coherente con la narrativa de la historia del ser con la cual Heidegger ha logrado aterrizar en lo concreto su crítica del olvido del ser y su diagnóstico del mundo contemporáneo. Lo inicial debe tener una doble dimensión: descriptiva con respecto a la comprensión del desarrollo de occidente y prescriptiva con respecto a la solución de los problemas políticos contemporáneos. De tal suerte, lo inicial no puede entenderse como un elemento del pasado; por el contrario, inicial quiere decir para Heidegger aquello que anticipa lo que habrá de llegar hacia una época: ‘Das also Voraufgehende und alle Geschichte Bestimmende nennen wir das Anfängliche. Weil es nicht in einer Vergangenheit zurück-, sondern dem Kommenden vorausliegt, macht sich das Anfängliche immer einmal wieder einem Zeitalter eigens zum Geschenk.’⁹¹ (Heidegger, Parmenides 1-2)

En el semestre de invierno de 1942-1943, Heidegger impartió en la universidad de Freiburg varias lecciones sobre el pensamiento de Heráclito y Parménides⁹². En éstas, Heidegger se propone hablar directamente sobre lo inicial, es decir, sobre lo inicial del pensamiento griego que, a su vez, es lo inicial del mundo contemporáneo. Para el filósofo de Meßkirch, el comienzo del pensar griego ha sido entendido comúnmente a partir de la disociación de λόγος y μῦθος; la opinión común es que la filosofía surge únicamente cuando el pensar logra pasar de las explicaciones míticas a las explicaciones racionales. Una ventaja de esta caracterización es que, con ella, las referencias míticas presentes en las primeras obras de la filosofía griega pueden ser consideradas como un remanente de ese

⁹¹ ‘Llamamos, por tanto, a lo precedente y a aquello que determina toda la historia: lo inicial. Puesto que no reposa atrás en un pasado, sino que subyace en la anticipación de lo venidero, lo inicial llega a ser siempre de nuevo expresamente donación para una época.’ (Heidegger, Parménides 5)

⁹² Cfr. (Heidegger, Parmenides) y (Heidegger, Parménides) para su traducción al español.

elemento mítico primitivo. Un ejemplo paradigmático de esta situación es el de la diosa ἀλήθεια [Verdad] en el poema de Parménides. No obstante, al esclarecer la esencia de la diosa, Heidegger pretende no sólo hablar de lo inicial, sino resolver a la vez la cuestión en torno a la supuesta disociación de λόγος y μῦθος.

Una vez expuesto el desarrollo de la verdad en el pensamiento occidental, la filosofía heideggeriana se encontrará bajo las condiciones adecuadas para explicar lo que, para el filósofo de Meßkirch, es la experiencia inicial griega de la verdad, es decir, el desocultamiento. A partir de esta base, Heidegger explicará el modo en que la esencia de la verdad se muestra en el pensamiento filosófico griego, en particular el de Platón, específicamente en su comprensión de la πόλις expuesta en su *Politeia*. Con esto, Heidegger podrá presentar su propia concepción de la πόλις en su relación esencial con la justicia y la libertad. De tal suerte, la presente interpretación de la dimensión política de la filosofía heideggeriana habrá encontrado un punto de partida firme para hacer frente a las complicaciones que semejante interpretación ha de afrontar dado el estado de la cuestión que surge de las diversas críticas anteriormente clasificadas. Aunado a esto, en el presente capítulo se mostrará que Heidegger presenta una visión de la política y lo político a la que subyace una estructura mítica.

IV.II EL DESARROLLO DE LA VERDAD

Como es bien sabido, ἀλήθεια –usualmente traducida como “verdad”– es traducida por Heidegger como “desocultamiento [*Unverborgenheit*]”. Según Heidegger, su traducción está justificada en la medida en que ésta parte del uso del término en el contexto inicial del pensamiento griego, esto es, a partir de la oposición entre ἀλήθεια y ψεῦδος:

So kennt auch schon das frühe Griechentum den Gegensatz von τὸ ἀληθές — τὸ ψεῦδος. Wir übersetzen richtig: das Wahre und das Falsche. Die Übersetzung ist insofern »richtig«, als der griechische Wortlaut τὸ ἀληθές και τὸ ψεῦδος nicht meint »das Gute und das Schlechte«, was im Griechischen heißt τὸ ἀγαθόν και τὸ κακόν.⁹³ (Heidegger, Parmenides 51)

Heidegger nos recuerda que el término ψεῦδος tiene múltiples sentidos al igual que la palabra “falso”: inauténtico, incorrecto, erróneo, engañoso, astuto, etc. A su vez, estos múltiples sentidos pueden encontrarse en la palabra “pseudónimo”, ya que, en la medida en que se trata de un “nombre encubierto”, este muestra algo del ser verdadero de quien lo porta, a diferencia del “impostor”, con lo cual ha de quedar claro que ψεῦδος implica un encubrir que al mismo tiempo muestra, desvela o desoculta.

A partir de esta oposición inicial entre ἀλήθεια y ψεῦδος, Heidegger traza las líneas de un desarrollo, a través de la traducción latina de la ἀλήθεια, que intenta explicar las dificultades necesariamente presentes en todo intento por comprender la esencia de la verdad, así como todo aquello que se funda en dicha esencia –el ejemplo paradigmático de esto es la diferencia radical que Heidegger encuentra entre la experiencia inicial griega de la πόλις y aquello que él llama “*das Politische* [lo político]”–. Resulta, pues, indispensable entender en primera instancia la serie de transformaciones que ha sufrido el concepto verdad para poder librarnos de prejuicios al momento de entender la experiencia inicial griega. El primer paso en dicha serie de transformaciones fundamentales lo encuentra Heidegger en la comprensión aristotélica de la verdad. Para Aristóteles ἀλήθεια significa ‘im erscheinen-lassenden Sagen entbergend an das Unverborgene sich halten.’⁹⁴ (Heidegger, Parmenides 72) No obstante, Heidegger indica que esta comprensión se ve ya afectada por la esencia de la τέχνη y que, por esta misma afectación, el llamado “atenerse a [*sich halten*

⁹³ ‘Los antiguos griegos conocían ya la oposición τὸ ἀληθές-τὸ ψεῦδος. Traducimos correctamente: lo verdadero y lo falso. La traducción es “correcta” en la medida en que no se menciona “lo bueno y lo malo”, que en griego es τὸ ἀγαθόν και τὸ κακόν.’ (Heidegger, Parménides 47)

⁹⁴ ‘atenerse a lo desoculto desvelándose en el decir que deja aparecer.’ (Heidegger, Parménides 66)

an]” llega a entenderse como una suerte de concordancia y, así, la ἀλήθεια se entiende como el establecimiento de lo calculable, de la *ratio*. En otras palabras, la verdad no se entiende como el desocultamiento, sino como una suerte de concordar con lo desoculto; la verdad pasa a ser un “corresponder concordante [ὁμοίωσις]” o, dicho de modo más simple, *la verdad es la correspondencia entre lo desoculto y su representación a través de la razón*.⁹⁵ Con esto, la verdad ha quedado vinculada al cálculo y, por ello mismo, la razón resulta ser no sólo una facultad característica del ser humano sino *la* facultad fundamental. Con esta interpretación de la verdad en sentido aristotélico se ha dado el primer paso hacia el olvido de la experiencia inicial griega de la verdad, cuyas repercusiones se mostrarán en el olvido de la πόλις y el surgimiento de *lo político*.

El siguiente paso en esta serie de transformaciones será la traducción romana de la ἀλήθεια por el *verum*, que tiene su origen en la traducción del ψεῦδος por el *falsum*. Mientras que en la concepción de Aristóteles la verdad mantiene aún cierto vínculo con la ἀλήθεια, con la traducción romana del ψεῦδος al *falsum* se pierde esta relación fundamental. En la interpretación latina del pensamiento griego se lleva a cabo una pérdida de la ἀλήθεια como fundamento, no sólo en el caso de la verdad sino también en otras traducciones romanas de nociones griegas como, por ejemplo, Δίκη [*Justicia*] por *iustitia*. Heidegger encuentra que en el pensamiento inicial griego Δίκη tiene una relación esencial con ἀλήθεια, relación que se pierde si a la justicia se la entiende al modo “romano”, es decir, desde el modo de la *dominación* como fundamento: ser en derecho y tener un derecho. Por el contrario, el fundamento de la justicia en el pensar inicial griego es la verdad, la ἀλήθεια:

Was geht vor sich, wenn das griechische ψεύδος im Sinne des römischen falsum gedacht wird? Das griechische ψεύδος als das Verhehlende und von da her auch »Täuschende« wird jetzt nicht mehr vom Verbergen her erfahren und ausgelegt, sondern aus dem Hintergehen. Das griechische ψεύδο wird durch die Übersetzung in das römische falsum übergesetzt in den römisch-imperialen Bereich des Zu-Fall-bringens. Das ψεύδος, das Verstellen und Verbergen, wird jetzt zu dem, was fallen macht, zum falsum. Hieraus erhellt: Das römische Erfahren und Denken, Einrichten und Ausbreiten, Bauen und Wirken bewegt sich von seinem

⁹⁵ Es interesante notar en este punto el cambio que ha tenido la perspectiva de Heidegger con respecto a su lectura más bien temprana de la concepción aristotélica de la verdad. Heidegger parece acercarse, en sus lecciones sobre Parménides, a aquella perspectiva que criticara en el llamado *Natorp-Bericht* [*Informe Natorp*]. Esto se explicaría apelando al hecho de que Heidegger mismo hubiera, en 1922, querido ver en la obra de Aristóteles la que después sería su propia interpretación de la experiencia inicial griega de la verdad. Heidegger reconoce que Aristóteles es ambiguo con respecto a la verdad, pero es posible ver que el propio Heidegger es ambiguo con respecto a la noción aristotélica de la verdad. Cfr. (Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)* 377-380)

Wesensbeginn an niemals im Bereich der ἀλήθεια und des ψεύδος.⁹⁶
(Heidegger, Parmenides 61)

Heidegger hace notar que esta situación no es particular del mundo latino, también la época moderna ve al pasado griego desde una perspectiva esencialmente romana. En efecto, el Renacimiento que acompaña a la época moderna –que le abre paso– es prueba de esta “romanización” del mundo griego. Heidegger parece afirmar que el renacer del mundo griego, tan mentado en relación al Renacimiento, es en realidad la reaparición de una versión romana del mundo griego; para Heidegger, incluso Nietzsche, quien es para muchos el redescubridor del mundo griego para la Modernidad, sigue pensando “lo griego” de manera completamente romana, es decir, “no-griega”. En este sentido, resulta importante resaltar que, para Heidegger, incluso *lo político* sigue siendo pensado únicamente desde esta perspectiva romana, es decir, de manera *imperial* y no a la manera de la πόλις griega, y es por esto que resulta igualmente importante indicar en qué consiste para Heidegger esta forma “romana” de relacionarse con el mundo.

De acuerdo con Heidegger, la relación fundamental de los romanos con el ente en general se rige por el ordenar del *Imperium*, es decir, por medio de la ocupación de algo con anticipación y el tener mando por medio de esa ocupación, así como tener lo ocupado como territorio por medio del mandamiento o mandato. Imperial, en este sentido, implica necesariamente la relación mando-obediencia:

Der große und innerste Wesenszug der wesentlichen Herrschaft besteht darin, daß die Beherrschten nicht niedergehalten oder gar nur verachtet sind, sondern umgekehrt, daß sie innerhalb des Gebietes des Gebots selbst ihren Dienst anzubieten vermögen für die Bestandsicherung der Herrschaft.⁹⁷ (Heidegger, Parmenides 66)

En este sentido podemos entender que Heidegger se niegue a instalar su pensamiento en

⁹⁶ ‘El ψεύδος griego, como lo disimulable y, consecuentemente, también como lo “engañable”, no se experimenta e interpreta de ahora en adelante sobre la base del ocultar, sino del subterfugio. El griego ψεύδος, traducido por el latín *falsum*, es transportado al dominio romano-imperial del conducir a una caída. ψεύδος, distorsionar, ocultar, se convierte ahora en lo que hace caer, lo *falsum*. De este modo es claro que el experimentar y el pensar romanos, organizar y expandir, construir y operar, nunca son movidos de su comienzo esencial en el ámbito de la ἀλήθεια y del ψεύδος.’ (Heidegger, Parménides 56)

⁹⁷ ‘El gran y más íntimo rasgo de la esencia de la dominación esencial radica en que los dominados no son mantenidos abajo, ni simplemente despreciados, sino, al contrario, en que a ellos mismos les está permitido, dentro del territorio del mandamiento, ofrecer sus servicios para la continuación de la dominación.’ (Heidegger, Parménides 60)

el ámbito de la filosofía política y a echar mano de los términos propios de dicho ámbito y, a la vez, que le sea posible afirmar que ‘Das Politische, das einstmals als πολιτικόν aus dem Wesen der griechischen πόλις entsprungen ist, wird römisch verstanden. Das griechische Wort »politisch« bedeutet etwas »Römisches«, seit der Zeit des Imperiums. »Griechisch« ist daran nur noch der bloße Wortschall.’⁹⁸ (Heidegger, Parmenides 66-7)

Regresando a la cuestión de la verdad como fundamento, la comprensión del ψεῦδος como *falsum*, no obstante, no se limita a operar sólo en la perspectiva del *imperium* estatal, afirma Heidegger, sino también en la del *imperium* eclesiástico, es decir, del *sacerdotium*, cuya dominación se funda, de igual forma, en el mandato. Ambos casos muestran que desde la perspectiva romana sucede que la verdad se fundamenta en lo falso y no a la inversa. Esto se muestra en el hecho de que el elemento originario en *ver* y *verum* sea “encerrar”, es decir, encubrir, ocultar, albergar, cercar, cubrir. En este sentido, *verum* es lo enteramente opuesto a ἀλήθεια y, en efecto, significa aquello que permanece constante, erguido, dirigido desde arriba:

verum, ver-, bedeutet ursprünglich Verschließung, Bedeckung. Das römische verum gehört in den Bedeutungsbereich des griechischen ἀληθές, des Unverdeckten, so zwar, daß verum genau das Gegenteil zu ἀληθές bedeutet: das Verschlussene [...] »ver« ist der Gegensatz zum Nicht-fallen; verum ist das Stehenbleibende, das Aufrechte, das nach oben Gerichtete, weil von oben her Richtende: verum ist rectum (regere, »das Regime«), das Rechte, iustum.⁹⁹ (Heidegger, Parmenides 71)

Esta concepción romana de la verdad será la que de paso a la formulación medieval *veritas est adaequatio intellectus ad rem*. En esta fórmula se encuentra presente el cambio realizado por Aristóteles y la perspectiva romana que entiende el corresponder establecido por Aristóteles como “corrección”, es decir, *rectitudo*. Se había mencionado que en la definición de Aristóteles la verdad se presentaba como un “atenerse a [*sich halten an*]”,

⁹⁸ ‘Lo político, que se originó antiguamente como πολιτικόν a partir de la esencia del griego πόλις, ha sido comprendido de manera romana. Desde el tiempo del *imperium* la palabra griega “político” significa algo “romano”. Lo que queda de “griego” en ella es su mero sonido.’ (Heidegger, Parménides 61)

⁹⁹ *Verum, ver-*, significa originariamente cercamiento, cobertura. El *verum* latino pertenece al mismo ámbito del significado que el griego ἀληθές, lo descubierto, precisamente por ser *verum* el opuesto exacto de ἀληθές: lo cerrado [...] “*ver*” es lo opuesto a no-caer; *verum* es lo que permanece constante, lo erguido, lo dirigido hacia lo que es superior, porque se dirige desde arriba. *Verum* es *rectum* (*regere*, “el régimen”), el derecho, *iustum*. (Heidegger, Parménides 64-5)

ahora bien, en la interpretación romana esto es interpretado como un “orientarse por [*sich richten nach*]”. En efecto, Heidegger menciona que ‘Die Richtigkeit der Aussage ist ein Sichrichten nach dem Errichteten, Feststehenden, Rechten.’¹⁰⁰ (Heidegger, Parmenides 73) Desde la perspectiva aristotélica, la razón lleva a cabo la asimilación de lo desvelado que se presenta ahora bajo la forma de la representación y, con la romanización del ψεῦδος [*falsum*], la representación debe orientarse por formas correctamente instituidas y firmemente establecidas, en palabras de Heidegger, por un “derecho [*Recht*]”. Mientras que en el pensar inicial griego la verdad era el fundamento de la racionalidad y del derecho, en la formulación aristotélica el fundamento de la verdad es la razón, mientras que en la perspectiva romana el fundamento de la verdad resulta ser el derecho¹⁰¹. Se podría decir, simplificando, que el ser humano en un primer momento ordena sus representaciones conforme a la verdad por medio de la razón y, posteriormente, ordena el mundo conforme a la representación de la verdad, es decir, impone la representación de la verdad por medio del derecho.

Con la pérdida de la ἀλήθεια como fundamento de la verdad –y de todo concepto que aspire a ser fundamental en ordenamiento de lo humano– el ser humano se coloca a sí mismo como fundamento. En este sentido, el ser humano debe estar seguro del uso correcto de dicha facultad; esta es la esencia de la concepción moderna de la verdad, en la cual, el *verum* romano deviene *certum*, que es visto a su vez como *iustitia* y *iustificatio* en la perspectiva cristiana: ‘Das neuzeitliche Wesen der Wahrheit ist von der Gewißheit, der Rechtheit, des Gerechtheits und der Gerechtigkeit her bestimmt.’¹⁰² (Heidegger, Parmenides 76) En efecto, la modernidad concibe la falsedad en términos de lo erróneo, es decir, en el sentido del uso incorrecto de la razón. Los ejemplos paradigmáticos en este sentido son para Heidegger Descartes, Kant e incluso Nietzsche. Heidegger afirma que en las *Meditaciones metafísicas*, en particular en la meditación cuarta, verdad y falsedad se entienden como *usus rectus [et non rectus] rationis humanae*, mientras que, con respecto a Kant afirma ‘»Kritik der reinen Vernunft« heißt Wesensumgrenzung des rechten und

¹⁰⁰ ‘La corrección de una declaración es un orientarse por un derecho instituido correctamente y firmemente establecido.’ (Heidegger, Parménides 66)

¹⁰¹ El sentido que le otorga Heidegger a la palabra “Derecho [*Recht*]” será más claro cuando se haya analizado su explicación de la experiencia griega de la πόλις, en particular en su explicación de la justicia como contraparte de la libertad.

¹⁰² ‘La esencia moderna de la verdad es determinada con base en la certeza, la rectitud, el ser justo y la justicia.’ (Heidegger, Parménides 69)

unrechten Gebrauchs des menschlichen Vernunftvermögens.¹⁰³ (Heidegger, Parmenides 76) Nietzsche, por su parte, seguiría entendiendo la verdad como corrección, si bien en el sentido de aquello orientado por lo real con el rasgo de la voluntad de poder, mientras que la justicia resultaría ser, como ya se ha discutido anteriormente, la voluntad para perpetuar una correspondiente relación de poder.

No es necesario detenernos en los pormenores de la caracterización heideggeriana del desarrollo de la verdad en el mundo occidental. Lo que sí ha de resultar necesario es dejar en claro que con este desarrollo Heidegger pretende mostrar que el ámbito esencial de la verdad ha quedado oculto, es decir, se encuentra sepultado en el pasado del pensamiento inicial griego. Sin embargo, debemos cuidarnos de interpretar este desarrollo en términos de una suerte de historia conceptual¹⁰⁴; Heidegger mismo rechaza esta perspectiva por la simple razón de que, para él, la noción misma de “historia” reposa en la *veritas*. Esto significa que hablar de historia, en el sentido de la historia conceptual, significaría hablar desde la pérdida de un fundamento, desde el propio olvido del ser. Por el contrario, la *historia* de la que Heidegger habla –la historia del ser– es la historia de la transformación de la esencia de la verdad. La historia, en sentido esencial, se refiere a la recuperación de ciertos instantes *inicialmente históricos*, es decir, aquellos en los que la esencia de la verdad se asigna a sí misma y se transmite a sí misma al ente. El instante inicialmente histórico de occidente es, pues, el pensar inicial griego y, no obstante, este momento no es susceptible de ser recuperado mediante una historia conceptual, o bien, por aquello que Heidegger llama historiografía. Esta última se refiere a una investigación de la historia como objeto, es decir, la historia como recuento de datos [*Sachen*] y acciones [*Taten*], esto es, como hechos [*Tatsachen*]. La distinción fundamental aquí es entre la historia [*Geschichte*] y la historiografía [*Historie*]. En la medida en que esta distinción es pasada por alto, se pierden de vista los instantes iniciales en el desarrollo de la esencia de la verdad y no se comprende, más que como progreso, el paso de la ἀλήθεια a la *veritas*, a la *adaequatio*, la *rectitudo*, la *iustitia* y, por último, a la *certitudo*. Para Heidegger, el único que ha podido dar cuenta de estas transformaciones ha sido Nietzsche por medio de su idea de justicia –si bien interpretada de manera puramente metafísica–.

¹⁰³ “Crítica de la razón pura” significa delimitación esencial del uso correcto e incorrecto de la facultad de la razón humana.’ (Heidegger, Parménides 69)

¹⁰⁴ Sobre la relación entre Karl Löwith y Kossellek, Cfr. 1er capítulo.

Una vez que se tiene claro el camino por el cual el olvido de la experiencia greiga de la verdad ha llegado a su culminación en la modernidad, es necesario regresar a dicha experiencia para lograr una apropiación de la misma que permita iniciar un nuevo camino del pensar, esto es, una nueva forma de hacer frente a los problemas del mundo contemporáneo que tienen su fundamento en el olvido de la verdad, es decir, en el olvido del ser. De tal suerte, lo que resulta de este análisis es la necesidad de atender al instante inicialmente histórico del pensar griego, es decir, pensar la verdad de manera griega.

IV.III LA VERDAD COMO DESOCULTAMIENTO

Hasta ahora sólo se ha hablado sobre el desarrollo del concepto de verdad a partir de la experiencia inicial griega, pero no se ha dejado en claro lo que significa el que en dicha experiencia la verdad deba de ser entendida como desocultamiento. Heidegger aborda explícitamente esta cuestión en 1930 en la conferencia titulada *Vom Wesen der Wahrheit*¹⁰⁵. El enfoque en esta conferencia es distinto del que se presenta en las lecciones sobre Parménides y Heráclito y, no obstante, es posible ver que la idea de un desarrollo de la verdad como desocultamiento hasta la verdad como coincidencia o correspondencia se encuentra presente en ambos textos. En la medida en que en el apartado anterior ya se ha perfilado a grandes rasgos el desarrollo de la verdad, conviene ahora centrarse en aquello que explícitamente se dice con respecto al setido originario de la verdad, es decir, en la experiencia inicial griega de la verdad.

Si la verdad se entendiera como una correspondencia entre el enunciado y la cosa –tal como se hace desde la interpretación aristotélica–, saltaría a la vista la pregunta por aquello que hace posible dicha correspondencia. Se dice que una cosa corresponde con otra cuando ambas son iguales en algún sentido significativo, pero cuando se habla de un enunciado y un estado de cosas, la coincidencia o adecuación no puede significar una suerte de igualdad. Se dice, antes bien, que la relación entre ambos es la de un representar o, en la forma en que Heidegger la presenta, un re-presentar [*Vor-stellen*] y, de tal suerte, es posible hablar de una correspondencia entre enunciado y estado de cosas.

