

INVESTIGACIÓN

# El olvido del ser como olvido de la política

The Forgetfulness  
of Being as Oblivion  
of Politics

Juan Francisco Yedra Aviña\*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA /  
THE AMERICAN SCHOOL FOUNDATION, MÉXICO

yedra@me.com

## Resumen

Este trabajo pretende resaltar la importancia de la filosofía política de Martin Heidegger, no sólo para los especialistas en su obra, sino para la filosofía política en general. Para ello, se ofrece una interpretación de las distintas etapas de su obra, seguida de una reconstrucción de dos perspectivas tradicionales sobre la posibilidad de hallar una filosofía política en ella. Posteriormente, se realiza una interpretación de la relación entre la obra de arte y la verdad, propuesta por el filósofo, la cual sirve como fundamento para entender la función del mito y su dimensión política. La distinción entre “la política” y “lo político” que de esto se desprende es una de las dos conclusiones principales de este trabajo, junto con una posible explicación de aquello que, en cuanto a la filosofía política, pudo haber llevado a Heidegger a su vínculo con el movimiento nacionalsocialista.

**PALABRAS CLAVE:** Martin Heidegger, política, mito, Parménides, polis, olvido del ser.

## Abstract

This work attempts to call attention to the relevance of Martin Heidegger's political philosophy, not just as a matter of experts on his work but of political philosophers in general. This is achieved by offering an interpretation of the divisions in Heidegger's work, followed by a reconstruction of two traditional opposing views on the possibility of finding a political philosophy in the above mentioned work. Then, I offer an interpretation of the relation between the work of art and truth in Heidegger's perspective in an attempt of using it as the foundation of a further interpretation of the meaning of myth and its political dimension. The distinction between “politics” and “the political” that follows from this interpretation is one of the two main conclusions of this work, the other being an explanation of that which in Heidegger's political philosophy could have influenced this philosopher in his commitment to the national socialist movement.

**KEYWORDS:** Martin Heidegger, politics, myth, Parmenides, Polis, oblivion of being.

Recepción 21-02-19 / Aceptación 28-05-19

\* Doctor en la línea de “Filosofía moral y política” del posgrado en Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, universidad que le ha otorgado en dos ocasiones distintas la Medalla al Mérito Universitario, así como el Reconocimiento a la Excelencia Académica. Actualmente es profesor en el CELEX de la Universidad Autónoma Metropolitana y en la American School Foundation Ciudad de México, donde imparte clases de Filosofía y *German Studies*, y funge como Jefe del Departamento de Humanidades. Su tesis doctoral se titula: *El Olvido de la Política: Hacia una articulación filosófico-política de la obra de Martin Heidegger*.

*Los antiguos dioses de piedra emergerán entonces de sus ruinas olvidadas y sacudirán de sus ojos el polvo de milenios. Thor, con su martillo gigante, se alzará 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 llamas. 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 águilas caerán muertas del cielo, y los leones en el más distante desierto de África pondrán 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...<sup>1</sup>*

HEINRICH HEINE<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Die alten steinernen 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 gotischen Dome. Wenn Ihr dann das Gepolter und Geklirre hört, hütet Euch, Ihr Nachbarkinder, 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, Fichteanern und Naturphilosophen warnt. Lächelt nicht über den Phantasten, der im Reiche der Erscheinungen dieselbe Revolution erwartet, die im Gebiete des Geistes stattgefunden. Der Gedanke geht der Tat voraus, wie der Blitz dem Donner. Der deutsche Donner ist freilich 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 Donner hat endlich sein Ziel erreicht. Bei diesem Geräusche werden die Adler aus der Luft tot niederfallen, und die Löwen in der fernsten Wüste Afrikas werden die Schwänze einkneifen und sich in ihren königlichen Höhlen verkerriechen. Es wird ein Stück aufgeführt werden in Deutschland, wogegen die französische Revolution nur wie eine harmlose Idylle erscheinen möchte. Jetzt*

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 esta filosofía y los sucesos políticos resulta extraña y podría suponerse fácilmente una exageración propia de los poetas. Las palabras de Heine no eran, sin embargo, una fantasía producto de la imaginación creativa, sino el vaticinio resultado de un profundo conocimiento de la historia y filosofía alemanas. El paso del tiempo pudo haber contenido el volumen de estas palabras, pero ciertamente debió incrementarse cuando el nombre de Heine ardió al interior de sus libros en la Opernplatz en Berlín; como si éstas trataran de hacerse escuchar por encima del estruendo de los antiguos dioses germanos. El año de 1933 apuntaría nuevamente 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 llamados a testificar por las funestas implicaciones de su pensar. A la vista salta un nombre desde cuyas curvadas<sup>3</sup> letras se asoman los ángulos rectos de la *Swastika*: Martin Heidegger, el maestro de la Selva Negra. Su sola mención acusa ya la delgada línea divisoria entre la grandeza y la infamia de un mismo influjo.<sup>4</sup> Incontables estudiantes en todas las uni-

*ist es freylich ziemlich still...* Heinrich Heine, “Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland”, en: *Heine, Heinrich. Recht, Rechtswissenschaft und Juristen im Werk Heinrich Heines*, Thomas Vormbaum (editor) (Berlín: Berliner Wissenschafts-Verlag, 1985), 89-90.

<sup>2</sup> De ahora en adelante, cuando no se ofrezca una referencia bibliográfica para las traducciones al español al interior del texto, dichas traducciones han sido realizadas por el autor del presente ensayo. La referencia original se puede consultar en las notas al pie.

