

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

José Luis Díaz Arroyo*

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

Recibido: 02/11/2020

Aceptado: 02/12/2020

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

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

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

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

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

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

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

Un punto de partida

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

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

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

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

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

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

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

I

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referencias

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²³ El camino de *δόξα* ya mentado.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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