Vor-stellen bedeutet hier, unter Ausschaltung aller “psychologischen” und “bewußtseinstheoretischen” Vormeinungen, das Entgegenstehenlassen des Dinges als Gegenstand. Das Entgegenstehende muß als das so Gestellte ein offenes Entgegen durchmessen und dabei doch in sich als das Ding stehenbleiben und als ein Ständiges sich zeigen. Dieses Erscheinen des Dinges im Durchmessen eines Entgegen vollzieht sich innerhalb eines Offenen, dessen Offenheit vom Vorstellen nicht erst geschaffen, sondern je nur als ein Bezugsbereich bezogen und übernommen wird.¹⁰⁶ (Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* 184)

¹⁰⁵ Cfr. (Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*)

¹⁰⁶ ‘Si dejamos a un lado todos los prejuicios “psicológicos” y “de teoría de la conciencia”, re-presentar significa aquí el hacer que la cosa se presente frente a nosotros como objeto. Lo que está enfrente, en cuanto que está puesto así, tiene que atravesar un enfrente abierto y al mismo tiempo detenerse en sí mismo como cosa y mostrarse como algo estable y permanente. Este aparecer de la cosa que se hace patente atravesando el enfrente tiene lugar dentro de un ámbito abierto cuya apertura no

Con esto, el estado de cosas, esto es, el ente mismo, se hace presente en el enunciado que tiene la función del “re-presentar” y, en este sentido, hace posible la correspondencia; en efecto, el hacer presente en lo abierto al ente vale como aquello que permite la verdad en términos de correspondencia y, así, esto mismo ha de valer como la esencia de la verdad. Heidegger traslada de este modo la esencia de la verdad fuera del enunciado o proposición: el lugar de la verdad [ἀλήθεια] no es la proposición. Si en este punto se detuviera la reflexión de Heidegger en torno a la verdad, podríamos concluir que ésta equivale a una cuestión relativamente simple, el *darnos cuenta de cómo son las cosas*:

What Heidegger calls “the happening of truth” is, despite the portentous language, something very simple and everyday. It is just the noticing of how things are. His point is that the truth of assertions is a derivative form of the truth; more basic is our everyday activity of doing things, reacting to situations, noticing what is going on around us.¹⁰⁷ (Rudd 206)

Anthony Rudd recurre al ejemplo de una afirmación del tipo “El cuadro está en la pared” para explicar el modo en que Heidegger concibe la verdad en términos de desocultamiento, y afirma que dicha proposición equivale a apuntar con el dedo hacia el cuadro y decir “¡Mira!”. Las cosas se nos muestran y las proposiciones tienen la función de apuntar, para otros, hacia aquello que de ellas se nos ha mostrado. Pero Heidegger hace énfasis en el hecho de que él no está hablando con respecto a la particularidad de los entes –en cuyo caso la interpretación de Rudd sería enteramente acertada–. Más aún, este “mostrarse de los entes en la apertura” va más allá de la pasividad del contemplar que se hace activo en la enunciación. Heidegger afirma que la verdad del enunciado (correspondencia) recibe la indicación o la dirección que lo hará concordar con los objetos de algo que se da de antemano, esto es, de la verdad; y continúa con una explicación de cómo podría aquello que se da de antemano servir de directriz que logre la concordancia:

Nur so, daß sich dieses Vorgeben schon freigegeben hat in ein Offenes für ein aus diesem waltendes Offenbares, das jegliches Vorstellen bindet. Das Sich-freigeben für eine bindende Richte ist nur möglich als *Freisein* zum Offenbaren eines Offenen. Solches Freisein zeigt auf das bisher unbegriffene Wesen der Freiheit. Die Offenständigkeit des Verhaltens als innere Ermöglichung der Richtigkeit gründet in der Freiheit. *Das Wesen*

es creada por el representar, sino solamente ocupada y asumida por él como ámbito de referencia.’ (Heidegger, De la esencia de la verdad 156)

¹⁰⁷ ‘Lo que Heidegger llama “el acaecer de la verdad” es, a pesar del lenguaje portentoso, algo que es bastante simple y cotidiano. Es tan sólo el notar cómo son las cosas. Su punto es que la verdad de las afirmaciones es una forma derivada de la verdad; es más básica nuestra actividad cotidiana de hacer cosas, reaccionar ante situaciones, notar lo que está sucediendo a nuestro alrededor.’

*der Wahrheit, als Richtigkeit der Aussage verstanden, ist die Freiheit.*¹⁰⁸
(Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit 185-6)

Rudd no pasa por alto estas afirmaciones, antes bien, afirma que la libertad debe entenderse en este contexto como un “dejar ser a los entes [*letting beings be*]”. En este sentido, la contemplación de lo que se muestra en lo abierto (la verdad) no sería algo meramente pasivo, sino activo en el sentido de hacerse a uno mismo disponible para responder a lo que se muestra. Con esto, Rudd pretende desvincular la reflexión heideggeriana en torno a la verdad del decisionismo que muchos intentan ver en sus conceptos de libertad y resolución –con lo cual la filosofía de Heidegger se acercaría a la de Wittgenstein y se alejaría de la de Carl Schmitt–. Sin embargo, en su intento apologético, Rudd se limita a la dimensión particularista del “dejar ser a los entes” y pasa por alto la cuestión del ente en su totalidad y su función fundamental con respecto a la verdad en su relación con la libertad. La esencia de la verdad del enunciado es la libertad, pero la esencia de la libertad sigue siendo la ἀλήθεια.

Heidegger se anticipa a dos críticas frente a esta fórmula. La primera indicaría que lo que se quiere decir con ella es una obviedad, que para poder llevar a cabo la acción enunciativa, el que actúa debe ser libre. Pero la fórmula no dice que la libertad sea el fundamento del enunciar, sino de la verdad de la enunciación, lo que abre paso a la segunda crítica, esto es, que se coloca a la verdad en el terreno de la subjetividad humana. En efecto, Heidegger responde que si se piensa de este modo, se muestra que no se ha comprendido la esencia de la libertad humana, y ello por el hecho de que no se ha comprendido aún lo que es el ser humano. De tal suerte, se puede ver que la libertad humana no puede ser entendida en el presente contexto como el libre albedrío, ni como una libertad positiva o negativa. Para Heidegger, todas estas concepciones son derivadas de la libertad en sentido fundamental. Así, la reflexión en torno a la esencia de la verdad nos ha llevado a preguntar por la esencia de la libertad en su relación con la esencia del ser humano.

La libertad en sentido fundamental se muestra como un “dejar ser a lo ente”, es

¹⁰⁸ ‘Sólo cuando ese dar de antemano ya se ha dado libremente en lo abierto para un elemento manifiesto dominante que surge en ella y que vincula todo representar. Este darse libremente a una directriz vinculante sólo es posible si se es *libre* para lo que se manifiesta en lo abierto. Este ser libre indica la esencia de la libertad, hasta ahora no comprendida. El carácter abierto del comportarse, en cuanto aquello que hace internamente posible la conformidad, tiene su fundamento en la libertad. *La esencia de la verdad, entendida como conformidad del enunciado, es la libertad.*’ (Heidegger, De la esencia de la verdad 158)

decir, un meterse en el ámbito abierto de lo ente. Para Heidegger, este ámbito de lo no oculto fue concebido por los griegos como ἀλήθεια, con lo cual, colocarse en el desocultamiento de lo ente significa retroceder para dejar que éste se manifieste como lo que es a fin de que pueda extraerse la norma para el representar. Así vistas las cosas, la libertad es ese colocarse en el descubrimiento de lo ente. Sin embargo, ha de notarse que Heidegger pasa rápidamente de hablar de *lo ente como tal a la totalidad de lo ente*, aquello que los griegos llamaban φύσις. Lo que ha de desvelarse en la libertad humana no es este ente o aquel, sino la totalidad de lo ente, que hace posible el que los entes aparezcan en su particularidad y sean susceptibles de ser representados por medio de la enunciación. Dicho de otro modo, el ámbito del desocultamiento es accesible sólo desde la libertad y en este acceso la totalidad de lo ente se presenta como un mundo que, de tal suerte, es la base sobre la que las cosas se presentan al ser humano. En este sentido puede entenderse la afirmación de Heidegger:

Der Mensch verhält sich zwar ständig in seinem Verhalten zu Seiendem, aber er läßt es auch zumeist immer bei diesem oder jenem Seienden und seiender jeweiligen Offenbarkeit bewenden. Der Mensch hält sich im hangbaren und Beherrschbaren auch da, wo es das Erste und Letzte gilt. Und wenn er sich aufmacht, die Offenbarkeit des Seienden in den verschiedensten Bezirken seines Tuns und Lassens zu erweitern, zu ändern, neu anzeiggen und zu sichern, dann nimmt er doch die Anweisungen dazu aus dem Umkreis der gangbaren Absichten und Bedürfnisse.¹⁰⁹ (Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* 195)

En la medida en que la verdad y la libertad se mantienen en el ámbito de lo ya previamente develado, la humanidad se limita a habitar el mundo de acuerdo a las necesidades e intenciones que resultan más accesibles y, con ello, llena al mundo con sus propios planes y metas. Con este modo de proceder, que surge de la experiencia inicial de la verdad pero que la deja en el olvido, también se olvida al ente en su totalidad y aparecen para nosotros únicamente los entes en su particularidad; en palabras del filósofo de Meßkirch: 'Die Entbergung des Seienden als eines solchen ist in sich zugleich die Verbergung des

¹⁰⁹ 'Ciertamente, en su comportarse el hombre siempre se comporta ateniéndose a lo ente, pero también es verdad que la mayor parte de las veces se conforma con este o aquel ente y su respectivo carácter abierto. El hombre sigue manteniéndose en lo que resulta accesible y es dominable incluso cuando se trata de lo primero y lo último de todo. Y cuando se decide a ampliar, cambiar, volverse a apropiarse y asegurar el carácter abierto de lo ente en los más diversos ámbitos de su hacer y su dejar, entonces hace suyas las indicaciones que proceden del ámbito de los propósitos y necesidades accesibles y factibles.' (Heidegger, *De la esencia de la verdad* 165)

Seienden im Ganzen.¹¹⁰ (Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit 198)

En resumen, es posible afirmar que la verdad se da en distintos ámbitos. En el ámbito de las proposiciones es posible conformarse con la interpretación de la verdad como correspondencia que inicia con Aristóteles y cuyo análisis permite indagar sobre otro ámbito de la verdad que permite dicha dimensión correspondentista; este segundo ámbito es el de la verdad como el libre colocarse en el desocultamiento del ente en su totalidad. Sin embargo, la interpretación heideggeriana de la verdad no se detiene en lo hasta ahora expuesto, sino que alcanza una dimensión más profunda en la que se muestra un vínculo esencial entre verdad, justicia y libertad –dimensión que es, a fin de cuentas, articulada en el mito heideggeriano de la πόλις–. Por ello es que resulta necesario esclarecer el pensar inicial griego de la verdad como ἀλήθεια, a partir del modo en que se muestra en el decir inicial de los griegos, el μῦθος. De tal suerte, la interpretación que hace el filósofo de Meßkirch acerca del mito, ha de ser el siguiente paso hacia una comprensión de la πόλις, de lo político y de la política.

¹¹⁰ 'El descubrimiento de lo ente como tal es en sí y simultáneamente el ocultamiento de lo ente en su totalidad.' (Heidegger, De la esencia de la verdad 167)

IV.IV EL DECIR INICIAL DE LA VERDAD

El problema que se le presenta a Heidegger en su intento por recuperar la experiencia inicial griega del *lugar de la verdad* es la superación de la perspectiva historiográfica. Para esto, el filósofo de Meßkirch hará a un lado la investigación en torno a los hechos [*Tatsachen*] del mundo griego y recurrirá en su lugar al *decir* inicial de los griegos. Este “decir inicial” no se refiere al modo en que los griegos tematizaban sobre la esencia de la verdad, sino al modo en que la esencia de la verdad se mostraba en lo dicho inicialmente por los griegos, esto es, en el mito. Heidegger afirma que el decir o la palabra inicial de los griegos es *μῦθος*, y se abstiene de emplear terminos como “los mitos”, en plural, o mitología. Con esto resulta evidente que no se trata aquí del contenido particular de los mitos griegos como formas de explicar lo inexplicable, como narraciones fantásticas que tienen por función hacer que los seres humanos se reconozcan a sí mismos en el mundo que habitan, ni tampoco el conjunto de dichas narraciones como fundamento de ciertas prácticas religiosas, es decir, mitología en el sentido de “doctrina de los dioses”. Cuando Heidegger habla de *μῦθος*, es necesario tener presentes estos contrastes ya que, con ello, resultará evidente que de lo que aquí se habla es de la estructura que subyace a todo mito.¹¹¹

Μῦθος es la palabra o el decir inicial de los griegos y está determinado a partir de la *ἀλήθεια*, a la vez que ésta se muestra en él; en otras palabras, *μῦθος* es lo que abre o desoculta, lo que deja ver y se muestra a sí mismo de antemano en todo, como lo que está presente en toda presencia. En efecto, *μῦθος*, si bien puede caracterizarse como aquello que está presente en todos los mitos, no debe limitarse únicamente a ellos. *Μῦθος* es la palabra fundada en la verdad y, como tal, se extiende más allá de toda mitología y todo aquello que comúnmente se caracteriza como mítico. La esencia de la *ἀλήθεια*, es decir, la esencia del desocultar y el ocultar, llega a todo ente de manera anticipada desde el *μῦθος*, pero no al modo romano del mandato, la orden o la doctrina, sino como una *palabra esencial*. Heidegger sostiene que la experiencia de la verdad se articula en el *μῦθος* y, en la medida en que el ser humano se relaciona de manera esencial con la verdad, el ser mismo del hombre queda articulado en el *μῦθος*¹¹² permitiendo así que él pueda

¹¹¹ Blumenberg y el mito.

¹¹² Es importante recordar en este punto aquello que ha sido recuperado en los apartados anteriores, es decir, que la anticipación con la que se presenta la verdad y el modo en que ésta se relaciona con la pregunta por el ser del hombre son dos aspectos fundamentales de la verdad y, como puede

preservarlo: 'Im Griechentum ist nun aber das Wort als μῦθος [...] dasjenige, worin das Sein sich dem Menschen zuweist, damit er es als das ihm Zugewiesene in seinem eigenen Wesen bewahre und aus solcher Bewahrung seinerseits erst sein eigenes Wesen als Mensch finde und behalte.'¹¹³ (Heidegger, Parmenides 115)

La palabra inicial y esencial muestra aquí una la caracterización del ser humano, con la cual aparece también la acción como algo igualmente esencial. Heidegger afirma que, desde la perspectiva del desocultar que opera en el μῦθος es posible identificar un vínculo esencial entre la palabra [*Wort*] y la acción [*Handlung*].

Nur das Seiende, das wie der Mensch das Wort (μῦθος) (λόγος) »hat«, kann auch und muß »die Hand« »haben«. Durch die Hand geschieht zumal das Gebet und der Mord, der Gruß und der Dank, der Schwur und der Wink, aber auch das »Werk« der Hand, das »Handwerk« und das Gerät. Der Handschlag gründet den bündigen Bund. Die Hand löst aus das »Werk« der Verwüstung. Die Hand weist nur als Hand, wo Entbergung und Verbergung ist.¹¹⁴ (Heidegger, Parmenides 118)

El vínculo entre la palabra y la acción, entre μῦθος y πρᾶγμα, puede verse en la palabra ἀρετή que para Heidegger significa "arte", pero que puede ser traducida como "virtud" o "aptitud", sólo que en el primer caso resulta algo restricto al terreno de la moral y en el segundo se le entiende como una mera habilidad. Del mismo modo, ἀρετή tiene la misma raíz que el latín *ars*, que llegó a ser la palabra romana para τέχνη y que ahora se suele traducir como "arte". Al explicar las diferencias entre el arte en sentido propiamente griego y sus derivaciones a través de la perspectiva romana, Heidegger recurre a un concepto que resultaba ya significativo en el contexto de *Sein und Zeit*, el de "resolución [*Entschlossenheit*]"¹¹⁵. En el arte, afirma Heidegger, se da el desocultamiento de la esencia

verse, dichos aspectos se muestran en la estructura del mito como decir inicial, no de la verdad, pero que se funda en la verdad y la muestra de manera implícita.

¹¹³ 'Para los griegos, la palabra como, μῦθος [...] es ahora aquello por lo cual se asigna el ser mismo al hombre, de tal modo que él pueda preservarlo, en su propia esencia, como lo que es asignado a él y que podría, por su parte, encontrar y retener su propia esencia como hombre en virtud de dicha preservación.' (Heidegger, Parménides 101) Me he permitido eliminar de la presente cita las palabras ἔπος, ῥήμα y λόγος para evitar malentendidos, así como por el papel secundario que representan para Heidegger en relación con la palabra μῦθος.

¹¹⁴ 'Solamente el ente que "tiene", como el hombre, la palabra (μῦθος, λόγος), también puede y debe "tener" "la mano". A través de la mano suceden ambas cosas, la oración y el asesinato, el saludo y las gracias, el juramento y la señal, pero también la "obra" de la mano, la "artesanía" y la herramienta. El apretón de manos establece la alianza. La mano lleva a cabo la "obra" de la destrucción. La mano se presencia como mano sólo allí donde hay desocultación y ocultación.' (Heidegger, Parménides 104-5)

¹¹⁵ Sobre la discontinuidad semántica de la *Entschlossenheit* discutida por Löwith Cfr. capítulo 2.

del ser humano y, sobre esta base, el ser humano se encuentra abierto *para* el ente, es decir, se encuentra “resuelto [*entschlossen*]”, “de-cidido [*ent-schiden*]” con respecto al ser de los entes. La resolución y la decisión que tienen su base en el desocultamiento del arte significa, pues, para Heidegger, un estar sin una escisión en el ser. La resolución experimentada por los griegos –en la interpretación heideggeriana– es una suerte de sobrecogimiento del hombre en la palabra y la acción fundado en la verdad.

Del mismo modo en que, en opinión del filósofo de Meßkirch, la experiencia griega de la verdad fue gradualmente olvidada, la experiencia griega de la resolución se encuentra ausente en la comprensión moderna. La idea de que la resolución se funda en la *voluntad* procede de una concepción romana del arte, como “virtud” o “aptitud”, como la *virtus* romana o la *virtú* italiana, cuya comprensión da origen al sentido de la palabra “virtuosismo”. En este sentido, la moderna resolución –que sigue siendo pensada a partir de los romanos, de manera no-griega– no se funda en la ἀλήθεια, sino en la voluntad, en la seguridad del ser humano en sí mismo o, bien, en la subjetividad. Por esto es que Heidegger afirma:

Die neuzeitlich begriffene Entschlossenheit will das im eigenen Willen Gewollte, sie ist von diesem Willen hingerissen zum Willen. Das »Hingerissen« heißt römisch fanatice. Die Auszeichnung der modernen Entschlossenheit ist »das Fanatische«. Demgegenüber hat die griechisch erfahrene Entschlossenheit als sich entbergende Aufschließung zum Sein einen anderen Wesensursprung, nämlich den aus dem anders erfahrenen Sein —aus der αἰδώς, der Scheu; sie wirft und schickt zu dem Menschen die ἀρετή. Die Scheu als Wesen des Seins bringt dem Menschen die Entbergung des Seienden. Der αἰδώς entgegen aber waltet die λάθα, die Verbergung, die wir die Vergessung nennen.¹¹⁶ (Heidegger, Parmenides 112)

En la resolución, así como en toda perspectiva que tenga su fundamento en la ἀλήθεια, el ser humano no puede ser visto como el sujeto de una realización; en efecto, πράγμα, traducida como “acción [*Handlung*]” no significa una actividad humana, sino el modo en el que las cosas se encuentran referidas a la mano: presentes [*vor-handen*] y a-la-mano [*zu-*

¹¹⁶ La resolución, comprendida en el modo moderno, es querer lo que es querido en su propia voluntad, ella es arrastrada por esta voluntad hacia la voluntad. “Ser arrastrado” es en latín *fanatice*. La característica de la resolución moderna es “lo fanático”. En cambio, la resolución, experimentada por los griegos como apertura que desoculta hacia el ser, tiene otro origen esencial, a saber, una experiencia diferente del ser –basada en αἰδώς, sobrecogimiento–. Éste arroja al hombre y le otorga ἀρετή. El sobrecogimiento, como la esencia del ser, trae al hombre la desocultación del ente. Pero opuesto al αἰδώς actúa allí λάθα, la ocultación que llamamos olvido. (Heidegger, Parménides 99)

handen].¹¹⁷ De este modo, el estar resuelto se funda en la ἀλήθεια al igual que la palabra y la acción; no obstante, esto no significa que los griegos hayan pensado su esencia. En otras palabras, el pensar griego se da dentro de la esencia de la ἀλήθεια, pero no es un pensar acerca de la esencia de la ἀλήθεια; ésta se mantiene como un fundamento oculto, tácito. En efecto, pensar explícitamente la esencia de la ἀλήθεια requiere colocarse en el lugar donde ésta se muestra, es decir, en el decir inicial de los griegos que es el μῦθος.

Para el filósofo de la Selva negra, el pensar griego llega a su cumplimiento en la filosofía de Platón, la cual recurre en su decir inicial al diálogo y no de manera generalizada al mito. En efecto, el diálogo que resulta más completo con respecto a su contenido es el diálogo en torno a la esencia de la πόλις, es decir, la *República*¹¹⁸. Ya el nombre del diálogo presenta dificultades. De lo que se trata es de la esencia de la πόλις y, en este sentido puede llamársele Πολιτεία, es decir el orden de la πόλις. Este orden es entendido por los romanos como *res populi* o *res publica*, términos que dan origen a la noción moderna “República”; sin embargo, a diferencia de estas últimas que, como sucede en el caso de la *veritas* y la *certitudo*, han perdido su fundamento, la πόλις, para Heidegger, tiene su fundamento en la ἀλήθεια. Por ello es que el filósofo de Meßkirch renuncia a pensar la πόλις desde el concepto romano de la *res publica* o cualquier concepto moderno de “lo político”, es decir, por el hecho de que estos, por no tener fundamento en la ἀλήθεια, no permiten comprender la esencia de la πόλις. Al igual que en el caso del *Poema* de Parménides, en el cual el decir inicial (μῦθος) se presenta en la figura de la diosa (ἀλήθεια), al interior del diálogo de Platón el decir inicial se presenta a partir de dos mitos. En la medida en que la esencia de la ἀλήθεια se presenta en el decir inicial, en el μῦθος, una comprensión de la

¹¹⁷ En este punto Heidegger hace una referencia, a modo de ejemplo, a la relación entre palabra y acción por medio de la escritura y su modificación a partir del uso de la máquina de escribir. En su esencia, la escritura está vinculada con la mano, mientras que con el uso de la máquina de escribir, afirma Heidegger, encontramos la irrupción del “mecanismo [*Mechanismus*]” en el ámbito de la palabra y, con ello, la esencia de la escritura queda oculta. Para Heidegger, esta situación se repite en todos los ámbitos del mundo moderno, en todas las relaciones que quedan determinadas a partir de la tecnología; en efecto, afirma Heidegger, ‘La técnica es nuestra historia.’ (Heidegger, Parmenides 112) Una mención peculiar sucede en este momento de la narración que hace Heidegger, aquella a las palabras de Lenin: *El Comunismo es el Poder soviético junto con la electrificación de todo el país*. Para Heidegger esto significa la conclusión de la organización y el cálculo por parte del poder incondicional de un partido que se hace posible a partir de la completa tecnificación del mundo, a la vez que califica esta perepestitiva como una Metafísica. En otras palabras, la completa organización técnica del mundo es el fundamento metafísico.

¹¹⁸ Cfr. (Platón)

πόλις que mantenga su fundamento en la ἀλήθεια sólo podría surgir del μῦθος.¹¹⁹

Por estas razones Heidegger toma como punto de partida para su comprensión de la πόλις los mitos fundamentales de la *República*, esto es, el mito de la caverna¹²⁰ y el mito de Lete.¹²¹ Así, en el mito de la caverna encuentra Heidegger una sucesión de cuatro lugares diferentes y los tránsitos de uno a otro –ascendentes o descendente– que a su vez se basan en la diversidad de la ἀλήθεια. El primer lugar o grado de la ἀλήθεια corresponde a la experiencia de las sombras al interior de la caverna, mientras que el segundo se da cuando al prisionero se le libera de sus ataduras y es capaz de percibir tanto las figuras que proyectan sombras por efecto de la luz del fuego, como el fuego mismo. No obstante, esto no significa que en la experiencia de las sombras no haya verdad [ἀλήθεια], antes bien, ‘Die eigentlichere “Wahrheit” bietet sich in den Schatten an. Denn auch der seiner Fesseln ledige Mensch verschätzt sich noch im der Ansetzung des “Schätzens”, die Freiheit, fehlt. Die Abnahme der Fesseln bringt zwar eine Befreiung. Aber das Losgelassenwerden ist nicht die wirkliche Freiheit.’¹²² (Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* 220-221) Así, el tercer lugar de la verdad se da en el espacio exterior de la caverna cuando el que es liberado de sus ataduras es arrastrado fuera y logra contemplar las cosas a la luz del sol y al sol mismo. Por último se encuentra el espacio de la verdad en el retorno del antiguo prisionero a la caverna para “salvar” a sus antiguos compañeros de prisión. Si bien en este cuarto momento de la narración platónica ya no se emplea la palabra ἀλήθεια, Heidegger justifica su interpretación al decir que ‘Daß die “Privation”, das abringende Erringen des Unverborgenen, zum Wesen der Wahrheit gehört, dahin gibt die vierte Stufe des “Gleichnisses” einen eigenen Wink.’¹²³ (Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* 224) Y

¹¹⁹ Cfr. Platón, Libro V de la *República*, mención de la “teología política”.

¹²⁰ Heidegger rechaza explícitamente la idea de que se trate de una mera alegoría y se refiere al relato platónico como μῦθος. Cfr. (Heidegger, *Parmenides* 136), (Heidegger, *Parménides* 119)

¹²¹ El mito de la caverna es explícitamente abordado por Heidegger en su *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931-1932, 1940), mientras que el mito de Lete forma parte de lo explícitamente tratado en el *Parmenides* (1942-1943), en donde parece completar su anterior interpretación de la *Politeia* de Platón.

¹²² ‘En las sombras se ofrece una “verdad” más auténtica. Porque también el hombre liberado de sus ligaduras se engaña en la apreciación de lo “verdadero” al faltarle el presupuesto para una “valoración”, esto es, al faltarle la libertad. Es verdad que la ausencia de cadenas es una liberación, pero el hecho de verse desatado todavía no equivale a la auténtica libertad.’ (Heidegger, *La doctrina platónica de la verdad* 185)

¹²³ ‘El cuarto grado del “símil” nos da a entender a su manera que la “privación”, esto es, esa sustracción que consigue lo no oculto, forma parte de la esencia de la verdad.’ (Heidegger, *La doctrina platónica de la verdad* 187)

por ello, conluye, también aquí se trata de la verdad.

Efectivamente, Heidegger reconoce que el mito de la caverna no trata de la ἀλήθεια –aun cuando ésta se muestra en él–, de lo que trata el mito es de la ἰδέα. La conclusión, pues, del mito es que la primacía de la ἰδέα –la idea del bien– es lo que permite la corrección del conocimiento; en este sentido, la doctrina platónica de la verdad desemboca en un lugar cercano al de la doctrina aristotélica de la verdad. Ambas doctrinas encierran cierta ambigüedad y se mantienen oscilantes entre la verdad concebida como desocultamiento y la verdad como correspondencia o corrección. Así, el mito de la caverna presenta la ἀλήθεια en su dimensión de apertura y desocultamiento, pero no en su dimensión de ocultamiento y olvido –el regreso a la caverna–. La primacía de la ἰδέα hace que esta segunda dimensión no se presente como lo que es: un aspecto fundamental de la ἀλήθεια. Por ello es que Heidegger termina sus consideraciones con respecto a la doctrina platónica de la verdad – que se centra únicamente en el mito de la caverna– con estas palabras:

Zuvor bedarf es der Würdigung des “Positiven” im “privativen” Wesen der ἀλήθεια. Zuvor ist dieses Positiven als der Grundzug des Seins selbst zu erfahren. Erst muß die Not einbrechen, in der nicht immer nur das Seiende in seinem Sein, sondern einstmals das Sein selbst (d.h. der Unterschied) fragwürdig wird. Weil damit diese Not bevorsteht, deshalb ruht das anfängliche Wesen der Wahrheit noch in seinem verborgenen Anfang.¹²⁴ (Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit 238)

Sin embargo, en sus lecciones sobre Parménides y Heráclito, Heidegger centrará su atención en el mito de Lete, y es ahí donde encontrará esta segunda dimensión de la ἀλήθεια que resultará fundamental para entender la experiencia griega de la πόλις que se muestra en el supuesto “remanente” mítico de la *Politeia* de Platón.

Mientras que en el mito de la caverna se muestra la esencia de la ἀλήθεια sin su contraesencia, esto es, el ocultamiento o el olvido [λήθη], el mito concluyente de la *Politeia* hace de esta contraesencia su punto central. En éste, se narra el viaje de Er quien, tras haber muerto, acompañó a otras almas para presenciar su destino, mientras que a él se le permitió regresar para contar lo que había visto. En efecto, el mito muestra que el ser

¹²⁴ Antes que nada, es preciso elevar a toda su dignidad lo que hay de “positivo” en la esencia “privativa” de la ἀλήθεια. Antes que nada, hay que experimentar ese elemento positivo como el rasgo fundamental del ser mismo. Primero debe irrumpir la necesidad y la penuria, en la que, para empezar, lo que se torna cuestionable ya no es sólo lo ente en su ser, sino el propio ser (la diferencia). Es precisamente para que pueda sobrevivir esa necesidad por lo que la esencia inicial de la verdad reside todavía en su oculto inicio. (Heidegger, La doctrina platónica de la verdad 198)

humano procede de un lugar “extra-ordinario [*un-geheuren*]” en el que sucede λήθη, el ocultamiento; de tal suerte, lo ordinario sería el lugar al que retorna el ser humano, es decir, la superación del ocultamiento que deja aparecer la ἀλήθεια. En palabras de Heidegger:

Die Notwendigkeit der ἀλήθεια und ihr Wesensbezug auf die λήθη als ihren voraufgehenden Grund wird nach dem μῦθος aus der Wesensherkunft und dem Geschick des Menschen gedeutet. Dieser betonte Blick auf den Menschen ist bereits das Zeichen dafür, daß die Grundstellung des Denkens innerhalb des Griechentums sich wandelt. Diese Wandlung bedeutet den Beginn der Metaphysik.¹²⁵ (Heidegger, Parmenides 192)

Pero, ¿en qué sentido la contraesencia de la ἀλήθεια, en su función de fundamento en la experiencia inicial griega de la verdad, permite explicar la esencia de la πόλις? Platón habla de la esencia de la πόλις recurriendo al μῦθος; se podría decir que en el pensamiento de Platón el fundamento del diálogo sobre la πόλις es el μῦθος, cuyo fundamento, en tanto decir inicial, es la verdad entendida como el juego entre el ocultamiento y el desocultamiento. Pero esto puede llevar a malentendidos. Para empezar, Heidegger sostiene una diferencia entre la πόλις y la Πολιτεία. A partir de los mitos del diálogo, resulta claro que Platón no habla de la πόλις como de una Πολιτεία particular, es decir, no hace uso del sentido coloquial que la palabra Πολιτεία tenía para los griegos: la *vida* que pertenece a una πόλις y que es determinada por ella. En efecto, la Πολιτεία es la estructura concreta de la πόλις, desde la cual, afirma Heidegger, ‘etwas wie eine »Verfassung« erkennen läßt’¹²⁶ (Heidegger, Parmenides 141).

La Πολιτεία descrita por Platón nunca tuvo lugar y por ello es correcta su caracterización como una *utopía*. No obstante, la πόλις de la que habla Platón a través de los mitos no puede entenderse ella misma como una utopía, como si ésta careciera de un lugar. Para Platón, en la lectura de Heidegger, no carece de lugar, sino que ella misma es un lugar.

Πόλις ist der πόλος, der Pol, der Ort, um den sich in eigentümlicher Weise

¹²⁵ ‘El μῦθος comprende la necesidad de la ἀλήθεια y su referencia esencial a λήθη, como el fundamento que le precede, sobre la base de la procedencia esencial y del destino del hombre. Esta referencia enfática al hombre indica ya una transformación de la posición fundamental del pensar entre los griegos. Esta transformación significa el comienzo de la metafísica.’ (Heidegger, La frase de Nietzsche «Dios ha muerto» 167)

¹²⁶ ‘puede conocerse luego algo así como una “constitución”.’ (Heidegger, La frase de Nietzsche «Dios ha muerto» 123)

alles dreht, was an Seiendem dem Griechentum erscheint. Der Pol ist der Ort, um den sich alles Seiende wendet, so zwar, daß im Bereich dieses Ortes sich zeigt, welche Wendung und Bewandnis es mit dem Seienden hat. [...] Die πόλις ist das Wesen des Ortes, wir sagen die Ortschaft für den geschichtlichen Aufenthalt des griechischen Menschentums.¹²⁷ (Heidegger, Parmenides 132-3)

Con esta definición nos encontramos ante una situación paradójica: la πόλις no parece ser algo “político”; la πόλις no es en esta interpretación lo contenido en la tan conocida fórmula “ciudad-estado” y no puede serlo debido a que la πόλις no es ni la ciudad ni el Estado mientras sean entendidos de manera moderna. Esto no significa que la πόλις no tenga absolutamente nada que ver con la ciudad y el Estado así entendidos; antes bien, Heidegger afirma que aquella es ‘die Stätte seines Wesens.’¹²⁸ (Heidegger, Parmenides 133) La πόλις tiene un vínculo con la ciudad y el Estado –con lo político– en la medida en que es el lugar de su esencia, es decir, el espacio en el que la totalidad de lo ente se le presenta al ser humano como un “mundo”¹²⁹, del cual forman parte la ciudad y el Estado.

Como se había mencionado, la esencia de la ἀλήθεια no se refiere al desocultamiento de un ente particular, sino de la totalidad de lo ente. Ahora bien, en la medida en que la πόλις es el espacio o el lugar de dicho desocultamiento *para* el ser humano, qué o quién sea el ser humano también es algo que se resuelve en la πόλις. En efecto, en la πόλις el ser humano no se define a partir de lo político o lo moral, sino sólo a partir de aquello que es el fundamento de la πόλις: la ἀλήθεια. Es por esto que Heidegger considera que

die Griechen das schlechthin unpolitische Volk sind, das sie im Wesen sind, weil ihr Menschentum anfänglich und ausschließlich vom Sein selbst her, d. h. aus der ἀλήθεια bestimmt ist, deshalb konnten die Griechen allein und mußten gerade sie zur Gründung der πόλις kommen, zu Stätten, in denen die Sammlung und Verwahrung der ἀλήθεια statt-hat.¹³⁰

¹²⁷ ‘Πόλις es el πόλος, el polo, el lugar, en torno al cual gira de manera propia todo lo que aparece para los griegos como un ente. El polo es el lugar alrededor del cual gira todo ente y, en realidad, de tal modo que en el dominio de este lugar el ente muestra su giro y condición. [...] La πόλις es la esencia del lugar o, como decimos, es la localidad para el domicilio histórico de la humanidad griega.’ (Heidegger, Parménides 116)

¹²⁸ ‘el paraje de su esencia.’ (Heidegger, Parménides 117)

¹²⁹ Mundo en el tercer sentido identificado por Heidegger para la palabra *Welt* en *Sein und Zeit*, es decir, como un concepto óntico que remite a aquello en lo que vive un Dasein: *eigene Welt* y *öffentliche wir-Welt*. Cfr. Capítulo 1

¹³⁰ ‘los griegos son el pueblo no-político por excelencia, no-político por esencia, porque su humanidad es inicial y exclusivamente determinada a partir del ser mismo, es decir, de la ἀλήθεια; por eso solamente los griegos pudieron y precisamente tuvieron que, llegar a la fundación de la πόλις, a los parajes en los cuales tiene-lugar la reunión y conservación de la ἀλήθεια.’ (Heidegger,

(Heidegger, Parmenides 142)

Bajo estas consideraciones salen a la luz dos posibles objeciones. La primera de ellas – que ya había surgido anteriormente– consiste en afirmar que si el fundamento de lo político –lo relativo a la estructura concreta de la Πολιτεία– es la πόλις, y ésta tiene como fundamento la ἀλήθεια, lo que resulta es que la verdad es el fundamento último de lo político y, de igual modo, de la autoridad política. Esta primera crítica no es nueva, ni se lanza directamente contra la interpretación heideggeriana de Platón, sino contra la propia filosofía platónica. Baste aquí remitir a la crítica de Hannah Arendt al modelo de la autoridad fundada en la verdad¹³¹. Sin embargo, no hay que pasar por alto que dicha crítica parte de una interpretación que hace de la ἰδέα el fundamento de la verdad, por lo cual no podría aplicarse de igual forma a la interpretación heideggeriana en la medida en que ésta rechaza explícitamente que dicha concepción de la verdad pudiera servir como fundamento de la πόλις. En efecto, tal como es explicada por Heidegger, la ἀλήθεια no es el fundamento de la πόλις en el sentido de una justificación para un particular ordenamiento de lo político. Por otra parte, la segunda objeción sí se dirige contra la concepción de la verdad de Heidegger –particularmente contra el modo en que ésta pudiera haber alentado sus vínculos con el nacionalsocialismo–. En la medida en que con el develamiento de la totalidad de lo ente se devela igualmente el ser humano, éste se vuelve la medida para la Πολιτεία, es decir, para el ordenamiento concreto de la πόλις, con lo cual se podría elevar una determinada comprensión de la existencia humana al lugar de “destino histórico” de un pueblo o nación –por ejemplo la superioridad de un “tipo” humano determinado por elementos étnico-raciales–. En otras palabras, se podría colocar una particular concepción de la existencia humana en el lugar del fundamento de la πόλις sobre el cual se establece la Πολιτεία. Para hacer frente a esta segunda crítica es necesario tener claridad con respecto al modo en

La frase de Nietzsche «Dios ha muerto» 124)

¹³¹ Arendt ve en los mitos de la *Politeia* de Platón la posibilidad de una fundamentación de la autoridad en la verdad resultado de la contemplación de las ideas y califica a dicho modelo de fundamentación de autoritario. En efecto, Arendt afirma que ‘Las ideas se convierten en patrones sólo después de que el filósofo abandona el brillante firmamento de las ideas y vuelve a la oscura cueva de la existencia humana. En esta parte del relato, Platón llega a la razón más honda del conflicto entre el filósofo y la *pólis*. Habla de la falta de orientación del filósofo en los asuntos humanos, de la ceguera que ataca a los ojos, del dilema de no ser capaz de comunicar lo que se ha visto y del peligro concreto para su vida que de eso se deriva. Ante esta dificultad, el filósofo emplea lo que ha visto (las ideas) como patrones y medidas y, por fin, cuando teme por su vida, las usa como instrumentos de dominación.’ (Arendt, ¿Qué es la autoridad? 120)

que el develamiento de lo humano forma parte de la estructura de la πόλις; sin esto, la objeción resultaría devastadora. Es necesario, pues, aplazar la respuesta de Heidegger a esta crítica.

A partir de los mitos fundamentales de la *República*, Heidegger concluye que la πόλις es el espacio en el que el ser del hombre se encuentra reunido con la totalidad de lo ente y así se hace presente para el ser humano; en este sentido, la πόλις puede entenderse como *el lugar de la verdad*. En esta definición se encuentran implícitos dos elementos esenciales de la ἀλήθεια: la libertad y la justicia. Hay un intento por parte de Heidegger por distanciarse del sentido propiamente político de dichos conceptos que, sin embargo, no puede ser visto como un mero capricho por parte del filósofo; antes bien, Heidegger ha mostrado cómo el desarrollo de la verdad tiene como consecuencia el desarrollo de otras nociones fundamentales que dependen de esta o que la modifican, tales como la idea de justicia o libertad. De tal suerte que, si de lo que se trata es de hacer a un lado estos conceptos no-griegos y hablar directamente de la experiencia inicial griega de la πόλις, resulta indispensable hacer a un lado el sentido político de dichos conceptos.

Para Heidegger, el ocultamiento y el desocultamiento requieren de un espacio en el que puedan ser parte de la experiencia humana de la verdad, este espacio es la πόλις. El modo en que en la πόλις se muestra la ἀλήθεια se explica a partir del conflicto entre la libertad y la justicia. Según el mito de Lete, el ser humano proviene de un lugar extraordinario, esto es, del lugar demónico –o demoniaco– en el que las almas han de elegir libremente, conforme a las palabras de Láquesis¹³², tanto un δαίμων como una forma de vida. Para Heidegger, el mito muestra que el ser humano proviene de una localidad en la que la ocultación es lo dominante y que, al ser dejada atrás, abre paso a una oposición –ἀλήθεια– en la que se deja aparece lo desoculto, es decir, se procura libremente a lo ente. Por ello se puede decir que la libertad se vincula esencialmente con la verdad tal como se indicara en apartados anteriores.¹³³ La libertad es el dejar ser a los entes que permite que se muestren en el claro del desocultamiento y, como ya se había mencionado, este mostrarse en el desocultamiento coloca al propio ser humano en el mismo claro. En otras palabras, la libertad es el dejar ser a lo ente en el que se hace presente el propio ser humano. Es por esto que esta concepción de la libertad es distinta de la romana y moderna,

¹³² Cfr. *República*, 617d – 618c

¹³³ Cfr. *La verdad como desocultamiento*, en el presente capítulo.

precisamente porque éstas hacen de la voluntad el fundamento de la libertad. Para Heidegger el ser humano no determina lo que él mismo ha de ser –una suerte de ideal del ser humano o de una “naturaleza humana”–, por el contrario, esta determinación surge del dejar ser a lo ente. El mundo aparece ante el ser humano y en este aparecer el ser humano puede volverse hacia sí mismo, mientras que el espacio o el lugar de este doble aparecer es, para Heidegger, la πόλις.

Sin embargo, la libertad no domina en la πόλις, antes bien, tiene en ella una contraparte: Δίκη. Al igual que sucede con la libertad, δίκη no puede ser entendida a partir de nociones no-griegas, en este caso, de la justicia. Heidegger afirma que la experiencia inicial griega de la justicia es la de un *ajuste* que asigna a la humanidad en las relaciones de su comportamiento. Pero, ¿de dónde proviene esta interpretación de la justicia como “ajuste”?

In der πόλις als der Wesensstätte des geschichtlichen Menschen, die das Seiende im Ganzen entbirgt und verbirgt, umwest den Menschen alles das, was ihm, nach dem strengen Sinn des Wortes, zu-gefügt, aber damit auch entzogen ist. »Zu-gefügt« verstehen wir hier nicht in dem äußerlichen Sinne von »hinzu-gefügt« und »angetan«, sondern in der Bedeutung von: zugewiesen als das, was dem Menschenwesen zuwest, so daß es in dieses ihm Zu-wesende eingelassen und eingefügt ist, weshalb der Mensch darein sich fügen muß, damit sein Wesen in den Fugen ist. Das dem Menschen also Zu-gefügte, Sich-zu-fügende und ihn Fügende nennen wir mit einem Wort den *Fug*, griechisch: δίκη.¹³⁴ (Heidegger, Parmenides 136-7)

Efectivamente, a partir de la meditación de Heidegger en torno a la πόλις en los mitos platónicos, surge la cuestión de la justicia. Ésta se refiere a todo aquello que debe delimitar y a la vez moldear al ser humano en su relación con la totalidad de lo ente. Esto significa que para Heidegger la libertad sólo puede concebirse a partir de su complemento, esto es, a partir de la justicia. La determinación del ser humano que surge del desocultamiento del ente en su totalidad no queda de una vez y para siempre inamovible o estática, en este sentido, la justicia es aquello que modifica la “esencia” del ser humano para que sea posible

¹³⁴ ‘En la πόλις como el paraje esencial del hombre histórico, que desoculta y oculta el ente como un todo, el hombre es circundado por todo lo que, en el sentido estricto de la palabra, es ajustado para él, pero de este modo también por lo que se retrae de él. Lo “ajustado” no se comprende aquí en el sentido extrínseco de lo “añadido” o de lo “imputado”, sino en el sentido de lo “asignado”, como lo que ajusta al hombre, de modo que éste es entregado a esto y ajustado en ello, por lo cual debe ajustarse a ello para que su esencia sea en el ajuste. Lo que es ajustado de esta manera para el hombre, lo ajustable para él y lo que se ajusta a él, lo nombramos con la palabra singular *ajuste*, en griego δίκη.’ (Heidegger, La frase de Nietzsche «Dios ha muerto» 119-120)

una existencia propiamente humana *en* el mundo. A diferencia de la perspectiva romana del *imperium*, en la que el mundo se presentaba como el terreno que necesariamente había de ser dominado –alterado o modificado– para dar lugar a la existencia propiamente humana, la perspectiva griega, desde la interpretación del filósofo de Meßkirch, ve a la justicia como el ajuste del ser humano en su relación con el mundo que hace posible una residencia. De tal suerte, la πόλις ha de entenderse como el espacio de juego de la libertad y la justicia, esto es, el lugar en el que el ser humano encuentra su residencia, el lugar que le es propio –que le es propicio–. En esto consiste aquello que se había aplazado, la respuesta a la crítica a la propuesta heideggeriana que veía en ésta una elevación de una particular comprensión de la existencia humana al lugar del “destino histórico” de un pueblo o nación: el ser humano no es el fundamento de la Πολιτεία al modo de un ideal a partir del cual se establezcan proyectos o un determinado orden político. No es la libertad humana la que determina el orden político concreto, sino la πόλις entendida como el espacio de juego –o lucha– entre la libertad y la justicia.

Con esto puede entenderse que la ἀλήθεια sea el fundamento de la πόλις, que en ésta se dé el enfrentamiento entre la libertad y la justicia, y que la experiencia de esto se muestre en el μῦθος que, a su vez, deviene fundamento para la Πολιτεία, es decir, para el ordenamiento concreto de la πόλις: *como si a la πόλις le surgieran μῦθοι, para dar lugar a una Πολιτεία*. Pero esta forma de entender la πόλις exige que se explique de manera más completa tanto la libertad como la justicia, así como el modo en que el mito muestra la lucha entre estas, ya que de esto depende para Heidegger el que la experiencia de la πόλις sea realmente algo inicial y no algo pasado.

IV.V LA ESENCIA DE LA LIBERTAD

La πόλις es el espacio de juego de la libertad y la justicia. Con esta afirmación no se ha logrado determinar propiamente aquello que Martin Heidegger entiende por la πόλις. Incluso si se recurre a aquellas obras en las que éste habla directamente sobre lo que la libertad o la justicia significan inicialmente, es decir, en el pensar inicial griego, no es fácil alcanzar a percibir cómo es que estos conceptos se relacionan con un análisis de la política, es decir, de la palabra y la acción que se colocan en la πόλις. En primer lugar, la libertad es un concepto que Heidegger investiga al menos desde dos perspectivas, desde su relación con la verdad, como hemos visto, o bien desde su relación con el problema del mal en sus lecciones sobre el tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1936). Pero únicamente en el *Parmenides* es posible encontrar una explícita conexión con la πόλις. No obstante, entender la concepción heideggeriana de la libertad es indispensable para entender la definición que en estas últimas lecciones fuera articulada con respecto a la πόλις como fundamento de lo político (Πολιτεία).

La discusión que sobre la libertad lleva a cabo Heidegger con ayuda del tratado de Schelling se sitúa en la pregunta por la posibilidad de un sistema de la libertad a la que subyace el panteísmo de Schelling. Por ello es que puede parecer que dicha discusión nada tiene que ver con la cuestión entorno a la política. Sin embargo, como bien indica Fred Dallmayr al presentar una interpretación de lo que él llama una *ontología de la libertad*, Heidegger reconoce desde el comienzo de sus lecciones la relevancia política de la interpretación de Schelling de la libertad humana: 'The political relevance of the lecture course is hardly only a matter of conjecture. As it seems to me several passages are unmistakably political in character or clear manifestations of political dissent.' (Dallmayr, *Ontology of Freedom: Heidegger and Political Philosophy* 221) Dallmayr ofrece algunos ejemplos, entre ellos, que Heidegger, al discutir el contexto histórico del tratado de Schelling, haga comentarios con respecto a las aspiraciones políticas de la intelectualidad prusiana de la época. Aunado a esto se encuentra una referencia central a la figura de Napoleón y, en particular, a las palabras que éste dirigiera a Goethe: *la política es el destino*; en palabras de Heidegger, 'Und bald sollte die tiefe Unwahrheit jenes Wortes an den Tag kommen, das Napoleon in Erfurt zu Goethe gesprochen: »Die Politik ist das Schicksal.« Nein, der Geist ist das Schicksal und Schicksal ist Geist. Das Wesen des Geistes aber ist

die Freiheit.¹³⁵ (Heidegger, Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit 3) Según me parece, Heidegger lleva a cabo una exposición y un análisis del tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana para mostrar el error de la sentencia de Napoleón con respecto a la política y para justificar su idea de que es la libertad humana el fundamento del Espíritu y éste último el verdadero destino. Una vez que se haya presentado una justificación de esto, resultará más claro el lugar que a la política, aquella a la que hacía referencia Napoleón, le corresponde.

La experiencia inicial griega de la libertad es para Heidegger una suerte de condición de posibilidad o fundamento para todo otro sentido que podamos encontrar en la palabra, esto es, libertad como libre albedrío, libertad positiva o, bien, una libertad negativa. Ante esta caracterización de la libertad que, como se verá, hace de ésta un evento develador – *disclosive freedom* la llama Leslie Paul Thiele¹³⁶– algunos estudiosos de la obra de Heidegger mantienen ciertas reservas. Robert Dostal, por ejemplo, afirma que Heidegger se posiciona, en el discurso del rectorado, en contra de la libertad académica cuando ahí se menciona que ésta no es una verdadera libertad, y que esto debería hacernos cuestionar el modo en que Heidegger entiende la libertad. Sin embargo, Dostal omite en su referencia una parte crucial del discurso. Lo que recupera Dostal del discurso es ‘Die vielbesungene »akademische Freiheit« wird aus der deutschen Universität verstoßen; denn diese Freiheit war unecht’, pero el discurso continúa, ‘weil nur verneinend. Sie bedeutete vorwiegend Unbekümmertheit, Beliebigkeit der Absichten und Neigungen, Ungebundenheit im Tun und Lassen. Der Begriff der Freiheit des deutschen Studenten wird jetzt zu seiner Wahrheit zurückgebracht.’¹³⁷ (Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität 113) Heidegger no rechaza la libertad académica por razones autoritarias, sino por tratarse de una libertad incompleta, *únicamente negativa* –afirmación que omite Dostal y que resulta esclarecedora en este contexto¹³⁸–. Esto muestra que es necesario tener una comprensión

¹³⁵ Pronto saldría a la luz la profunda falsedad de las palabras que Napoleón hubiera dirigido a Goethe en Erfurt: La política es el destino. No, el Espíritu es el destino y el destino es el Espíritu. La esencia del espíritu, no obstante, es la libertad.

¹³⁶ Cfr. (Thiele 283)

¹³⁷ La tan celebrada “libertad académica” ha sido expulsada de la universidad, porque esta libertad era falsa, porque sólo era negativa. Significaba en primer lugar libertad de preocupación, arbitrariedad de las intenciones y las inclinaciones, independencia en el hacer y el dejar. El concepto de libertad de los estudiantes alemanes vuelve ahora a su verdad.

¹³⁸ A mi parecer, Dostal omite esta parte del discurso porque, al hacerlo, su interés es enfatizar el contraste entre la perspectiva positiva que adopta Kant frente al espacio público y la negativa adoptada por Heidegger. Cfr. (Dostal 530) Hago referencia a la omisión de Dostal para hacer énfasis en el modo en que la concepción de la libertad de Heidegger intenta ser incluyente con respecto a la polisemia del concepto mismo.

completa de aquello que Heidegger entiende por libertad si se ha de presentar una crítica a sus convicciones políticas que tenga por fundamento su propia filosofía.

La concepción de la libertad de Heidegger, pues, pretende servir como fundamento para otros sentidos que se pueden encontrar en la palabra misma, es decir, trata de unificar los distintos conceptos de libertad. Pero ¿en qué sentido esta concepción de la libertad puede resultar fructífera para la dilucidación de la *πόλις* y su relación con la política y lo político? Heidegger comienza por analizar el modo en que Schelling descarta el libre albedrío como la concepción determinante de la libertad. La afirmación de que la voluntad humana es libre, presupone que la libertad es una propiedad del ser humano pero Heidegger, junto con Schelling, piensa que el ser humano es una propiedad de la libertad. Esto significa que la naturaleza del ser humano se funda en la libertad y no a la inversa. Si la libertad humana existe, es decir, si la libertad de cada persona individual existe, entonces con dicha existencia algo se coloca en aquello ante lo que el individuo se individualiza; en otras palabras, la existencia de la libertad individual muestra la totalidad frente a la cual dicha libertad es individual, muestra la existencia conjunta del ser humano en la totalidad de lo ente, es decir, un sistema en general. Sin embargo, Heidegger reconoce que hablar de un sistema de la libertad se presenta en primera instancia como algo imposible, y esto desde dos perspectivas: bien el sistema se mantiene y entonces se excluye a la libertad, o bien se mantiene la libertad y habría que renunciar al sistema. Esto se entiende si se toma en cuenta que Schelling está pensando el sistema de la libertad desde la perspectiva del panteísmo. En este sentido, un sistema implicaría un orden preestablecido en el que la libertad humana sería imposible. Así, para hacer frente a la imposibilidad de un sistema de la libertad, es necesario entender lo que la libertad misma es. Para Heidegger, el tratado de Schelling muestra la esencia de la libertad y, a su vez, entender el tratado completo equivale a entender las palabras de Schelling:

Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Prinzips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Nature faßte.¹³⁹

¹³⁹ *En el ser humano existe el completo poder del principio de la oscuridad y, en él también, la total fuerza de la luz. En él reside el más profundo abismo y el más alto cielo, o ambos centros. La voluntad humana es la semilla, oculta en el perpetuo anhelo, que sólo es en razón del Dios presente; quien sacó la luz divina de la vida de las profundidades donde se oculta, al tomar la voluntad de la naturaleza.* [Incluyo para este fragmento la traducción al inglés de Joan Stambaugh por ser

(Heidegger, Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit 93)

Para alcanzar la comprensión de este pasaje, Heidegger comienza por una dilucidación de la introducción del tratado de Schelling y encuentra en ésta tres definiciones de libertad: (1) el auto-comienzo de una serie de eventos que no necesitan fundamentación, es decir, un “ser-capaz-en-términos-de-uno-mismo [*von-sich-aus-können*]”, (2) ser libre de algo, por ejemplo cuando se dice que algo se encuentra “libre de impuestos”, una libertad negativa, y (3) ser libre para algo, comprometerse con algo, es decir, una libertad positiva¹⁴⁰. Para Heidegger, este último concepto de libertad lleva a entender el concepto real de la libertad que se encuentra oculto e incompleto en la primera definición. Sin embargo, al ir discutiendo el tratamiento que hace Schelling de estas definiciones, Heidegger comienza a reconocer que hay otros sentidos de la libertad que podrían ser igualmente relevantes para el sistema de la libertad: (4) control sobre los sentidos, esto es, una “libertad inapropiada [*uneigentliche Freiheit*]” y (5) autodeterminación en términos de la propia ley esencial, es decir, un concepto formal de la libertad que puede llamarse “libertad apropiada [*eigentliche Freiheit*]”.

El punto central de la introducción del tratado, afirma Heidegger, es aclarar el hecho de que no se puede avanzar en la respuesta a la pregunta por la libertad humana o a la del sistema de la libertad sin un concepto adecuado del ser y sin una experiencia básica primordial de los entes. Nuevamente, Heidegger intenta llevar la pregunta por la libertad al terreno de la ontología. Sin embargo, en este caso debe hacerlo desde el contexto de la discusión de Schelling y sus interlocutores. Desde dicho contexto, pareciera que con el Idealismo, especialmente con Kant, la cuestión de la libertad hubiera ya quedado resuelta – libertad apropiada–. Por ello es que el filósofo de Meßkirch se pregunta ¿por qué ir más allá del idealismo? La respuesta que Heidegger encuentra en Schelling es que el Idealismo sólo otorga una concepción general y puramente formal de la libertad, pero la concepción real vital consiste en que la libertad es (6) la “capacidad [*Vermögen*]” para el bien y el mal. Ésta es la sexta definición de libertad que encuentra Heidegger en el tratado de Schelling. En efecto, la pregunta por la naturaleza de la libertad humana nos vuelve hacia la pregunta por la posibilidad y la realidad del mal –lo que Alejandro Vigo llama “el problema metafísico de

significativamente distinta de la que aquí presento: ‘In man there exists the whole power of the principle of darkness and, in him too, the whole force of light. In him there are both centers –the deepest pit and the highest heaven. Man’s will is the seed—concealed in eternal longing—of God, present as yet only in depths—the divine light of life locked in the depths which God divined when he determined to will nature.’ (Heidegger, Schelling’s Treatise on the Essence of Human Freedom 53)]

¹⁴⁰ Puede verse aquí la importancia que tiene la libertad positiva para Heidegger tal como podía ya vislumbrarse cuando se hacía referencia a la crítica de Dostal y al discurso del rectorado.

la libertad”¹⁴¹-. De tal suerte, es necesario observar que (1) el mal no es un tema especial por sí mismo, sino sólo a partir de su relación esencial con la libertad humana y con la esencia del ser humano y, a la vez, que (2) el mal no se puede entender desde la esfera de la mera moralidad. En este sentido debe entenderse el que para Heidegger, el mal determine por sí mismo el nuevo comienzo de la metafísica.

La cuestión sobre la posibilidad del mal es planteada por Schelling desde la perspectiva del panteísmo y, por ello, debe entenderse en su sentido más amplio tomando en cuenta los sentidos en que se puede hablar de la totalidad de lo ente en relación a la noción de divinidad. Estos sentidos pueden caracterizarse de tres modos generales: (1) como inmanencia, es decir, el esta contenido, (2) como *concursum*, o bien, acompañamiento, y (3) como un sistema de emanación, el fluir de las cosas desde Dios.

Con respecto a (1), la posibilidad de la inmanencia se destruye por la existencia del mal. Si Dios es el fundamento de los entes, el mal tiene que encontrarse en la voluntad primitiva y Dios tendría que ser considerado malo. Desde la perspectiva de la inmanencia, la única salida de esta paradoja consiste en negar la realidad del mal, lo cual equivaldría a negar la realidad de la libertad dada la sexta definición propuesta por Schelling. De esto se siguen dos conclusiones: inmanencia no puede significar identidad o igualdad, así como la inmanencia no puede ser concebida como inmanencia de cosas en Dios como cosa. Por otro lado, al entender la relación entre los entes y Dios como *concursum*, el fundamento de los entes en su totalidad debería ser pensado sólo como aquello que admite el mal, pero admitir equivale a ser la causa de los entes. Con esto se presenta también la solución de negar la realidad del mal y de la libertad humana. Por último, en (3) la perspectiva de la emanación, la solución consiste en aceptar que el mal surge gradualmente junto con el incremento de la distancia de los entes con respecto a Dios hasta llegar a concebirlo como la total ausencia de Dios. Sin embargo, con este modo de hacer frente a la cuestión, la dificultad de unificar al mal y a Dios no queda resuelta, tan sólo se pospone. Si la máxima distancia con respecto a Dios es el mal, entonces surge la pregunta por la posibilidad de la propia distancia. Si la causa de la distancia no está en las cosas mismas, si Dios las aparta, entonces Dios ha de ser la causa de la distancia, es decir, del mal; mientras que si la causa está en las cosas mismas, si ellas se apartan, entonces la pregunta vuelve a ser por aquello

¹⁴¹ Cfr. (Vigo)

de donde le viene el mal a las cosas.

Las tres perspectivas fracasan al explicar lo que supuestamente debían explicar: ¿Cómo es posible que exista el mal al mismo tiempo que Dios? El hecho de que una y otra vez se caiga en la negación de la realidad del mal indica para Heidegger algo acerca de la naturaleza misma del mal. Se da por sentado que el mal es lo no-bueno, es decir, se le concibe como ausencia, como lo no-presente, no-existente. Pero de aquello que se concibe como no-existente no se puede decir que sea un ente. De tal suerte, la realidad del mal se presupone como una mera ilusión. En efecto, lo propiamente real sólo es lo positivo y, como para Schelling mostraba ya Spinoza, la ausencia sólo se da como una diferencia de grado de lo bueno. Así, la pregunta por la naturaleza del mal y, con ella, la pregunta por la libertad están íntimamente relacionadas con la pregunta por el ser de lo no-existente. Sin embargo, para Heidegger, la ausencia, tal como se entiende en este contexto, no es simplemente nada. Lo verdaderamente existente del mal es el bien. ¡Cierto!, pero ¿cómo ha de entenderse el bien en tanto fundamento del mal? Como ya se había mencionado, sólo en el contexto de la pregunta por el ser humano es posible una respuesta.

Dios creó al ser humano como el ente que es libre para el bien y para el mal, por ello, el mal comienza con el ser humano en razón de esa libertad humana. Pero el fundamento de todos los entes es Dios, lo que significa que al crear al ser humano como un ente libre, Dios se descarga a sí mismo de ser el creador del mal y deja esto en manos del ser humano. Sin embargo, Heidegger subraya que esta consideración común tiene una dificultad fundamental. Si la libertad significa la completa indeterminación del ser humano, si este no está determinado por Dios para el bien o para el mal, entonces la libertad se sigue concibiendo sólo de manera negativa, como mera indecisión rodeada por la nada. Así, ante estas consideraciones surge un séptimo concepto de libertad: (7) *libertas indifferentiae*, libertad en un sentido absoluto como entera indeterminación. Bajo esta caracterización, la libertad no es *para* el bien ni *para* el mal del mismo modo en que no es libertad *de* algo. Por esta razón, si la libertad es una capacidad para el bien y el mal, es necesario preguntar nuevamente cómo el mal surge de Dios como el puro bien o como la pura bondad. Una posible respuesta que considera Heidegger es que el mal pudiera ser independiente de Dios, pero conforme a esto habría que afirmar que el mal es equipotente con respecto a Dios. Esta es una perspectiva dualista que el propio Schelling rechaza porque, como él lo ve, llevaría a un “sistema de la autodestrucción de la razón”, debido a que la razón es la capacidad de unificación, o posibilidad de la unidad. En efecto, si la libertad como capacidad

para el bien y el mal tiene una raíz independiente de Dios, como se ha mostrado hasta ahora, y si, por otro lado, Dios debe mantenerse como el único fundamento de los entes, entonces el fundamento del mal debe ser independiente de Dios y a la vez estar en Dios. Esto significa que debe haber algo en Dios que no sea el propio Dios; Dios debe concebirse de manera más primordial y originaria. Dios es para Schelling más una realidad que un mero orden moral del mundo y por ello, afirma Heidegger:

So treibt die ursprüngliche Erfahrung und das zureichende Durchdenken der Tatsache des Bösen dahin, das Seiende seiender zu begreifen und die Frage nach dem Gefüge des Seienden im Ganzen als Frage nach dem System der Freiheit erneut zu stellen. Damit hält der Gedankengang der Einleitung da, wohin sie führen sollte: an der Stelle, wo die Notwendigkeit eines neuen Ansatzes einsichtig und der Schritt zum neuen Fragen unvermeidlich geworden ist.¹⁴² (Heidegger, Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit 180)

En efecto, Schelling ha llevado a Heidegger a la necesidad de presentar una metafísica del mal como el fundamento de la cuestión del ser al modo de una base para el sistema de la libertad. En este sentido, la pregunta por la posibilidad del mal no es la pregunta por el modo en que el mal puede surgir de algo, sino cómo es éste mismo intrínsecamente posible: ¿Qué le pertenece y acompaña para que el mal sea lo que es? ¿Cuál es su posibilidad interna? Para hacer frente a estas preguntas, Schelling distingue entre fundamento [*Grund*] y existencia [*Existenz*]. En este sentido, los entes deben ser concebidos como existentes y como dadores de fundamento; pero fundamento no significa para Schelling la *razón* –en el sentido de causa– sino sólo la base y, como tal, el fundamento no-racional. Por su parte, existencia significa la existencia, es decir, lo que emerge de sí mismo y que, al emerger, se revela a sí mismo. En efecto, el fundamento, lo que los griegos llamaban ὑποκείμενον, significa aquello que forma el substrato, mientras que existencia es aquello que se revela a sí mismo. Frente a esto, el mal no es una nada, y por ello tiene tanto fundamento como existencia. El problema con esta forma de entender el problema del mal es que el ὑποκείμενον se piensa desde la perspectiva romana, es decir, desde la traducción al latín como *subjectum* y, con esta, desde Descartes el sujeto se comprende como el “yo”. Por esta razón, apunta Heidegger, Schelling puede oponer ὑποκείμενον al *subjectum* y, en este

¹⁴² Así, la experiencia originaria y la insuficiente examinación del hecho de mal, conduce a entender los entes como más existentes, y nuevamente al planteamiento de la pregunta por el sistema de la libertad. Con ello, el desarrollo de las ideas de la introducción se detiene donde se suponía que debía llevarnos: al punto en que la necesidad de un nuevo comienzo resulta evidente y el paso hacia nuevas preguntas se ha vuelto inevitable.

sentido, el fundamento en Dios consistiría en eso que Dios, como Dios, no es, y que no obstante no es fuera de él. Pero esto sólo es posible si se entiende que el ser de dios es un devenir, un llegar a ser [*Werden*].

Heidegger advierte que el pensar ordinario encuentra dos dificultades insuperables en esta forma de concebir a Dios:

1. Ein werdender Gott ist kein Gott, sondern etwas Endliches. 2. Wenn Gott aus seinem Grunde wird und diesen Grund selbst erst als solchen setzt, sofern er sich gegen ihn abgesetzt hat, so wird hier das, was erzeugt wird, zugleich zu dem gemacht, was das, woraus es selbst erzeugt wird, seinerseits erst zeugt. Das ist ein »Zirkel« nach allen nur wünschbaren Hinsichten.¹⁴³

En efecto, se presenta aquí un círculo que parece insuperable, al cual se le puede agregar que, conforme al concepto formal del “devenir [*Werden*]”, éste se entiende como una transición del no-ser-aún al ser, donde la negación se entiende como una ausencia y por ello puede reconocerse una finitud en el devenir que es incompatible con la idea de Dios. Pero la apariencia de insuperabilidad se debe a que se ha pasado por alto que lo que deviene se encuentra ya en el fundamento como fundamento. El ejemplo que usa Heidegger para aclarar su perspectiva es el de la creación de un utensilio. En la creación de un zapato, el proceso por el que se hace el zapato se mantiene fuera del producto ya que el producto sólo se termina cuando es removido del ámbito del proceso. Sin embargo, para el maestro de la Selva Negra, es común pensar el proceso de todo devenir bajo la guía del tiempo y, no obstante, esto no tendría sentido cuando lo que se intenta pensar es el devenir de Dios.

Das Werden des Gottes als Grund zum Gott selbst als Existierendem läßt sich aber nicht als »zeitliches« im alltäglichen Sinne vorstellen. Man pflegt daher dem Seyn Gottes die Ewigkeit zuzusprechen. Aber was heißt »Ewigkeit«, und wie ist sie in den Begriff zu fassen? Das Werden Gottes läßt sich nicht nach einzelnen Abschnitten am Nacheinander der gewöhnlichen »Zeit« aufreihen, sondern in diesem Werden »ist« alles »gleichzeitig«; gleichzeitig aber bedeutet hier nicht, daß die Vergangenheit und die Zukunft ihr Wesen aufgeben und zur Gegenwart »über«-gehen, im Gegenteil: Die ursprüngliche Gleich-Zeitigkeit besteht darin, daß Gewesensein und Künftigsein sich behaupten und gleichursprünglich mit dem Gegenwärtigsein als die Wesensfülle der Zeit selbst ineinander schlagen. Und dieser Schlag der *eigentlichen Zeitlichkeit*, dieser Augenblick, »ist« das Wesen der Ewigkeit, nicht aber die bloß stehengebliebene und stehenbleibende Gegenwart, das *nunc*

¹⁴³ 1. Un Dios que deviene no es un Dios en absoluto, sino algo finito. 2. Si dios se desarrolla a partir de su fundamento y primeramente él mismo coloca este fundamento, en tanto se ha distinguido de éste, lo que se produce aquí es al mismo tiempo aquello que a su vez produjo en primer lugar aquello de lo que él mismo fue producido. Este es un “círculo” a todas luces con respecto a todo.

stans.¹⁴⁴ (Heidegger, Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit 196-7)

Con esto Heidegger indica que no existe una relación jerárquica entre el fundamento y la existencia, es decir, una prioridad de uno y una inferioridad del otro. Éstos elementos no se excluyen en dignidad el uno al otro, porque no hay un antes y un después.¹⁴⁵

En esta perspectiva se puede encontrar la posibilidad esencial del mal, es decir, cómo el mal se fundamenta en Dios y cómo Dios no es la “causa” del mal. En este sentido Schelling afirma que hay que traer el fundamento en Dios, *humanamente más cercano a nosotros*. Pero Heidegger reconoce que con esto surge el peligro de que el proyecto total del ser divino y del ser en general sea logrado para Schelling desde el ser humano, es decir que Dios sea sólo la forma elevada del ser humano. Se trataría entonces de un antropomorfismo de la divinidad. Heidegger rechaza que esta sea una caracterización acertada con respecto al tratado de Schelling, pero indica que la justificación de este rechazo deberá quedar en suspenso hasta que no se haya aclarado la relación entre el mal y el ser humano en sentido esencial.

Conforme a las últimas afirmaciones con respecto a la posibilidad del mal, éste es caracterizado por Heidegger como una posible *Gestalt* [figura] de la libertad humana. Mientras más verdadero es el mal, más sale a la luz que éste se encuentra en el ser humano, dicho de manera más precisa: el mal es como ser humano. En efecto, la pregunta adecuada sería ¿Cómo es esta posibilidad del ser humano? Pero detrás de esta pregunta yace para Heidegger otra pregunta más fundamental: ¿Cómo es posible esta posibilidad del ser humano?

Der Mensch aber gilt als der Höhe- und Ruhepunkt der Schöpfung. Also steht hinter der Frage nach der Möglichkeit des Menschen diejenige nach der Möglichkeit dieses Geschaffenen und somit eines Geschaffenen überhaupt. Hinter der Frage nach der Möglichkeit des Geschaffenen aber steht die nach der Möglichkeit der Schöpfung, und das ist zugleich die

¹⁴⁴ Pero el devenir de Dios como fundamento del Dios mismo como existente no puede ser representado como “temporal” en el sentido cotidiano. En efecto, se acostumbra atribuir la eternidad al ser de Dios. Pero ¿qué significa “eternidad” y cómo debe comprenderse en un concepto? El devenir de Dios no puede ponerse como una serie de segmentos individuales en la sucesión del “tiempo” ordinario. Antes bien, en este devenir todo “es” “simultáneamente”. Pero simultáneo no significa aquí que el pasado y el futuro renuncien a su naturaleza y se conviertan “en” el puro presente. Por el contrario, la simul-taneidad originaria consiste en el hecho de que ser pasado y ser presente se afirman a sí mismos y se mezclan el uno con el otro junto con el estar presente como la completud esencial del tiempo mismo. Y este tipo de la propia temporalidad, este instante, “es” la esencia de la eternidad, pero no el presente que se ha simplemente detenido y permanece de este modo, el nunc stans.

¹⁴⁵ Esto mismo resulta adecuado y relevante para la relación entre libertad y justicia tal como interactúan en la πόλις.

nach ihrer Notwendigkeit, die nur eine Freiheit sein kann. Schöpfung ist ein Sichoffenbaren des Gottes. Und es ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung, den hier gar zu leicht sich vordrängenden Gedanken des Herstellens fernzuhalten.¹⁴⁶ (Heidegger, Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit 206-7)

En efecto, debe haber algo que aunque se origine de Dios, y en este sentido sea espíritu, se mantenga no obstante separado de Dios y que sea algo individual. Para Schelling y Heidegger este algo es el ser humano y debe serlo en la medida en que la autorevelación de Dios ha de ser posible. Con esto, las condiciones de posibilidad de la revelación de del Dios existente son las mismas que las de la capacidad para el bien y el mal, es decir, de la libertad en la que el ser humano tiene su ser, su lugar. Con esto se responde aquello que fuera puesto en suspenso. El antropomorfismo no es parte de la perspectiva de Schelling. Para él, Dios no está hecho a la medida del hombre o como una sublimación del ser humano. No se trata aquí de una divinización del ser humano ni una humanización del Dios.

El fundamento del mal, puede decirse ahora, es el fundamento del ser humano. El fundamento es el centro de Dios y por eso el mal no puede ser algo negativo. Con esto debe quedar claro que los varios conceptos de libertad recuperados por Schelling no se excluyen o se limitan mutuamente, sino que aquello que éstos abarcan queda puesto en sus límites y en su lugar propio bajo la fórmula *la libertad es la capacidad para el bien y el mal*. Por ello es que no se trata de 7 conceptos, sino de uno solo que se hace posible únicamente desde la pregunta por el ser humano, ante la cual, 'Der Mensch will nicht gefaßt werden als jenes bekannte vernunftbegabte Lebewesen, das sich auf einem Planeten herumtreibt und in seine Bestandteile zerlegt werden kann, sondern als jenes Seiende, das in sich der »tiefste Abgrund« des Seyns ist und zugleich »der höchste Himmel«.'¹⁴⁷ (Heidegger, Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit 235) En este sentido es posible afirmar que el ser humano es el ente que puede cambiar su constitución esencial porque sólo el ser humano es capaz de el mal, pero esta capacidad no puede entenderse como una de sus cualidades; por el contrario, la capacidad de ser de este modo es lo que constituye la esencia del ser humano.

¹⁴⁶ Pero el ser humano es supuestamente la culminación y el punto de reposo de la creación. Así, detrás de la pregunta por la posibilidad del ser humano yace la pregunta por la posibilidad de esta creatura y, con ello, del ser creatura en general. Pero detrás de la pregunta por la posibilidad de lo que es creado yace la pregunta por la posibilidad de la creación, y es al mismo tiempo la pregunta por su necesidad, que sólo puede ser una libertad. Creación es una autorevelación del Dios. Y es importante en este contexto evitar la idea de producción que tan fácilmente se abre paso.

¹⁴⁷ El ser humano no debe entenderse como el tan familiar ser viviente dotado de razón que vaga por el planeta y que puede diseccionarse y analizarse en sus componentes, sino como el ente que es en sí mismo "el más profundo abismo" del Ser y al mismo tiempo "el más alto cielo".

Im Wesen als Möglichkeit ist er [der Mensch] ein unentschiedenes Wesen; aber er kann wesensmäßig nicht in der Unentschiedenheit bleiben, sofern er *ist*. Er muß aber sein, wenn anders das Absolute existieren soll, d. h. aus sich heraustreten soll ins Offenbare. Offenbar werden kann etwas nur in seinem Gegensatz; die Gegensätzlichkeit der Prinzipien muß an den Tag kommen, d. h. es muß sich das eine gegen das andere so oder so entscheiden. Darin liegt: Im Geschaffenen kann das Gute nur sein, indem das Böse ist, und umgekehrt.¹⁴⁸ (Heidegger, Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit 255)

De esto se sigue que el mal no es nada por sí mismo, sino sólo en la medida en que se da en la decisión humana y en la oposición al bien. De igual modo, Heidegger concluye que , en tanto reverso del *espíritu*¹⁴⁹, el mal es la voluntad individual que gana dominio frente a la voluntad universal, y esto sólo es posible en la medida en que el ser humano se decide por la existencia, es decir, existe en la forma de la libertad humana. En este punto resulta indispensable notar que el tratamiento que hace Heidegger de la decisión [*entscheidung*] se encuentra en cercanía con el concepto de resolución [*Entschlossenheit*]. Al respecto, Heidegger afirma que,

Eigentliche Freiheit im Sinne der ursprünglichsten Selbstbestimmung ist nur dort, wo eine Wahl nicht mehr möglich und nicht mehr nötig ist. Wer erst noch wählt und wählen will, weiß noch nicht eigentlich, was er will; er will noch gar nicht ursprünglich. Wer entscheidet ist, weiß es schon. Die Entscheidung zur Entschiedenheit und das Sichwissen in der Klarheit des eigensten Wissens ist eines und dasselbe.¹⁵⁰ (Heidegger, Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit 268)

En conclusión, si la capacidad para el bien y el mal constituye la esencia del ser humano, los individuos sólo pueden ser libres cuando han decidido por sí mismos la necesidad de su esencia. No se trata, afirma Heidegger, de una decisión en el tiempo, sino de una decisión *por* la temporalidad, es decir, por una existencia temporal que se eleva sobre su fundamento, la libertad. Se trata de una decisión por el espíritu. En este sentido, el destino

¹⁴⁸ *Como posibilidad, [el ser humano] es en esencia un ser indeciso. Pero esencialmente no puede permanecer en la indecisión en la medida en que él es. Pero él debe ser si el Absoluto ha de existir, es decir, emerger de sí mismo hacia la revelación. Pero algo sólo puede revelarse en su opuesto. La oposición de los principios debe salir a la luz, esto es, uno debe decidir en contra del otro de un modo o de otro. En esto se encuentra el hecho de que el bien sólo puede estar en las creaturas si el mal es, y viceversa.*

¹⁴⁹ *Espíritu, Geist, significa en este contexto la revelación de Dios que sólo es posible a través del ser humano libre. Una caracterización cercana al empleo que de este concepto hace Hegel en la Fenomenología del Espíritu.*

¹⁵⁰ *La auténtica libertad, en el sentido de la más primordial autodeterminación, sólo se encuentra donde no es ya posible ni necesaria una decisión. Quien debe primeramente decidir y quiere decidir, no sabe aún realmente lo que quiere. No quiere aún originariamente. Quien se encuentra decidido ya lo sabe. Por ello, la decisión por la decisionalidad, y el autoconocimiento en la claridad del conocimiento de uno mismo, son una y la misma cosa.*

es el espíritu, es decir, la existencia histórica del ser humano, el desarrollo de una posibilidad de la existencia humana que ha sido decidida desde la libertad. Heidegger ha presentado, con esto, la justificación de su rechazo a las palabras de Napoleón con respecto al destino: *la política es el destino*. La política no es el destino para Heidegger, y esto desde dos perspectivas distintas. Si suponemos que Heidegger entendió que por “política” Napoleón se refería a “lo político”, es decir, al ordenamiento de lo político propio de la Πολιτεία, entonces ésta no es destino, porque se trata tan sólo del ordenamiento de las condiciones que harían posible aquello que sí es destino: el *habitar* histórico del ser humano en el mundo. Y si, por otro lado, Heidegger entiende aquí por política la πόλις, esto es, la lucha entre la libertad y la justicia, entonces ésta tampoco puede ser destino, porque el destino se funda en la decisión ya determinada, en la resolución del ser humano por una existencia histórica y, como tal, es el fundamento, el punto de partida, y no el destino, la culminación. Desde esta segunda perspectiva sería posible afirmar que para Heidegger *el espíritu es el destino de la política y la política el fundamento del espíritu*.

Resulta indispensable ante la comprensión de la libertad que defiende Heidegger a partir de su investigación en torno al pensamiento de Schelling, trazar un vínculo con la definición de libertad que se presenta en la comprensión heideggeriana de la πόλις. Sin esto, podría parecer que éstas no tienen relación alguna y que la libertad entendida como la capacidad para el bien y el mal no podría servir como fundamento para un esclarecimiento de la libertad en sentido político.

¿En qué sentido el *dejar ser a lo ente* dice lo mismo que *la capacidad para el bien y el mal*? Tanto en la conferencia sobre la esencia de la verdad como en las lecciones sobre Parménides y Heráclito, la libertad fue caracterizada por Heidegger como un “dejar ser a lo ente”, en otras palabras, colocarse en el ámbito abierto de la totalidad de lo ente, es decir, en lo que los griegos llamaron ἀλήθεια. Con esto resulta más clara la conexión que se buscaba establecer: colocarse en la apertura de la totalidad de lo ente significa dejar que ésta se revele, se muestre, y que con este mostrarse salga a la luz el lugar que el ser humano ha de ocupar en dicha totalidad, en otras palabras, la libertad es el lugar en el que la totalidad de lo ente se revela a sí misma, donde se hace posible la autorevelación de Dios. La unidad originaria de la totalidad de lo ente tiene en el contexto del panteísmo articulado por Schelling el nombre de Dios y así es como lo interpreta Heidegger.

Para el filósofo de Meßkirch la libertad no es una característica o cualidad del ser humano; es el evento por el cual el ser humano se enfrenta a la totalidad de lo ente y que le otorga la posibilidad de su propia existencia como ser humano, esto es, un lugar en la

totalidad de lo ente. En este sentido, la libertad humana es el estar resuelto del ser humano con respecto hacia una posibilidad de su existencia que en y por la resolución deviene histórica, es decir, se transforma en un destino histórico. Pero esto no significa que la decisión esencial del ser humano se lleve a cabo a partir de la nada, o de la mera voluntad de un sujeto; por el contrario, la decisión esencial se resuelve en la existencia humana que es esencialmente un estar con los otros, aquello que Heidegger llamara en *Sein und Zeit* "Mitsein". En este sentido, la libertad como acontecer de la verdad requiere que el ser humano lleve a cabo una decisión que establecerá el ordenamiento de su propia existencia individual y colectiva, es decir, que pierda su libertad como acontecer inicial de la verdad y afirme una libertad como necesidad seguida de la decisión. Esta paradoja tiene solución sólo en el marco de la discusión sobre la esencia de la πόλις, y sólo en la medida en que se tenga presente que la libertad tiene una contraparte en ésta: la justicia. Pero no basta sólo un esclarecimiento de la concepción de la justicia defendida por Heidegger para hacer frente a la paradoja, hace falta también entender la función que el μῦθος tiene en la relación entre πόλις y Πολιτεία. En el mismo sentido, queda aplazado el planteamiento de una pregunta esencial: ¿Cómo es posible la libertad en la Πολιτεία?

Hablar de una concepción general de la justicia nos remite casi de manera imedita a un intento por resaltar aquellos ámbitos desde los cuales podría llegar a formularse dicha concepción. Los ámbitos que generalmente salen a la luz son el del derecho, la moral, la religión y la política. Pero en su intento por ofrecer una crítica a las concepciones de la justicia que surgen de estos distintos ámbitos, Martin Heidegger rechaza ese impulso por tomarlos como punto de partida para, posteriormente, poder ofrecer una concepción general crítica de la justicia. Como en otros casos, el punto de partida del filósofo de Meßkirch es el pensar inicial griego. En particular, para una concepción inicial de la justicia, será la sentencia de Anaximandro –que para Heidegger pasa por ser la más antigua del pensamiento occidental– la que sirva como punto de referencia. Esta sentencia, como comúnmente es traducida, dice lo siguiente:

.ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γινεσθαι κατὰ τὰ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit.¹⁵¹ (Heidegger, Der Spruch des Anaximander 321)

Podría parecer que el recurrir a Anaximandro, y en general a los presocráticos al tratar de elucidar el sentido de ciertos conceptos fundamentales, fuera un síntoma de una profunda nostalgia por el pasado griego, o una suerte de romanticismo que mira de manera idealizada al mundo mítico pre-filosófico. En cierto sentido esto es acertado para el caso de Heidegger, pero, como bien señala David Kleinberg-Levin, este regreso a Anaximandro es a la vez ‘an ontologically oriented discourse of critique and a prophetically inspired –though deeply skeptical– discourse of hope.’ (Kleinberg-Levin 389) En este sentido, la intención de Heidegger al analizar la sentencia de Anaximandro consiste en articular nuevamente la concepción inicial griega de la justicia y mostrar el modo en que ésta dio paso al desarrollo del pensamiento occidental en el cual se han ido acentando distintas concepciones de la justicia en ámbitos cerrados, es decir, particulares y con pretensiones autolegitimatorias. En efecto, lo dicho en la traducción de la sentencia de Anaximandro sólo se llega a leer desde las distintas perspectivas contemporáneas y no desde lo que se habría dicho en el

¹⁵¹ ‘De donde las cosas tienen su origen, hacia allí deben sucumbir también, según la necesidad; pues tienen que expiar y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo.’ (Heidegger, La Sentencia de Anaximandro 239)

marco de la perspectiva inicial griega. No obstante, no toda discusión sobre la justicia en el pensamiento occidental se ha apartado de manera absoluta del sentido inicial de la sentencia. Para Heidegger, sólo Nietzsche y, de manera indirecta, Hegel se han acercado a su sentido originario. Pero incluso ellos no han podido superar los prejuicios que impiden entender cabalmente la sentencia. Para Heidegger, estos prejuicios se pueden englobar en tres formulaciones generales. En primer lugar, se piensa que lo que se dice en la sentencia de Anaximandro es una suerte de filosofía de la naturaleza en la que se mezclan elementos morales y jurídicos. En segundo lugar, que en ella entran a formar parte del juego distintas representaciones completamente delimitadas y procedentes de distintos campos aislados de la naturaleza, la moral y el derecho. Y, por último, que en ella predomina una vivencia primitiva que interpreta al mundo de manera acrítica y antropomórfica y, por ello, se refugia en expresiones poéticas. En efecto, estos prejuicios impiden que lo dicho en la sentencia salga a la luz en la traducción y, en este sentido, es necesario remontarse al sentido originario de las palabras. Tres de ellas son particularmente relevantes: ἀδικία, δίκη y τίσις.

De acuerdo con Heidegger, la palabra ἀδικία que aparece al final de la sentencia significa la ausencia de δίκη, cuya traducción usual es justicia o derecho [*Recht*]. Si bien la traducción de δίκη por justicia es acertada para Heidegger, lo que no resulta acertado es el modo en que comúnmente se entiende la propia palabra justicia —y en consecuencia tampoco el Derecho—. Para superar esta situación es necesario hacer a un lado las comprensiones comunes de la justicia que tienen su base en los prejuicios mencionados con anterioridad —e.g. castigo o condena—. Esto no significa que la comprensión de la justicia que intenta alcanzar Heidegger carezca de cualquier conexión fundamental con estos otros sentidos, antes bien, Kleinberg-Levin tiene razón al afirmar que de ésta podemos aprender ‘the need for a different moral-judicial conception of justice.’ (Kleinberg-Levin 386)

De tal suerte, lo que dice la sentencia con respecto a la ἀδικία es que donde ella domina no marchan correctamente las cosas, es decir, donde ella se presenta algo se ha desajustado. Con esto se asoma ya la caracterización que hiciera Heidegger la justicia en el *Parménides*, esto es, la justicia es un ajuste y la injusticia un desajuste. En la sentencia de Anaximandro el desajuste se dice de lo que está presente en un tiempo y, así, surge la pregunta por el modo en que es posible toda presencia sin ajustes; en otras palabras, ¿cómo es posible que algo esté desajustado? En efecto, la sentencia no dice que lo desajustado ya no esté presente, que se haya perdido o que sólo una parte de lo presente

se encuentre desajustada. Lo que sí dice la sentencia es que a la presencia tiene que pertenecerle el ajuste como una condición de posibilidad del desajuste. Lo que se ajusta, de acuerdo con Heidegger, es lo que habita un tiempo en cada caso, y se ajusta a partir de aquello de donde procede o surge, en dirección hacia su partida, es decir, hacia lo que se desarrolla.

Die Weile west als die übergängliche Ankunft in den Weggang. Die Weile west zwischen Hervorkommen und Hinweggehen. Zwischen diesem zwiefältigen Ab-wesen west das Anwesen alles Weiligen. In dieses Zwischen ist das Je-Weilige gefügt. Dieses Zwischen ist die Fuge, der gemäß von Herkunft her zu Weggang hin das Weilende je gefügt ist. Anwesen des Weilenden schiebt sich vor in das Her von Herkunft und schiebt sich vor in das Hin von Weggang.¹⁵² (Heidegger, Der Spruch des Anaximander 354-5)

En esta forma de expresar el lugar del ajuste, Heidegger muestra que la justicia consiste en el establecimiento de las condiciones que, a partir de una determinada situación, harían posible el desarrollo de un comienzo. Si contrastamos esto con lo dicho en el *Parmenides*, Heidegger estaría diciendo que la justicia consiste en la construcción de las condiciones que asegurarían la permanencia de la libertad humana –i.e., la existencia humana que tiene su fundamento en la libertad humana–. Esta misma idea se encuentra presente en la crítica a la concepción nietzscheana de la justicia, en la cual Heidegger afirma que ‘Die Gerechtigkeit ist die vorausbauende Zuteilung der Bedingungen, die ein Erhalten, d. h. ein Bewahren und Erlangen sicherstellen.’¹⁵³ (Heidegger, Nietzsche. Zweiter Band. 327) Sin embargo, con esto adelantamos tan sólo una definición a la cual le hace falta un fundamento para su comprensión; es decir, aún no se ha explicado lo suficiente aquello en lo que consisten el ajuste y el desajuste, es decir, la justicia y la injusticia.

En la medida en que con el análisis de la sentencia de Anaximandro se ha llegado a ver que el ajuste y el desajuste se dan en el espacio entre la procedencia y la partida, se ha aclarado ya que la “injusticia de las cosas” se refiere a un desajustarse del morar, es decir, de un habitar propio que, como ya se ha visto, es característico sólo del ente que tiene un mundo, es decir, del ser humano. Es necesario tener esto presente cuando

¹⁵² ‘La morada se presenta como llegada transitoria hacia la partida. La morada se presenta entre la procedencia y la partida. Entre esta doble ausencia se presenta la presencia de todo lo que mora. En este “entre” se ajusta lo que mora un tiempo en cada caso. Este “entre” es el ajuste de acuerdo con el cual, lo que mora se ajusta en cada caso a partir de la procedencia o surgimiento y en dirección a la partida. La presencia de lo que mora se desliza ante el “desde” la procedencia y ante el “hacia” de la partida.’ (Heidegger, La Sentencia de Anaximandro 263-4)

¹⁵³ ‘La justicia es el adjudicar, en una construcción previa, las condiciones que aseguran un conservar, es decir un preservar y un conseguir.’ (Heidegger, Die Frage nach der Technik 264)

Heidegger afirma que 'Die Un-Fuge besteht darin, daß das Je-Weilige sich auf die Weile im Sinne des nur Beständigen zu versteifen sucht. Das Weilen als Beharren ist, von der Fuge der Weile her gedacht, der Aufstand in das bloße Andauern.'¹⁵⁴ (Heidegger, Der Spruch des Anaximander 356) En efecto, el ajuste es transitorio y el desajuste sucede cuando lo ajustado se experimente como lo único presente, permanente y absoluto. Se podría decir que mantenerse en el ajuste significa mantenerse en lo abierto, con lo cual la injusticia consistiría en una existencia con pretensiones de permanencia, esto es, un no-estar-en-el-mundo, o bien, habitar un mundo cerrado. Por ello es que ante la concepción nietzscheana Heidegger afirma que 'Die Gerechtigkeit »hat« nicht eine Perspektive, sie *ist* diese selbst als ihr Errichten, Eröffnen und Offenhalten.'¹⁵⁵ (Heidegger, Nietzsche. Erste Band 583) De tal suerte, si en el ajuste se mantiene lo presente en su morada, es decir, en el lugar que les es propio, lo abierto, entonces el ajuste –la justicia– puede entenderse como el “acuerdo”, aquello que ajusta y acuerda. En otras palabras, al permanecer en el espacio transitorio, la permanencia de lo presente concilia acuerdos, repara el desacuerdo: 'Das Gerechte ist der einheitliche Zusammenhang des Rechten —»recht«, rectus ist das »Gerade«, das Mund-gerechte, das, was einem eingeht, sich einpaßt—, dieweisende Richtung und das, was in sie sich eingleicht. Richten ist das Anweisen einer Richtung und die Einweisung in sie.'¹⁵⁶ (Heidegger, Nietzsche. Erste Band 575)

Con este modo de abordar cuestión de la justicia Heidegger ha estado aplazando el planteamiento de una pregunta: ¿a quién pertenece el acuerdo? ¿quién puede *ser en* el modo de la justicia? Ante esto, el filósofo de Meßkirch regresa al tercer concepto griego que fuera anunciado como fundamental en la sentencia de Anaximandro: τίσις. Esta palabra es traducida usualmente como “expiación” pero, nuevamente, Heidegger propone una traducción distinta. Para él, τίσις significa estima o consideración, con lo cual la sentencia diría: *los que moran un tiempo en cada caso se dejan tener lugar mutuamente, se muestran consideración mutua*. En efecto, la injusticia consistiría en que los que habitan el mundo no se prestan consideración mutua o, en palabras de Heidegger: 'Keines achtet auf das weilige

¹⁵⁴ 'El des-ajuste consiste en que lo que mora un tiempo en cada caso intenta anclarse en la morada en el sentido de lo único permanente. El morar como persistir es, pensado desde el ajuste de la morada, la rebelión contra la mera duración.' (Heidegger, La Sentencia de Anaximandro 265)

¹⁵⁵ 'La justicia no “tiene” una perspectiva, ella es la perspectiva misma en cuanto la erige, la abre y la mantiene abierta.' (Heidegger, Nietzsche I 516)

¹⁵⁶ 'Lo justo es el conjunto unitario de lo recto –“recto”, *rectus* es lo “derecho”, lo ajustado a uno, lo que a uno le va, lo que se adapta–, la dirección que indica y lo que se asimila a ella. Juzgar es prescribir una dirección y ordenarse a ella.' (Heidegger, Nietzsche I 509)

Wesen des Anderen. Die Je-Weiligen sind gegen einander rücksichtslos, jedes je aus der im weilenden Anwesen selbst waltenden und von ihm nahegelegten Sucht des Beharrens. Darum lösen sich die Je-Weiligen nicht in die bloße Rücksichtslosigkeit auf.¹⁵⁷ (Heidegger, Der Spruch des Anaximander 359) En efecto, la justicia y la injusticia pertenecen a los que moran un tiempo en cada caso, es decir, en el espacio intermedio de la procedencia y la partida. Si ante esto regresamos a la concepción heideggeriana de la libertad, estaremos en mejores condiciones para entender lo que significa la justicia. ¿Qué entiende Heidegger por “procedencia” y por “partida”? Al inicio de la interpretación del tratado de Schelling sobre la libertad, Heidegger rechazaba las palabras de Napoleón *la política es el destino*. En su lugar proponía que el espíritu es el destino y esto, como ya se ha visto, dice: *el espíritu es el destino de la política y la política el fundamento del espíritu*. De tal suerte, podemos equiparar la “procedencia” con el fundamento y, a su vez, la “partida” con el comienzo del destino. De ser correcta esta equiparación, la concepción heideggeriana de la justicia consistiría en que, sobre el fundamento de la libertad, el ser humano se adapte conforme a una dirección determinada, es decir, conforme al orden que haría posible la existencia humana determinada desde la libertad. Por su parte, la injusticia consistiría en alejarse del espacio abierto de la libertad para entrar en el espacio cerrado, es decir, concebir la dirección y el orden como autosuficientes, como un fundamento en sí mismos: la injusticia es la renuncia a la libertad como el fundamento del ordenamiento de la existencia.

Pero en esto no ha quedado aún claro qué significa que cada morador le preste consideración o desconsideración al otro, tal como lo indica la sentencia de Anaximandro. Esto es algo que Heidegger discute con respecto a la concepción de Nietzsche de la justicia. Para el filósofo de la Selva Negra, el concepto de justicia de Nietzsche no es político sino metafísico y, como Vanessa Lemm afirma, la razón de esto es que Heidegger ‘no observaría que para Nietzsche la autosuperación no es una función del yo sino que requiere del otro.’ (Lemm, Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo 233) En cierto sentido esto es acertado. Lemm encuentra en la figura de Zarathustra la posibilidad de afirmar que para Nietzsche ‘la justicia designaría una relación entre dos individuos en la que lo que el yo le dona al otro y el otro al yo, se presenta como reconocimiento de la distancia y la diferencia

¹⁵⁷ ‘Ninguno se cuida de la esencia moradora del otro. Los que moran un tiempo en cada caso no se guardan ninguna consideración mutua, cada uno y cada vez se muestra desconsiderado debido a las ansias de persistencia que reinan en la presencia moradora y parte de ella. Pero no por eso los que moran un tiempo en cada caso se disuelven en la mera desconsideración.’ (Heidegger, La Sentencia de Anaximandro 267)

entre ellos' y, continúa Lemm, 'la justicia refleja una amistad política (*philia politiké*)' (Lemm, Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo 234). Más allá de la corrección de esta interpretación de la concepción nietzscheana de la justicia, es necesario afirmar que la concepción heideggeriana de la justicia, en el análisis de la sentencia de Anaximandro, parece olvidar la dimensión que recupera Lemm para el caso de Nietzsche, el papel del "otro" en la determinación de la justicia. Sin embargo, si bien es cierto que la relación con el otro es algo que Heidegger no logra encontrar en el pensamiento de Nietzsche en torno a la justicia, y él mismo parece no hacer frente a esta supuesta ausencia en su propia concepción de la justicia, esto no significa que esta dimensión esté ausente en la concepción heideggeriana de la πόλις.

Hacia el final del análisis de la sentencia de Anaximandro, Heidegger afirma que el ser humano se enfrenta al peligro de "endurecerse" por su propia insistencia en habitar bajo el modo de la persistencia, y que aquello que la sentencia dice de manera inicial sólo puede entenderse cuando se hace frente a este peligro, es decir, cuando el ser humano se mantiene en el espacio abierto, en el espacio intermedio de la procedencia y la partida. Pero esto sólo es posible para Heidegger desde el pensar inicial que es 'das Dichten der Wahrheit des Seins in der geschichtlichen Zwiesprache der Denkenden.'¹⁵⁸ (Heidegger, Der Spruch des Anaximander 372) En este sentido, Heidegger nos estaría dando la clave para entender el modo en que los seres humanos podrían otorgarse esa mutua consideración o desconsideración. Sólo en el diálogo histórico entre los pensantes es posible hacer frente a la falta de consideración que lleva al peligro denunciado en la sentencia de Anaximandro: dejar que la injusticia domine en el espacio de la existencia humana –i.e., olvidar la πόλις y reducir todo a la Πολιτεία–. Por eso es que Heidegger afirma que la justicia es 'der Grund der Notwendigkeit und der Möglichkeit jeder Art von Einstimmigkeit des Menschen mit dem Chaos'¹⁵⁹ (Heidegger, Nietzsche. Erste Band 584). Y es por ello que a la presente interpretación de la concepción heideggeriana de la πόλις, para ser adecuada y completa, le falta aún una explicación del diálogo histórico de los pensantes que es la condición necesaria para la justicia en términos de una relación con el otro. Y este diálogo histórico,

¹⁵⁸ 'el hablar poético de la verdad del ser en el diálogo histórico de los que piensan.' (Heidegger, La Sentencia de Anaximandro 276)

¹⁵⁹ 'el fundamento de la necesidad y de la posibilidad de todo tipo de conformidad del hombre con el caos' (Heidegger, Nietzsche I 517)

que de acuerdo con Heidegger es el hablar poético, tienen en la πόλις la forma de un decir inicial; en otras palabras, tiene la forma del μῦθος. Sólo si se entiende la función del μῦθος, lo que ahora se presenta de manera dispersa –el juego entre la libertad y la justicia– puede tener unidad en el espacio que le es propio: en la πόλις.

IV.VII EL μῦθος Y LA FUNDACIÓN DEL ESTADO

Pocos son los lugares en los que explícitamente aborda Heidegger la cuestión del mito. Particularmente relevante es el tratamiento que de este concepto hace en el *Parmenides*, así como en la reseña a la *Phylosophie der symbolischen Formen* de Ernst Cassirer. En la primera de estas obras, Heidegger caracteriza al mito como un decir inicial de la verdad, esto es, no una reflexión sobre la verdad sino la palabra en la que la verdad se muestra sin por ello ser tematizada. Como ya se ha visto, en *Der Spruch des Anaximander*, Heidegger deja abierta la cuestión del modo en que la injusticia puede ser superada sólo a partir de una adecuada comprensión de la sentencia y del pensamiento inicial griego en general. Pero el que haya quedado abierta no significa que no haya guía o indicio alguno desde los cuales emprender la investigación. Para Heidegger, el modo de pensar que puede recuperar la experiencia inicial griega de la verdad, la libertad, la justicia y la πόλις, es el poetizar entendido como la estructura fundamental de la obra de arte. En efecto, también el mito es para Heidegger una forma del poetizar y, en este sentido, no se puede decir que el mito no haya sido el objeto de una reflexión explícita por parte del filósofo de Meßkirch. Esta reflexión la podemos encontrar en aquellos textos en los que explícitamente se relaciona al acontecer de la verdad en la obra de arte con otras formas del acontecer de la verdad, como por ejemplo el mito o la acción que funda un Estado.

Por otra parte, en su crítica a la obra de Cassirer, Heidegger afirma que la reflexión de éste en torno al mito es sumamente importante, pero deja ver que ésta se encuentra limitada por el marco kantiano en el que se inscribe. En este sentido, considera el trabajo de Cassirer como 'ein wertvoller Ausgang für eine erneute Philosophie des Mythos'¹⁶⁰ (Heidegger, Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. 2. Teil: *Das mythische Denken*. Berlin 1925 270) Se trata, no obstante, de un mero punto de partida al que le hace falta una adecuada comprensión del problema del ser y del ser humano: 'Die Wesensinterpretation des Mythos als einer Möglichkeit des menschlichen Daseins bleibt solange zufällig und richtungslos, als sie nicht auf eine radikale Ontologie des Daseins im

¹⁶⁰ un punto de partida valioso para una renovada filosofía del mito. Cfr. (Hatab, Heidegger and Myth: A Loop in the History of Being 56)

Lichte des Seinsproblems überhaupt gegründet werden kann.’¹⁶¹ Ante estas consideraciones se hace evidente que Heidegger veía en el mito una posibilidad real para un nuevo comienzo del pensar. En este sentido, Heidegger habría encontrado una conexión fundamental entre el mito y la política.¹⁶² En la medida en que la lucha entre la libertad y la justicia es un acontecer de la verdad en la πόλις que se muestra en el decir inicial griego, en el mito, la pregunta que de manera inmediata se le debe plantear a Heidegger es, como lo hace Miguel De Beistegui, ‘How is that, in the very constitution of it’s essence, the political must have recourse to the mythic?’ (De Beistegui 22)

La pregunta resulta relevante no sólo en vistas a la articulación de la comprensión heideggeriana de la πόλις, sino también con respecto al nazismo del propio Heidegger. Robert Dostal llama la atención sobre este aparente punto de conexión entre Heidegger y el Nacionalsocialismo: ‘The reactionary German mandarins often—but not always—naively fed the widespread enthusiasm for National Socialism, especially in its attempt to retrieve a distinctively German mythology.’ (Dostal 524) En este como en varios casos, los intentos por trazar una conexión entre el pensamiento de Heidegger y la ideología nacionalsocialista se apresuran demasiado hacia las conclusiones. Es cierto que el discurso del Nacionalsocialismo recurre a narrativas y estructuras míticas como una forma de legitimación y de cohesión para garantizar sus pretensiones. No obstante, el mito para Heidegger no es una narrativa del pasado que pueda ser empleada como fundamento para un nuevo comienzo o un nuevo ordenamiento político. El mito, al igual que la obra de arte, puede ser arrancado de su contexto y con ello perder la apertura que permite el acontecer de la verdad. Ante esto, el empleo de la mitología de los pueblos germanos como forma de legitimación de un proyecto político sería objeto de una crítica negativa por parte de Heidegger. De tal suerte, para poder comprender claramente el vínculo entre el mito y la política –y las consecuencias que dicho vínculo puede tener para el pensamiento político del filósofo de Meßkirch– es necesario situarnos en la discusión heideggeriana en torno al mito y su papel en la πόλις, discusión que se da en *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1925-1936).

¹⁶¹ *La interpretación esencial del mito como una posibilidad de la existencia humana [del Dasein] permanece azarosa y sin dirección mientras no se haya fundamentado en una radical ontología del Dasein a la luz del problema del ser.*

¹⁶² ‘it is Heidegger who brought to light the essential connection between art or poetry (art as poetry) and the political.’ (De Beistegui 22)

Al abordar en dicha obra la pregunta por el origen de la obra de arte, Heidegger encuentra que ésta se distingue de la “mera cosa” por aquello que los griegos llamaban *αλλο άγορεύει*. En otras palabras, la obra de arte da a conocer públicamente algo más que su presencia como cosa y, en este sentido, se trata de una *alegoría*. Este carácter añadido de la obra hace referencia a un “llevar algo consigo”, lo cual se dice en griego *συμβάλλειν*: ‘Das Werk ist Symbol.’¹⁶³ (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 4) A partir de esta caracterización es posible ver que en la propuesta de Heidegger se da un suerte de jerarquía con respecto a los entes. En un primer lugar se encontraría a las meras cosas, seguidas de los utensilios y, por último, se encontraría la obra de arte: ‘So ist das Zeug halb Ding, weil durch die Dinglichkeit bestimmt, und doch mehr; zugleich halb Kunstwerk und doch weniger, weil ohne die Selbstgenügsamkeit des Kunstwerkes.’¹⁶⁴ (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 14) En efecto, lo que distingue al utensilio de las meras cosas es su utilidad, es decir, el hecho de que se inscribe en una práctica desde la cual se puede decir que son útiles. La botas de una campesina –y aquí Heidegger usa como ejemplo un par de botas pintadas por Van Gogh– son útiles cuando ella las utiliza para llevar a cabo su trabajo de campo. Pero Heidegger descubre que al ser utilizados, los utensilios no se encuentran presentes al modo de una cosa aislada, al modo de un objeto; la campesina no es consciente de sus botas cuando realiza sus actividades, de lo que es consciente es de la actividad misma. El utensilio sólo aparece como objeto cuando falla, es decir, cuando interrumpe de alguna forma la actividad en la que se encuentra inmerso. Si las botas lastiman los pies de la campesina, ésta se volverá hacia ellos, se hará consciente de su presencia como un objeto que se ha alejado de su utilidad y ha interrumpido la actividad. En efecto, la presencia del utensilio, como utensilio, se da en la actividad y no en sí mismo; este es su modo esencial de ser al cual Heidegger llama su “fiabilidad [*Verlässlichkeit*]”. La fiabilidad del utensilio no reside en sí mismo, sino en las relaciones en que se inscribe con respecto a aquello que interviene en la práctica a la que éste pertenece. Así, nos *fiamos* de los utensilios, lo que significa que a partir de ellos nos entregamos confiadamente a las distintas prácticas que les dan sentido, o bien, *nos abandonamos en manos de la callada llamada de la tierra, y gracias a la fiabilidad estamos seguros de nuestro mundo*¹⁶⁵. De tal

¹⁶³ ‘La obra es símbolo’ (Heidegger, *El Origen de la Obra de Arte* 13)

¹⁶⁴ ‘el utensilio es cosa a medias, porque se halla determinado por la coseidad, también es más: es al mismo tiempo obra de arte a medias; pero también es menos, porque carece de la autosuficiencia de la obra de arte.’

¹⁶⁵ Cfr. (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 19-20) y (Heidegger, *El Origen de la Obra de Arte* 24).

suerte, la autosuficiencia de la obra de arte por medio de la cual la distinguiera Heidegger del utensilio queda ahora al descubierto. El utensilio *depende* de su fiabilidad para formar parte de un mundo, mientras que la relación de la obra de arte con el mundo es distinta.

No hay que pasar por alto el hecho de que esta caracterización del utensilio sólo se ha hecho manifiesta a partir de una obra de arte concreta, la pintura de las botas de Van Gogh. Por ello es que Heidegger se pregunta en este punto por aquello que ocurre en la obra para que a partir de ella se haya podido mostrar la esencia del utensilio y, nuevamente regresando a los griegos, encuentra que lo que ocurre en la obra es un desocultamiento, es decir, la ἀλήθεια. En la obra de arte ocurre la verdad en la forma del develar que erige y establece la permanencia del ser de lo ente. Así como por medio de la fiabilidad el utensilio establece su permanencia en un mundo particular, la obra de arte erige y establece un mundo en general por sí misma. En este sentido, la obra de arte es un acontecer de la verdad en la apertura de un mundo. Este modo de entender la verdad ya ha sido explicado en su momento¹⁶⁶ y, no obstante, aquello que no se presentó en ese entonces fue la posibilidad de la pérdida del acontecer de la verdad. En efecto, de acuerdo con Heidegger, cuando a las obras de arte se les traslada fuera del sitio en el que inicialmente se instalaron, lo que sucede es que se las saca del mundo fundado por ellas y, así, ese mundo queda sin fundamento y se derrumba:

die Versetzung in die Sammlung hat sie ihrer Welt entzogen. Aber auch wenn wir uns bemühen, solche Versetzungen der Werke aufzuheben oder zu vermeiden, indem wir z. B. den Tempel in Paestum an seinem Ort und den Bamberger Dom an seinem Platz aufsuchen, die Welt der vorhandenen Werke ist zerfallen. Weltentzug und Weltzerfall sind nie mehr rückgängig zu machen.¹⁶⁷ (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 26)

Las obras de arte, como acontecer de la verdad, fundan un mundo, es decir, establecen un lugar propicio para la existencia humana y, al mismo tiempo, es necesario tener presente que los distintos mundos fundados por las obras de arte pierden necesariamente su

¹⁶⁶ Cfr., Apartado *Sobre la esencia de la verdad*.

¹⁶⁷ 'al desplazarlas a una colección se las ha sacado fuera de su mundo. Por otra parte, incluso cuando intentamos impedir o evitar dichos traslados yendo, por ejemplo a contemplar el templo de Paestum a su sitio y la catedral de Bamberg en medio de su plaza, el mundo de dichas obras se ha derrumbado. El derrumbamiento de un mundo o el traslado a otro es algo irremediable, que ya no se puede cambiar.' (Heidegger, *El Origen de la Obra de Arte* 29)

fundamento, se derrumban¹⁶⁸. Esto es justamente lo que sucedería en caso de tomar la mitología de los pueblos germanos como fundamento legitimatorio del Nacionalsocialismo y, de este modo, es necesario mostrar el modo en que la obra de arte es una forma del acontecer de la verdad que permite un nuevo comienzo o, como llega a afirmar Heidegger, permite la fundación de un Estado. Para esto, es necesario esclarecer el hecho de que la obra de arte es la que articula la unidad del mundo, esto es, el conjunto de las relaciones que le otorgan al ser humano un mundo.

En efecto, la articulación de la unidad se refiere al modo en que dos dimensiones de la existencia se relacionan: “tierra [*Erde*]” y “mundo [*Welt*]”. Ya había sido mencionado que la fiabilidad del utensilio permite que uno esté seguro de su mundo en la llamada de la tierra. Pero este modo de expresarse no responde meramente a una cuestión estilística. Ambos conceptos tienen un sentido distinto al coloquial que puede ser comparado con la distinción que Heidegger tomara de Schelling entre *fundamento* y *existencia*; con lo cual el fundamento sería la tierra y el mundo la existencia. Esto se puede pensar a partir del ejemplo de la campesina: para ella la tierra es la naturaleza sobre la cual ella lleva a cabo su labor, es decir, sobre la que se erige el mundo de la agricultura y de la vida del campo. Heidegger afirma que para lo que él llama tierra, los griegos tenían la palabra Φυσις. Con ella hacían referencia a la aparición y surgimiento de la totalidad de lo ente y, del mismo modo, con ella nombraban aquello sobre lo cual el ser humano funda su morada, es decir, aquello sobre lo cual se puede dar una existencia propiamente humana: un mundo. Dicho de otro modo, la tierra es el espacio cerrado en el que ya se ha dado de antemano toda determinación, tanto de las cosas como del ser humano; por su parte, el mundo es el espacio abierto en el que se muestran nuevas posibilidades para la determinación de la totalidad de lo ente en su relación con el ser humano. En este sentido Heidegger se mueve en un círculo: la tierra es el ámbito de la determinación en el que incide la obra de arte como modo de acontecer de la verdad que permite el surgimiento de nuevas posibilidades de determinación que una vez decididas conformaran el ámbito de lo ya determinado. El fundamento se abre para permitir la existencia que en su permanencia se cierra como fundamento. Pero el círculo se mantiene como círculo sólo en la medida en que se de el acontecer de la verdad como una apertura, como desocultamiento, ya que la permanencia de la obra de arte es la que determina el sentido de las cosas y el sentido de la existencia

¹⁶⁸ No obstante es necesario no perder de vista que el modo en que esas obras de arte trasladadas y de mundos derrumbados, tienen todavía un modo de salirnos al encuentro que es consecuencia del acontecer de la verdad que alguna vez sucedió en ellas.

humana. Esto puede quedar más claro recurriendo a uno de los ejemplos de Heidegger, el del templo griego como obra de arte:

Das Tempelwerk eröffnet dastehend eine Welt und stellt diese zugleich zurück auf die Erde, die dergestalt selbst erst als der heimatliche Grund herauskommt. [...] Der Tempel gibt in seinem Dastehen den Dingen erst ihr Gesicht und den Menschen erst die Aussicht auf sich selbst. Diese Sicht bleibt so lange offen, als das Werk ein Werk ist, so lange als der Gott nicht aus ihm geflohen.¹⁶⁹ (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 28-9)

Cuando Heidegger afirma que la obra de arte erige [*Er-richten*] sobre ella un mundo, erigir significa la apertura de una orientación, es decir, el establecimiento de directrices. En efecto, un mundo sólo se mantiene en la medida en que las directrices abiertas por él sigan orientando como posibilidad abierta, es decir, en la medida en que la tierra no logre alzarse nuevamente sobre el mundo. Es por esto que “tener un mundo” no significa el mero “ocupar” un espacio o un lugar, sino reconocer ese lugar como propio, como aquel espacio que presenta las condiciones que hacen posible la existencia propia. Por ello se entiende que Heidegger rechace el que las piedras, los objetos, los animales, etc., tengan un mundo; sólo el ser humano tiene un mundo porque sólo él puede habitar la apertura de lo ente y, de este modo, ‘*Welt weltet*’¹⁷⁰ (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 30). Con esta forma de expresarse, Heidegger está haciendo frente a la cuestión de la posibilidad de permanencia del mundo. Un mundo “hace mundo” cuando desde el espacio abierto en él quedan determinadas las directrices que habrán de guiar la existencia en ese mundo: ‘*Wo die wessenhaften Entscheidungen unserer Geschichte fallen, von uns übernommen und verlassen, verkannt und wieder erfragt werden, da weltet die Welt.*’¹⁷¹ (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 31) Sin embargo, ante estas afirmaciones es necesario tomar en cuenta aquello que ya ha sido enfatizado en otras ocasiones, el mundo es el que hace mundo y no los seres humanos, esto es, las decisiones más esenciales no se dan sobre la

¹⁶⁹ ‘La obra templo, ahí alzada, abre un mundo y al mismo tiempo lo vuelve a situar sobre la tierra, que sólo a partir de ese momento aparece como suelo natal. [...] Es el templo, por el hecho de alzarse ahí en permanencia, el que le da a las cosas su rostro y a los hombres la visión de sí mismos. Esta visión sólo permanece abierta mientras la obra siga siendo obra, mientras el dios no haya huido de ella.’ (Heidegger, *El Origen de la Obra de Arte* 30)

¹⁷⁰ ‘*Un mundo hace mundo*’ (Heidegger, *El Origen de la Obra de Arte* 32)

¹⁷¹ ‘Donde se toman las decisiones más esenciales de nuestra historia, que nosotros aceptamos o desechamos, que no tenemos en cuenta o que volvemos a replantear, allí, el mundo hace mundo.’ (Heidegger, *El Origen de la Obra de Arte* 32)

base de una voluntad humana. Nevadamente, la toma de decisiones esenciales, la resolución, no puede verse al modo de una voluntad resuelta que desde sí misma determine las orientaciones que habrán de dominar en el mundo. En el caso de la obra de arte, lo que se muestra como el fundamento de las decisiones esenciales es la tierra, pero no como un fundamento que se halle de antemano disponible para que sobre ella se instale un mundo:

Wohin das Werk sich zurückstellt und was es in diesem Sich-Zurückstellen hervorkommen läßt, nannten wir die Erde. Sie ist das Hervorkommend-Bergende. Die Erde ist das zu nichts gedrängte Mühelose-Unermüdliche. Auf die Erde und in sie gründet der geschichtliche Mensch sein Wohnen in der Welt. Indem das Werk eine Welt aufstellt, stellt es die Erde her. Das Herstellen ist hier im strengen Sinne des Wortes zu denkend Das Werk rückt und hält die Erde selbst in das Offene einer Welt. *Das Werk läßt die Erde eine Erde sein.*¹⁷² (Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes 32)

Por ello es que la relación entre tierra y mundo no es únicamente entre el fundamento y lo fundado sino, antes bien, la de dos combatientes: la relación es una “lucha [*Streit*]”. Esta lucha no es una mera discordia, ni puede ser equiparada sin más a los elementos del acontecer de la verdad: *λήθη* y *ἀλήθεια*. La discordia supondría que se trata meramente de elementos opuestos, uno negativo y otro positivo, mientras que equiparar la tierra con *λήθη* y el mundo con *ἀλήθεια*, significaría que sólo en la tierra sucede el ocultamiento y el desocultamiento sólo en el mundo. Antes bien, dentro de cada uno, dentro de la tierra y el mundo, sucede el ocultar y el desocultar; mientras la primera oculta, el segundo desoculta, y si la primera desoculta, el segundo tiende a ocultar. En efecto, esta disputa es algo instigado cada vez por el acontecer de la verdad en la obra de arte. La obra de arte abre el espacio cerrado para instalar en la apertura la posibilidad de un nuevo comienzo, de un mundo que ha de cerrarse para hacer posible la existencia conforme a las nuevas directrices que se han determinado. Incitar la lucha significa aquí hacer que la lucha siga siendo lucha y no el triunfo de un mundo, es decir, el triunfo de la tierra sobre el mundo. El mundo puede “hacer mundo” del mismo modo en que el mundo puede hacerse tierra. Bajo esta caracterización de la obra de arte y del juego entre la tierra y el mundo, se ha rechazado la voluntad como fundamento de la determinación y de la fundación, pero es momento de

¹⁷² ‘Aquellos hacia donde la obra se retira y eso que hace emerger en esa retirada es lo que llamamos tierra. La tierra es lo que hace emerger y da refugio. La tierra es aquella no forzada, infatigable, sin obligación alguna. Desde el momento en que la obra levanta un mundo, crea la tierra, esto es, la trae aquí.’ (Heidegger, El Origen de la Obra de Arte 33)

hacer frente a las razones de dicho rechazo.

La obra de arte es algo efectuado y, como tal, se puede pensar que el acontecer de la verdad que sucede en ella y que incita la lucha entre la tierra y el mundo se encuentra igualmente determinado por aquello por lo cual la obra ha llegado a ser, es decir, la voluntad del artista. En este sentido, la obra podría ser vista como algo similar al utensilio; ambos fueron creados por una voluntad, un artista o un artesano. Pero al igual que el ser utensilio del utensilio y el ser obra de la obra son esencialmente distintos, las formas mediante las cuales ambos llegaron a ser son distintas. Heidegger afirma que la obra de arte es *creada* mientras que el utensilio es meramente *fabricado*. La dificultad de esta distinción yace en el hecho de que los griegos tuvieran una misma palabra para ambos procesos o actividades: τέχνη. Pero incluso para los griegos esta palabra no significaba ni el oficio manual ni el arte, ni lo que ahora se llama *técnico*. Τέχνη, de acuerdo con Heidegger, nombraba no una actividad sino una forma de saber y, como todo saber, tenía por fundamento la ἀλήθεια. En este sentido, aquello que distingue a la obra del utensilio es el proceso por el cual se ha pasado del fundamento al ente. El utensilio, como ya se había explicado, se caracteriza por la utilidad que se basa en la fiabilidad y, en este sentido, se dice que un utensilio es –está terminado– cuando se ha desprendido del proceso por el cual ha llegado a ser. Como proceso de fabricación, el utensilio tiene su fundamento en la τέχνη, pero como utensilio terminado tiene su fundamento en la fiabilidad; el saber [τέχνη] que opera en la fabricación el utensilio deja de ser su fundamento. Por su parte, el saber que opera en la creación de la obra de arte no deja de operar en la obra cuando ésta ya ha sido concluida, porque ésta es un acontecer de la verdad. En este sentido, la obra no se desprende de su proceso de creación, sino que hace del ser-creación su fundamento. De tal suerte, Heidegger caracteriza el proceso de creación como el dejar que algo emerja como algo producido; la obra de arte emerge [τέχνη] desde la verdad como acontecer de la verdad [ἀλήθεια], pero en ella la verdad no es algo que se encuentre presente de antemano para después instalarse en la obra. En la obra acontece la verdad y la creación de la obra es un saber que, a la vez, tiene su fundamento en la verdad. En este sentido, creación y obra no son distintos al modo en que lo son la fabricación y el utensilio. La obra de arte no es la representación de una realidad de antemano existente. Esta es la razón por la cual hay que cuidarse de interpretar la relación entre el acontecer de la verdad y la acción humana que lleva al acontecer desde la perspectiva de la voluntad. En efecto, esto resulta relevante no sólo para la obra de arte, sino para toda forma del acontecer de la verdad, en particular

para el μῦθος y para la fundación de un Estado. A modo de ejemplo, se puede recurrir a la interpretación de la concepción heideggeriana del mito que hace Lawrence Hatab: 'We should conclude that myth is not the description of an already existing world, but is rather the "worlding" of the world, the original disclosure of the world, prior to which there is "nothing" (or concealment). What "precedes" the emergence of a world in myth would then essentially be a mystery, something hidden to us.' (Hatab, Heidegger and Myth: A Loop in the History of Being 52) Eso que es un misterio, eso que permanece oculto, es la tierra; en palabras de Heidegger, la tierra 'zeigt sich nur, wenn sie unentborgen und unerklärt bleibt. Die Erde lässt so jedes Eindringen in sie an ihr selbst zerschellen. Sie lässt jede nur rechnerische Zudringlichkeit in eine Zerstörung umschlagen.'¹⁷³ (Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes 33)

Con la apertura del mundo surge para Heidegger lo que aún no ha sido decidido, lo que aún carece de sentido y directrices; asimismo, con la apertura del mundo se muestra la necesidad de la decisión sobre las directrices y el sentido. Por eso es que Heidegger afirma que 'Indem aber eine Welt sich öffnet, kommt die Erde zum Ragen.'¹⁷⁴ (Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes 50) En la obra de arte se muestra que el mundo exige su decisión y su medida para sí poder hacer que lo ente alcance el espacio abierto por el cual se habrá de transitar. Por su parte, la tierra soporta al mundo, pero tiende a alzarse sobre él, es decir, mantenerse cerrada y 'alles ihrem Gesetz anzuvertrauen.'¹⁷⁵ (Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes 51)

Qué sea lo que se decide nos lo ha dicho ya la esencia de la libertad; qué sea lo cerrado que se mantiene confiándole todo a su ley nos lo ha dicho ya la esencia de la justicia. Pero en su momento habían quedado en suspenso dos preguntas fundamentales: Con respecto a la libertad había quedado abierta la pregunta por la posibilidad de la libertad Πολιτεία, mientras que en la discusión sobre la justicia se había postergado la cuestión del diálogo histórico de los pensantes, es decir, el modo en que desde la justicia se puede hablar de la relación con "el otro". Ambas cuestiones tienen ahora su solución. En primer

¹⁷³ 'sólo se muestra cuando permanece sin descubrir y sin explicar. Asimismo, la tierra hace que se rompa contra sí misma toda posible intromisión. Convierte en destrucción toda curiosa penetración calculadora.' (Heidegger, El Origen de la Obra de Arte 33)

¹⁷⁴ 'desde el momento en que un mundo se abre, la tierra comienza a alzarse.' (Heidegger, El Origen de la Obra de Arte 45)

¹⁷⁵ 'confiándole todo a su ley.' (Heidegger, El Origen de la Obra de Arte 46)

lugar, la libertad como el dejar ser a los entes es para Heidegger un evento inicial que se funda en el acontecer de la verdad y, en este sentido, se mantiene como tal en el espacio de la apertura que erige la obra de arte. La libertad humana puede mantenerse en la Πολιτεία en la medida en que las obras de arte sigan siendo el espacio del acontecer de la verdad de la πόλις, es decir, en la medida en que animen la lucha entre la tierra y el mundo en la cual se instala la πόλις como mundo. Por otra parte, la cuestión del *diálogo histórico de los pensantes* como recuperación del papel del “otro” como elemento de la justicia tiene su solución en aquello que Heidegger llama “los cuidadores [*die Bewahrende*]”. De acuerdo con el filósofo de Meßkirch, la obra no es autosuficiente como acontecer de la verdad. Como ya se había dicho, el traslado de las obras de arte y el derrumbe de su mundo son posibilidades efectivas de toda obra de arte. Los llamados cuidadores de la obra son importantes a este respecto, ellos son los que en su relación con la obra posibilitan el acontecer de la verdad, es decir, corresponden a la verdad que acontece en la obra; lo que significa que la obra, cuando no encuentra cuidadores, deja de ser obra y, en este sentido, la obra no es obra sin los cuidadores. Así, ‘Es bleibt immer, wenn anders es ein Wert ist, auf die Bewahrenden bezogen, auch dann und gerade dann, wenn es auf die Bewahrenden erst nur wartet und deren Eintehr in seine Wahrheit erwirbt und erharrt.’¹⁷⁶ (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 54) Esto debe tomarse en el sentido más literal posible, ya que se habla aquí de *los* cuidadores, y no de un cuidador. La unidad de la verdad en la obra no es el resultado del cuidado individual, por el contrario, en el cuidado colectivo de la obra se da la unidad de aquello que se abre para la determinación: ‘Die Bewahrung des Werkes vereinzelt die Menschen nicht auf ihre Erlebnisse, sondern rückt sie ein in die Zugehörigkeit zu der im Werk geschehenden Wahrheit und gründet so das Für- und Miteinandersein als das geschichtliche Ausstehen des Da-seins aus dem Bezug zur Unverborgenheit.’¹⁷⁷ (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 55) Los creadores de las obras de arte son en cierto sentido importantes para Heidegger, pero de ellos mismos no depende el acontecer de la verdad de la obra. Únicamente los cuidadores pueden atender al llamado del

¹⁷⁶ ‘En efecto, si realmente es una obra, siempre guarda relación con los cuidadores, incluso o precisamente cuando sólo espera por dichos cuidadores para solicitar y aguardar la entrada de estos en su verdad.’ (Heidegger, *El Origen de la Obra de Arte* 48)

¹⁷⁷ ‘El cuidado por la obra no aísla a los hombres en sus vivencias, sino que los adentra en la pertenencia de la verdad que acontece en la obra y, de este modo, funda el ser para los otros y con los otros como exposición histórica del ser-aquí a partir de su relación con el desocultamiento.’ (Heidegger, *El Origen de la Obra de Arte* 49)

acontecer de la verdad en la obra, en el cual, creadores y cuidadores se unen como una suerte de comunidad frente a la obra. En efecto, aquellas afirmaciones que en *Sein und Zeit* aparecieran carentes de un evidente vínculo con lo concreto, en la conferencia sobre el origen de la obra de arte encuentran dicha concreción: el mundo es siempre un “mundo compartido [Mitwelt]” y la existencia humana, siempre una “coexistencia [Mitdasein]”.¹⁷⁸ Como resulta de estas consideraciones, la unidad de la verdad no es el opuesto de la pluralidad ya que, de serlo, el fundamento de la obra de arte en la ἀλήθεια no sería distinto del saber que lleva a la producción del utensilio (τέχνη). Sin el cuidado por las obras se lograría formar una sociedad, mas no una comunidad¹⁷⁹. En este sentido puede interpretarse la expresión de Heidegger “el diálogo histórico de los pensantes [der geschichtlichen Zwiesprache der Denkenden]” en su interpretación de la sentencia de Anaximandro. Pero esta dimensión de la obra de arte aparece en la πόλις, tal como se sigue de lo dicho en el *Parmenides*, sólo bajo la figura del μῦθος. Este es un punto que resalta de manera precisa Miguel de Beistegui:

From Heidegger’s perspective [...] the myth—that is, the expression, the communication and the sharing of the myth—is indeed the opening and founding gesture of the political. For the myth is essentially communitarian. It is that which brings a people together. Even more: it is that which defines the very existence of a people. (De Beistegui 29)

Esto es algo que resulta evidente hacia el final de *Der Ursprung des Kunstwerkes* cuando Heidegger afirma que la esencia de la obra de arte es el poetizar, es decir, que la conexión esencial de la poesía con el lenguaje es lo que le da su carácter fundamental con respecto al arte. En este sentido, el poetizar es el decir inicial de la verdad que es la esencia de toda obra de arte. ‘Indem die Sprache erstmals das Seiende nennt, bringt solches Nennen das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen.’¹⁸⁰ (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 61) Más aún, en el lenguaje como decir inicial acontece la unidad de las distintas formas del acontecer de la verdad:

Das entwerfende Sagen ist Dichtung: die Sage der Welt und der Erde,

¹⁷⁸ Cfr., (Heidegger, *Sein und Zeit* 130-175)

¹⁷⁹ En un artículo dedicado a esclarecer algunos elementos de la dimensión política del pensamiento de Martin Heidegger, en el que se hace énfasis en el papel que en éste juega el mito, Robert Dostal afirma al discutir las diferencias entre los tipos de colectividad que se enmarcan en los conceptos *Öffentlichkeit* y *Volk*, ‘Without care, we constitute only a society, not a community.’ (Dostal 542) Dostal encuentra el fundamento de esta afirmación con la obra de Heidegger: *Hölderlins Hymnen “Germania” und “Der Rhein”*.

¹⁸⁰ ‘En la medida en que el lenguaje nombre por vez primera a lo ente, es este nombrar el que hace acceder lo ente a la palabra y la manifestación.’ (Heidegger, *El Origen de la Obra de Arte* 53)

die Sage vom Spielraum ihres Streites und damit von der Stätte aller Nähe und Ferne der Götter. Die Dichtung ist die Sage der Unverborgenheit des Seienden. Die jeweilige Sprache ist das Geschehnis jenes Sagens, in dem geschichtlich einem Volk seine Welt aufgeht und die Erde als das Verschlussene aufbewahrt wird. Das entwerfende Sagen ist jenes, das in der Bereitung des Sagbaren zugleich das Unsagbare als ein solches zur Welt bringt. In solchem Sagen werden einem geschichtlichen Volk die Begriffe seines Wesens, d. h. seiner Zugehörigkeit zur Welt-Geschichte vorgeprägt.¹⁸¹ (Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes 61-2)

A partir de la caracterización de la obra de arte como un modo en que la verdad se instala para iniciar o incitar la lucha entre la tierra y el mundo, que a su vez tiene la forma del $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$ como *decir inicial*, Heidegger se pregunta por otros lugares en los que el acontecer de la verdad se instala del mismo modo. Como respuesta, el filósofo de Meßkirch enumera cuatro lugares distintos: la obra de arte, la fundación de un Estado, la cercanía de un Dios, el sacrificio esencial y el pensar.

Eine wesentliche Weise, wie die Wahrheit sich in dem durch sie eröffneten Seienden einrichtet, ist das Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit. Eine andere Weise, wie Wahrheit west, ist die staatgründende Tat. Wieder eine andere Weise, wie Wahrheit zum Leuchten kommt, ist die Nähe dessen, was schlechthin nicht ein Seiendes ist, sondern das Seiendste des Seienden. Wieder eine andere Weise, wie Wahrheit sich gründet, ist das wesentliche Opfer. Wieder eine andere Weise, wie Wahrheit wird, ist das Fragen des Denkers, das als Denken des Seins dieses in seiner Frag-Würdigkeit nennt.¹⁸² (Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes 49)

Primeramente, en ésta, así como en la cita anterior, la cercanía de *lo más ente de lo ente* –la proximidad y lejanía de los dioses– corresponde a la experiencia de Dios tal como se

¹⁸¹ 'El decir que proyecta es poema: el relato del mundo y la tierra, el relato del espacio de juego de su combate y, por tanto, del lugar de toda la proximidad y lejanía de los dioses. El poema es el relato del desocultamiento de lo ente. Todo lenguaje es el acontecimiento de este decir en el que a un pueblo se le abre históricamente su mundo y la tierra queda preservada como esa que se queda cerrada. El decir que proyecta es aquel que al preparar lo que se puede decir trae al mismo tiempo al mundo lo indecible en cuanto tal. Es en semejante decir en donde se le acuñan previamente a un pueblo histórico los conceptos de su esencia, esto es, su pertenencia a la historia del mundo.' (Heidegger, El Origen de la Obra de Arte 53)

¹⁸² 'Una de las maneras esenciales en que la verdad se establece en ese ente abierto gracias a ella es su ponerse a la obra. Otra manera de presentarse la verdad es la acción que funda un Estado. Otra forma en la que la verdad sale a la luz es la proximidad de aquello que ya no es absolutamente un ente, sino lo más ente de lo ente. Otro modo de fundarse la verdad es el sacrificio esencial. Finalmente, otra de las maneras de llegar a ser de la verdad es el cuestionar del pensador, que nombra el pensar del ser como tal en su cuestionabilidad, o lo que es lo mismo, como digno de ser cuestionado.' (Heidegger, El Origen de la Obra de Arte 45)

desprende de la discusión en torno al panteísmo de Schelling y los modos en los que puede hablarse de Dios como fundamento. En segundo lugar, la idea del “sacrificio esencial [wessentliche Opfer]” se encuentra ligada en el pensamiento de Heidegger a la poesía [Dichtung], el pensar [Denken], la obra [Werk], y el hecho [Tat].¹⁸³ En este sentido el sacrificio tiene su unidad bajo la figura del individuo singular resuelto, el héroe; aunque esto sólo queda claro a la luz de lo dicho por Heidegger en los *Beiträge zur Philosophie*: ‘Jene wenigen Einzelnen, die in den wesentlichen Bahnen des gründenden Da-seins (Dichtung-Denken-Tat-Opfer) für die Bereiche des Seienden die Stätten und Augenblicke vorausgründen. Sie schaffen so die wesende Möglichkeit für die verschiedenen Bergungen der Wahrheit, in denen das Da-sein geschichtlich wird.’¹⁸⁴ (Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* 96) Sin embargo la figura del héroe no puede ser considerada como parte de la πόλις, no sólo por la total ausencia de esta figura en el tratamiento explícito de la πόλις en la obra de Heidegger, sino por el modo en que, ya desde 1933, en los llamados *Cuadernos Negros*, la noción del sacrificio queda vinculada de manera negativa con el espacio público. En efecto, el sacrificio es un acontecer de la verdad para quien a sí mismo se sacrifica y para aquellos que son capaces de experimentar ese sacrificio como un acontecer de la verdad, pero dicho acontecer se pierde en la superficialidad del espacio público, con lo cual llega a perder su potencia fundadora.¹⁸⁵ Remitiéndonos a la figura de los cuidadores, el sacrificio esencial es una forma del acontecer de la verdad que ante la ausencia de cuidadores deja de ser dicho acontecer.¹⁸⁶

En tercer lugar, *el cuestionar del pensador* hace referencia a la propia actividad filosófica, en un sentido esencial –y es posible que Heidegger haya entendido como su propia filosofía como este nuevo pensar–. Finalmente, la forma del acontecer de la verdad que resulta más significativa en el contexto de la comprensión heideggeriana de la πόλις es la de la *acción que funda un Estado*. No el Estado mismo o la vida al interior de un Estado,

¹⁸³ Cfr., (Long)

¹⁸⁴ ‘Esos pocos singulares, que en las vías esenciales del ser-ahí fundante (poesía-pensar-hecho-sacrificio) fundan por anticipado los sitios e instantes para los ámbitos del ente. De este modo crean la posibilidad esenciante para los diferentes abrigos de la verdad, en los que el ser-ahí se torna histórico.’ (Heidegger, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*. 90)

¹⁸⁵ Cfr., (Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)* 125, 510, 373)

¹⁸⁶ Para ahondar en la noción del sacrificio esencial en la ausencia de cuidadores podría resultar esclarecedor remitirse al modo en que Stefan Zweig recupera la lucha entre Calvino y Castellio. Castellio sería el sacrificio esencial como acontecer de la verdad que espera que su llamado alcance a los cuidadores, a aquellos que reconocerán en su sacrificio un acontecer de la verdad. Cfr., (Zweig)

sino sólo la acción fundadora. En efecto, como bien señala De Beistegui,

the total and global persistence of beings, and that is the negation of the essentially withdrawing and concealing dimension of Being, is at the same time the very condition of possibility for the overwhelming and totalitarian presence of the political. The “State,” according to Heidegger, is the ultimate, i.e., the completed form of the political. The state is the political form that fits the necessity for man to rule over beings as a whole. It is the form that corresponds to the epoch of technology. (De Beistegui 27)

Ciertamente la opinión de Heidegger con respecto al Estado es sumamente crítica –aún cuando sólo sea crítica en términos de la historia del ser, de la época de la técnica o, en general, en términos del olvido del ser–. Pero no debemos perder de vista que el Estado al que dirige Heidegger dicha visión crítica es el Estado moderno que, al igual que el concepto moderno de verdad, tiene su fundamento en la perspectiva romana del *imperium* y ha perdido su fundamento originario e inicial, la ἀλήθεια. Por lo tanto, para entender en qué sentido puede hayarse una interpretación positiva por parte de Heidegger del modo en que la verdad acontece en la acción que funda un Estado, es necesario entender este último término desde un contexto distinto al moderno, es decir, es necesario regresar a la experiencia griega de la política.

La obra, la fundación de un Estado, la cercanía de un Dios, el sacrificio esencial y el pensar; estos son los modos del acontecer de la verdad para Heidegger y todos ellos acontecen en el decir inicial de la experiencia griega de la πόλις, en el μῦθος. Pero ¿cómo es que esto no ha podido ser dicho de manera clara al hablar únicamente de la esencia de la obra de arte? ¿Por qué en el *Parmenides* se ofrece una estructura cuyas partes han de buscarse en obras remotas? Heidegger mismo nos da la respuesta en la conferencia sobre el origen de la obra de arte: ‘Dort, wo der Künstler und der Vorgang und die Umstände der Entstehung des Werkes unbekannt bleiben, tritt dieser Stoß, dieses »Daß« des Geschaffenseins am reinsten aus dem Werk hervor.’¹⁸⁷ (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 53) El mito deja de ser un decir inicial cuando se le inscribe en una articulación explícita del ordenamiento de una comunidad, de un pueblo histórico. Lo oculto, el misterio, deben ser parte fundamental del decir inicial si éste ha de mantener su carácter inicial y fundador. Heidegger mismo concibió su pensar como un mito, el mito del nuevo comienzo

¹⁸⁷ ‘Es precisamente donde el artista y el proceso y circunstancias de surgimiento de la obra no llegan a ser conocidos, donde sobresale del modo más puro ese impulso que hace destacar a la obra, este “que es” de su ser creación.’ (Heidegger, *El Origen de la Obra de Arte* 47)

de la filosofía y del pensar.

IV.VII CONCLUSIÓN

Heidegger nos enseña que aquello que se entiende como “lo político” es una estructura, un ordenamiento del espacio público que tiene por fundamento a “la política”, esto es, la experiencia colectiva (como diálogo y enfrentamiento) del sentido de lo humano y de las condiciones que hacen posible la permanencia de dicho sentido. Al mismo tiempo, nos dice que esa experiencia se muestra en el mito, es decir, en aquellas narrativas que se construyen desde el intercambio, la discusión, la tradición, etc. En este sentido, lo que permite pasar de la política a lo político es la estructura mítica (presente siempre en una narrativa pública). Heidegger parece haber hallado esta comprensión de la función del mito con respecto a lo político en el periodo de 1930 a 1945, pero lo que en dicho periodo no resulta evidente es la imposibilidad (el peligro) de crear mitos o de fundamentar un proyecto político en una narrativa mítica. Los mitos no se crean, pero, en este mismo sentido, tampoco se pueden (deben) emplear para la fundamentación de un orden político. Heidegger denuncia esta estructura (al igual que Machiavelli denuncia las formas del juego político), pero tarde se da cuenta de que ésta también es susceptible de verse como una herramienta, una máquina al servicio de los asuntos públicos (como en el nazismo). Bajo el dominio de la técnica, los mitos son armas políticas, son el combustible de los movimientos políticos, están al servicio del ordenamiento del espacio público. Sin embargo, así empleados, los mitos no surgen de una práctica política. En este sentido, la política debería entenderse como todo aquel decir (*mythos*) y hacer (*handlung*) que se coloca al margen de lo político (como también de lo religioso, lo cultural, lo étnico, lo moral, o lo jurídico). La política es la práctica que intenta pensar al ser humano y su lugar en el mundo a partir únicamente de la libertad y de la justicia (el sentido y la posibilidad de la existencia humana). La pregunta fundamental de la política es la pregunta por el ser humano y su lugar en el mundo, y ésta debe mantenerse como pregunta si ha de mantenerse dentro de la política, y si ha de poder ser el fundamento de lo político, del orden concreto del espacio público, en el sentido de ser una referencia constante, un remitirse a la política cuando se trate de lo político. Heidegger nos invita a pensar más allá de lo político y a no caer en la tentación de pensar lo político como lo fundamental; reconocer el peligro de las estructuras míticas que nacen en el terreno de lo político con la pretención de fundamento (*Münchhausen*).

Heidegger nos invita a hacer de la política (la práctica que consiste en experimentar la lucha entre libertad y justicia) nuestro lugar de residencia para así poder resistir la

tentación de habitar únicamente el espacio público y entender todo a partir únicamente de sus formas. El espacio público (lo político) es lo cerrado, aquello que garantiza la duración de una forma de vida, es decir, la protección de una forma de vida frente al devenir del mundo. La política es el espacio abierto, aquello que rompe con toda necesidad, que cuestiona las formas cerradas y permite su cambio así como su destrucción.

En este sentido, la política es enemiga de lo político, a la vez que *debe* ser su fundamento. ¿Pero cómo habitar políticamente el mundo? ¿Cómo renunciar a la comodidad de lo conocido, a la promesa de estabilidad y continuidad? La respuesta de Heidegger se encuentra en su concepto de mito. Pensar míticamente (poéticamente) es lo que nos prepara para hacer frente a las seducciones de lo político. Pensar míticamente significa aquí pensar artísticamente, es aprender a vernoslas con lo abierto que escapa a toda pretensión estabilizadora o niveladora. Adecuar nuestra vista a la luz (de la política) acercándonos lentamente a la entrada de la caverna (la experiencia estética como pensar artístico). Heidegger nos invita a situarnos en lo político sin perder de vista la política. Así, descubrió la estructura de la πόλις, pero no reconoció que dicha estructura podía integrarse bajo el dominio de la técnica con consecuencias desastrosas. Él mismo participó en esta consecución. Si en Atenas Platón aprendió a pensar míticamente, en Siracusa olvidó este pensar y, así, se convirtió en el paradigma de un olvido que de manera recurrente afectó a muchos filósofos; Heidegger mismo no pudo evitar la seducción de Siracusa y, con esto, cayó en el olvido de la política que por tanto tiempo, y de formas tan distintas, denunció a lo largo de sus obras.

CONCLUSIONES GENERALES

Lo que hay de característico en la filosofía de Heidegger es que la línea de su pensamiento representa, en cierto sentido, un movimiento errático: alcanzar la morada del ser habrá de mostrarse como un verdadero regreso a Ítaca. Así es el andar de Heidegger por los caminos del pensar. Recorriendo caminos hacia el correcto planteamiento de la pregunta por el sentido del ser, éste se le muestra inalcanzable y, así, se exige del andante un viraje hacia la verdad del ser. Con este nuevo destino en mente, Heidegger anda tras los pasos de Nietzsche y estos lo conducen hasta el camino de la *historia del ser* que, una vez recorrido, coloca al filósofo de Meßkirch en el claro de los problemas del mundo contemporáneo. Nuevamente se hace necesario un viraje, ahora, hacia la solución de dichos problemas, hacia el lugar del ser. Y, así, ha de encontrarse el pensar heideggeriano de regreso al hogar, a los parientes, de nuevo a Ítaca. El viaje de Heidegger por los caminos del pensar lo lleva al espacio en el que han de enfrentarse la libertad y la justicia: a la *polis* griega.

La comprensión heideggeriana de la polis es, sin lugar a dudas, una comprensión de la política que se coloca de manera crítica frente a una comprensión superficial de lo político. La caracterización del espacio público [*Öffentlichkeit*], que ya desde *Ser y Tiempo* apareciera como una descripción del modo en que las comunidades políticas garantizan su permanencia, encuentra en la comprensión heideggeriana de la polis el contrapunto que llevará a una noción concreta de la política y su función al interior de la existencia humana. Utilizando términos ajenos a la (jerga) heideggeriana, es posible afirmar que la política es la apertura originaria de la existencia humana, mientras que lo político es aquello en lo que dicha existencia se cierra para poder perdurar. A riesgo de incurrir en un reduccionismo debilitante de la lectura heideggeriana de la polis, podría ser conveniente aterrizar estas afirmaciones, darles una forma concreta y familiar. La política es aquello que, mediante el decir y hacer de los seres humanos, determina una forma para la existencia humana y la contrasta con las condiciones que podrían sustentarla, modificando así al mundo y a la propia forma de lo humano. Pero esta determinación de la existencia humana es, primeramente, el fundamento de una forma de vida y, como tal, no puede mantenerse abierta indefinidamente si ha de servir como fundamento; esto hace necesario el surgimiento de lo político, es decir, de la efectiva alteración del mundo, de las condiciones de la existencia. Lo impropio y lo propio, la tierra y el mundo, el pueblo y el espacio público; todas estas parejas conceptuales remiten al devenir de la existencia humana, al desarrollo de los asuntos humanos marcado por la temporalidad.

En las mitologías de los antiguos pueblos germanos es posible encontrar dos elementos comunes a todas ellas: su descripción del comienzo y del fin del mundo. El comienzo no es otro que la lucha entre dos pueblos, entre dos dimensiones opuestas y complementarias del mundo: Ases (el cielo) y Vanes (la tierra). Esta lucha, a diferencia de lo que ocurre en otras tradiciones míticas, no concluye con la destrucción o victoria de una u otra de las partes, sino con un pacto de paz mediante el cual se garantiza la existencia y convivencia de los adversarios, pacto por el cual surge un particular ordenamiento de la existencia. El final, por su parte, remite a una nueva lucha que habrá de terminar con el orden establecido, el llamado *Ragnarök* o *Götterdämmerung* [el ocaso de los dioses]. Me parece que esta forma, ciertamente simbólica, de explicar la realidad se ha abierto paso hasta el pensamiento de Martin Heidegger. La estructura básica es aquí lo importante: la lucha entre lo celeste y lo telúrico, que no termina con la destrucción de una u otra de las partes, funda el orden de la existencia que necesariamente habrá de terminar para dar paso a una nueva lucha originaria y a un nuevo orden de ésta resultante. La libertad cae, en la propuesta heideggeriana, del lado de los Ases, mientras que la justicia puede ser simbolizada por los Vanes; la política es la lucha y lo político el orden resultante que acusa en todo su devenir su propia caducidad, todas aquellas medidas que en lo político se toman para la conservación de sistema regente no hacen sino allanar el camino para el fin de lo político. A esto hace referencia la expresión “el olvido de la política”, al hecho, denunciado por Heidegger, de que las comunidades políticas se abandonan a lo político en busca de mejores condiciones para la existencia humana cuando, en realidad, este ámbito está destinado a terminar y dar paso, de nuevo, a una nueva determinación de nuestra existencia humana. Esa forma humana de la existencia es lo que subyace a todo orden político, que no puede ser permanente porque la propia forma de lo humano no es permanente.

Pero hay en esta forma de concebir la política un peligro inminente, el de entender la lucha como la destrucción de uno u otro de los combatientes, la determinación de una de las partes como el “enemigo” (Schmitt). La historia de Occidente no se ha mostrado silente ante los momentos en que una determinada comprensión de la existencia humana ha intentado destruir otras distintas comprensiones. Pero estos momentos han de mostrarnos la necesidad de repensar la política como lucha, como el enfrentamiento que no tiene por objetivo la destrucción del “otro”. En última instancia, lo que está en juego en la política no es la destrucción de una otredad, sino el encuentro de otredades con las condiciones reales que podrían hacerlas posibles como tales, un encuentro que da lugar a un orden que haría de su existencia algo posible. Podría fácilmente --pero, a la vez, equivocadamente--

adornarse esta comprensión de la política y lo político. Lo cierto es que en el pensamiento heideggeriano, aquella lucha que podría entenderse como lo que conforma el espacio público en el que se determina el sentido de los asuntos humanos por medio del diálogo, tiende a poner por encima del diálogo la revelación que habrá de llegar a nosotros sólo en los oídos de pensadores y poetas. Esta situación, no obstante, no es un presupuesto o una conclusión presente en la filosofía política heideggeriana; no es algo que se presuponga o resulte de la interpretación que ofrece el filósofo de Meßkirch de la polis griega. Antes bien, esta deficiencia de la filosofía política de Heidegger tiene su explicación a partir de la propia comprensión del lenguaje. En efecto, para tener una clara perspectiva al respecto, es necesario recordar la función que tiene para Heidegger el mito como tránsito entre la política y lo político.

El mito es el decir originario, es la articulación estructural del acontecer de la verdad en el lenguaje que hace posible el paso de la determinación de la existencia humana al orden social e institucional que habrá de hacerla posible de manera concreta. Dicha articulación no necesita recurrir únicamente a formas simbólicas, muestra de esto es el modo en que Carl Schmitt analiza la obra inaugural de la filosofía política moderna, el *Leviathan*. No obstante, lo que sí afecta nuestra comprensión del mito que el propio Heidegger intenta contar, es su concepción del lenguaje en términos de la pareja conceptual discurso-habladuría [*Rede-Gerede*], o bien, en el desarrollo posterior de su pensamiento, como la distinción entre la función comunicativa del lenguaje y su función de apertura del mundo. Heidegger privilegia el lenguaje como apertura del mundo y esto se muestra en su caracterización del mito. Pero el hecho es que sin la dimensión comunicativa, el lenguaje presenta las formas tradicionales de la revelación, en particular, el hecho de que sólo a unos pocos, poetas y pensadores, les sea concedida la gracia por la cual sería posible una nueva articulación lingüística de la verdad bajo la forma del mito. En efecto, el lenguaje en su función de apertura del mundo tiene la forma del mandato y bajo esta forma entiende Heidegger el tránsito de la política a lo político. De tal suerte, no es su concepción de la libertad, la justicia o la política lo que hace de Martin Heidegger un conservador, sino su concepción del lenguaje. El olvido de la dimensión comunicativa del lenguaje lleva a Heidegger a una suerte de teología política, a no confiar el ordenamiento de lo político a una articulación colectiva del destino de una comunidad política, sino a los pensadores y poetas. Pero en sus deficiencias, la filosofía política de Heidegger podría mostrarse aún útil para una comprensión del estado actual de los asuntos públicos. En efecto, el nuevo pensar del que habla Heidegger como aquello que se anticipa y prepara para el evento apropiador

[*Ereignis*] podría ser entendido como una nueva comprensión y ejercicio del lenguaje que hiciera de la política el juego del lenguaje que habría de estar, de manera prescriptiva, en la base de todo otro juego del lenguaje. Esto no significa que la política debiera ser entendida como el espacio en el que el discurso público pierde toda conexión con los discursos privados (religiosos, económicos, culturales, etc.), ni aquel que pudiera darles a estos un espacio como resultado de sus demandas de reconocimiento y autonomía, sino, antes bien, aquella discusión que determina el sentido y pertinencia de estas discusiones particulares. Las obras de Heidegger nos invitan a pensar la política como aquel espacio que determina el sentido de cualquier dimensión de la existencia humana, el espacio del encuentro real y concreto de distintas concepciones del mundo y del reconocimiento de las condiciones que pudieran sustentarlas. Este encuentro, esta lucha –al igual que la *primera guerra* narrada por las mitologías de los antiguos pueblos germanos– no habrá de concluir con la victoria de una parte sobre otra, con la destrucción de una y el dominio total de la otra, sino con el acuerdo que ha de hacer posible el orden, cuya caducidad se anuncia como la promesa de un nuevo comienzo, de una nueva forma de narrar la existencia humana que de lugar a un nuevo ordenamiento político.

BIBLIOGRAFÍA

- Löwith, Karl. Martin Heidegger. European Nihilism. New York: Columbia University Press, 1995.
- . Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht. Stuttgart: J. B. Metzlersehe Verlagsbuchhandlung, 1986.
- Lemm, Vanessa. Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- . Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Long, Christopher P. «Art's Fateful Hour: Benjamin, Heidegger, Art and Politics.» New German Critique 83 (2001): 89-115.
- Crowell, Steven y Jeff Malpas. «Introduction to Transcendental Heidegger.» Crowell, Steven y Jeff Malpas. Transcendental Heidegger. Stanford: Stanford University Press, 2007. 1-9.
- Adorno, Theodor W. Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964.
- Arendt, Hannah. «¿Qué es la autoridad?» Arendt, Hannah. Entre el pasado y el futuro. Barcelona: Península, 1996. 101-154.
- Arendt, Hannah. «What is Existential Philosophy?» Arendt, Hannah. Essays in Understanding 1930-1954. New York: Schocken Books, 1994. 163-187.
- Dallmayr, Fred R. «Ontology of Freedom: Heidegger and Political Philosophy.» Political Theory 12.2 (1984): 204-234.
- . «Ontology of Freedom: Heidegger and Political Philosophy.» Political Theory 12.2 (1984): 204-234.
- De Beistegui, Miguel. «Heidegger's Mythocentrism.» Research in Phenomenology 21 (1991): 21-35.
- Dostal, Robert J. «The Public and the People: Heidegger's Illiberal Politics.» The Review of Metaphysics 47.3 (1994): 517-555.
- Dreyfus, Hubert L. Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division 1. Cambridge: The MIT Press, 1995.

- Dreyfus, Hubert L. «Heidegger's Ontology of Art.» A Companion to Heidegger. Ed. Hubert L. Dreyfus y Mark A. Wrathall. Oxford: Blackwell, 2004. 407-419.
- Gadamer, Hans-Georg. Los caminos de Heidegger. Trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2003.
- Guignon, Charles. «The History of Being.» Dreyfus, Hubert L. y Mark A. Wrathal. A Companion to Heidegger. Oxford: Blackwell, 2005. 392-406.
- Gutiérrez, Carlos B. La Crítica del Concepto de Valor en la Filosofía de Heidegger. Trad. Carolina Salamanca. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2009.
- Habermas, Jürgen. «La grandeza de un influjo.» Habermas, Jürgen. Perfiles filosófico-políticos. Madrid: Taurus, 1986. 65-72.
- . Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Habermas, Jürgen. «Die große Wirkung.» Habermas, Jürgen. Philosophisch-politische Profile. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. 72-81.
- Habermas, Jürgen. «Martin Heidegger. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935.» Habermas, Jürgen. Philosophisch-politische Profile. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. 65-71.
- Habermas, Jürgen. «Martin Heidegger: Con motivo de la publicación del curso de 1935.» Habermas, Jürgen. Perfiles filosófico-políticos. Madrid: Taurus, 1986. 58-64.
- Habermas, Jürgen. Philosophisch-politische Profile. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Han-Pile, Béatrice. «Early Heidegger's Appropriation of Kant.» Dreyfus, Hubert L. y Mark A. Wrathall. A Companion to Heidegger. Oxford: Blackwell, 2005. 80-101.
- Hatab, Lawrence J. Ethics and Finitude. Heideggerian Contributions to Moral Philosophy. New York: Rowman & Littlefield, 2000.
- . «Heidegger and Myth: A Loop in the History of Being.» Journal of the British Society for Phenomenology (2014): 45-64.
- Heidegger, Martin. «La doctrina platónica de la verdad.» Heidegger, Martin. Hitos. Madrid: Alianza, 2007.
- Heidegger, Martin. «La Frase de Nietzsche "Dios ha muerto".» Heidegger, Martin. Caminos de Bosque. Madrid: Alianza, 2005. 157-198.

- Heidegger, Martin. "La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»." Heidegger, Martin. Caminos de Bosque. Madrid: Alianza, 2005.
- Heidegger, Martin. «La Pregunta por la Técnica.» Heidegger, Martin. Filosofía, Ciencia y Técnica. Santiago: Editorial Universitaria, 1997. 111-148.
- Heidegger, Martin. «La Sentencia de Anaximandro.» Heidegger, Martin. Caminos de Bosque. Madrid: Alianza, 2005. 239-277.
- . Cuadernos negros (1931-1938) Reflexiones II-VI. Madrid: Trotta, 2015.
- . Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.
- . Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento. Buenos Aires: Biblos, 2005.
- . Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, s.f.
- Heidegger, Martin. «Brief über den Humanismus.» Heidegger, Martin. Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. 313-364.
- Heidegger, Martin. «De la esencia de la verdad.» Heidegger, Martin. Hitos. Madrid: Alianza, 2007. 151-172.
- Heidegger, Martin. «Der Spruch des Anaximander.» Heidegger, Martin. Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. 321-374.
- Heidegger, Martin. «Der Ursprung des Kunstwerkes.» Heidegger, Martin. Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003. 1-74.
- Heidegger, Martin. «Der Ursprung des Kunstwerkes.» Heidegger, Martin. Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. 1-74.
- Heidegger, Martin. «Deutsche Studenten.» Schneeberger, Guido. Nachlese zu Heidegger. Bern: Suhr, 1962. 135-136.
- Heidegger, Martin. «Die Frage nach der Technik.» Heidegger, Martin. Vorträge und Aufsätze. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. 5-36.
- Heidegger, Martin. «Die Selbstbehauptung der deutschen Universität.» Heidegger, Martin. Reden und andere Zeugnisse eines Lebens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. 107-117.
- Heidegger, Martin. "El Nihilismo Europeo." Heidegger, Martin. Nietzsche (Segundo Tomo). Barcelona: Destino, 2000.

- Heidegger, Martin. «El Origen de la Obra de Arte.» Heidegger, Martin. Caminos de Bosque. Madrid: Alianza, 2005. 11-62.
- Heidegger, Martin. «Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Berlin 1925.» Heidegger, Martin. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. 255-270.
- . Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
- . Metaphysik und Nihilismus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- . Nietzsche I. Barcelona: Destino, 2000.
- . Nietzsche II. Barcelona: Destino, 2000.
- . Nietzsche. Erste Band. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.
- . Nietzsche. Zweiter Band. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin. «Nietzsches Wort "Gott ist tot".» Heidegger, Martin. Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003. 209-267.
- Heidegger, Martin. «Platons Lehre von der Wahrheit.» Heidegger, Martin. Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. 203-238.
- . Parmenides. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- . Parménides. Madrid: Akal, 2005.
- Heidegger, Martin. «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation).» Heidegger, Martin. Gesamtausgabe 62. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005. 343-421.
- . Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- . Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom. Trad. Joan Stambaugh. Ohio: Ohio University Press, 1985.
- . Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- . Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- Heidegger, Martin. «Vom Wesen der Wahrheit.» Heidegger, Martin. Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. 177-202.
- Hodge, Joanna. Heidegger and Ethics. New York: Routledge, 1995.

Kleinberg-Levin, David Michael. «The court of Justice: Heidegger's Reflections on Anaximander.» Research in Phenomenology 37.3 (2007): 385-416.

Kant, Immanuel. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Stuttgart: Reclam, 2000.

Kelsen, Hans. Teoría pura del Derecho. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.

Malpas, Jeff. Heidegger's Topology. Being, Place, World. Cambridge: MIT Press, 2006.

Marcuse, Herbert. «Heidegger's Politics: An Interview.» Marcuse, Herbert. Heideggerian Marxism. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005. 165-175.

Marcuse, Herbert. «The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State.» Marcuse, Herbert. Negations: Essays in Critical Theory. London: May Fly Books, 2009. 1-30.

Moran, Dermot. «Ser y Tiempo de Heidegger.» Moran, Dermot. Introducción a la Fenomenología. Barcelona: Anthropos, 2011. 212-234.

Nietzsche, Friedrich. Nachgelassene Fragmente 1869-1874. München: Deutscher Taschenbuch, 1988.

Nietzsche, Friedrich. «Schopenhauer als Erzieher.» Nietzsche, Friedrich. Unzeitgemässe Betrachtungen. Ed. C. G. Naumann. Leipzig: C. G. Naumann, 1899.

Okrent, Mark. Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics. New York: Cornell University Press, 1988.

Platón. Diálogos IV. República. Madrid: Gredos, 2003.

Pöggeler, Otto. Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen: Neske, 1963.

Rudd, Anthony. Expressing the World. Skepticism, Wittgenstein, and Heidegger. Illinois: Open Court, 2003.

Schubert, Axel. Sein und Sollen. Die Frage der Ethik bei Martin Heidegger. Norderstedt: GRIN Verlag, 2004.

Sheehan, Thomas. «Emmanuel Faye: The Introduction of Fraud Into Philosophy.» Philosophy Today 53.3 (2015): 367-400.

Solomon, Robert C. From Hegel to Existentialism. New York: Oxford University Press, 1989.

Strauss, Leo. «El nihilismo alemán.» Esposito, Roberto, Carlo Galli and Vincenzo Vitiello. Nihilismo y Política. Buenos Aires: Manantial, 2008.

Thiele, Leslie Paul. «Heidegger on Freedom: Political not Metaphysical.» The American Political Science Review 88.2 (1994): 278-291.

Vigo, Alejandro G. «La Libertad como Causa: Heidegger, Kant y el Problema metafísico de la Libertad.» Anuario Filosófico 43.1 (2010): 161.

Webb, David. Heidegger, Ethics, and the Practice of Ontology. London: Bloomsbury Academic, 2009.

Wittgenstein, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus. New York: Routledge, 2002.

Xolocotzi, Ángel. «Las estancias de habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontológico del pensar meditativo.» Duque, Félix. Heidegger. Sendas que vienen. Madrid: Ediciones Pensamiento & UAM Ediciones, s.f. 101-128.

Zweig, Stefan. Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia. Barcelona: Acantilado, 2015.

EL OLVIDO DE LA POLÍTICA.
HACIA UNA ARTICULACIÓN
FILOSÓFICO-POLÍTICA DE LA
OBRA DE MARTIN HEIDEGGER.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 14:00 horas del día 21 del mes de febrero del año 2018 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. MARIA LARA ZAVALA
DR. ANGEL XOLOCOTZI YAÑEZ
DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ



JUAN FRANCISCO YEDRA AVIÑA
ALUMNO

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

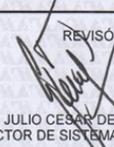
DOCTOR EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: JUAN FRANCISCO YEDRA AVIÑA

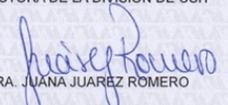
y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Apelada

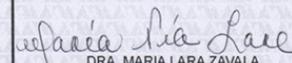
Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

LIC. JULIO CÉSAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

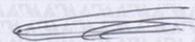
DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH


DRA. JUANA JUÁREZ ROMERO

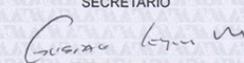
PRESIDENTA


DRA. MARIA LARA ZAVALA

VOCAL


DR. ANGEL XOLOCOTZI YAÑEZ

SECRETARIO


DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