<sup>3</sup> Heidegger mismo llegó a interesarse por esta situación respecto a su nombre: “Warum habe ich zwei ‘G’ im Namen? Wozu anders, als daß ich erkenne, als es ständig gilt: *Güte* (nicht Mitleid) 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)”. Martin Heidegger, *Cuadernos negros. Reflexiones II-VI* (Madrid: Trotta, 2015), 214.

<sup>4</sup> Ver J. Habermas, “La grandeza de un influjo”, *Perfiles filosófico-políticos* (Madrid: Taurus, 1986), 65-72.

versidades del mundo siguen sintiendo el asombro que su primera gran obra, *Ser y tiempo*, provocara en la juventud alemana de 1927. Esto no ha impedido que su “incurción siciliana” sea objeto de grandes desencantos e, incluso, impulsos por conseguir para toda su obra un espacio junto a la de Heine en el *Opernplatz*.

Aquellos volcados al estudio y la defensa de la filosofía heideggeriana no dejan 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. Resultan también relevantes las tentativas por mostrar una visión unificada de ambas concepciones; intentos de 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 sirven como fundamento para una interpretación de la filosofía de Martin Heidegger. Del elemento primordial en esta relación ya nos anticipaba Heine: el pensamiento es anterior al acto como el rayo que precede al trueno; de tal suerte, ha de ser el pensamiento heideggeriano el que nos explique su *affaire*, y no a la inversa. Ésta es, precisamente, la intención del presente trabajo: ofrecer una articulación de la filosofía política de Martin Heidegger en la cual sea posible distinguir de manera clara entre “la política” y “lo político”, dos dimensiones que, al confundirse, limitan el actuar político en nuestro mundo contemporáneo. Para lograr este propósito es necesario entender la antigua *γγαντομαχία*, en cuanto a la presencia de una dimensión política en la obra heideggeriana; empresa que requiere, a su vez, guiarse al interior de su vasta obra.

## OBRA Y γιγαντομαχία

En la obra de Heidegger —que salta a la vista como una eterna peregrinación— la pluma recorre firme el camino, como si en el rastro dejado se estuviera construyendo el puente hacia la resolución de los más acuciantes problemas de la filosofía y el pensamiento occidental. Con cada libro, seminario o conferencia concluidos, 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 aquello que se venía persiguiendo; lo cual, 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 lugar no es otro que el pensar originario de los griegos y, por su parte, el *Olvido del ser* resulta la bandera. Navegar por el extenso mar que es la obra de Martin Heidegger requiere de un mapa efectivo, sobre todo en aras de una lectura filosófica-política del pensamiento ahí articulado. Resulta útil recuperar los tres momentos en que Otto Pöggeler ha dividido el pensamiento de Martin Heidegger, guiados a su vez por tres preocupaciones fundamentales. 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 intermedio al que corresponden las obras escritas, nuevamente de manera inexacta, 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*]”.<sup>5</sup>

*Ser y tiempo* (1927), la obra que habría de presentar las directrices del pensamiento inicial de Martin Heidegger, emprendería una argumenta-

<sup>5</sup> Ver Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen: Neske, 1963) y Jeff Malpas, *Heidegger's Topology. Being, Place, World* (Cambridge: MIT Press, 2006).

ción trascendental por el camino del análisis de la condición humana: la analítica existencial del *Dasein*. Para esta vía, el supuesto destino sería el correcto planteamiento de la pregunta por el sentido del ser en general. Junto con el esclarecimiento de las condiciones que, supuestamente, harían posible semejante planteamiento, el punto 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. Con esto, el camino del pensar encuentra su primera declaratoria de fracaso, el primer giro desde el cual surge la necesidad de establecer un nuevo destino. A la vista debe quedar que aquí se encuentra el primer indicio de un pensamiento político.

Se ha repetido hasta la saciedad que las etiquetas tradicionales con que se comprenden las distintas áreas de la filosofía son objeto de un rechazo rotundo por parte del maestro de la Selva Negra. En la filosofía heideggeriana no es posible encontrar una ética, una estética o una filosofía política. Sin embargo, esta última no se ha contenido cuando se trata de hablar de valores morales, el arte o la *polis*. No pocos han denunciado la presencia de estas dimensiones en su obra, así como otros han acusado con igual énfasis la ausencia de las mismas. Lo que resulta significativo en ambos casos es que este primer giro es visto como la inauguración de la *posibilidad* de pensar las formas concretas del mundo humano, en otras palabras, el 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;<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Entre estas opiniones se encuentran las de Jürgen Habermas y Hannah Arendt. Ver Hannah Arendt, "What is Existential Philosophy?" en Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954* (Nueva York: Schocken Books, 1994), 163-187; Jürgen Habermas, "La grandeza de un influjo"; Jürgen Habermas, "Martin Heidegger. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935", en *Philosophisch-politische Profile*. (Fráncfort: Suhrkamp, 1984), 65-71 y "Die große Wirkung", 72-81..



mientras otras denuncian que, de hecho, ese fue el camino al cual enfiló desde entonces su pensar.<sup>7</sup> Desde la perspectiva de las primeras, la filosofía heideggeriana es una *ontología sin política*, pensamiento que permitiría la ceguera política con que Heidegger abrazó la posibilidad de cambio ostentada por el nacionalsocialismo. Así, el olvido de la política característico de la filosofía heideggeriana sería el último gran caso de un romanticismo que, ciego ante la realidad política concreta, no alcanzó a vislumbrar la luz que precedía al trueno alemán. Una falla de carácter, una personalidad romántica, el torpe caminar del albatros en la cubierta del barco, capaz de despertar la risa de la muchacha tracia.<sup>8</sup>

Respecto a las segundas, la obra del maestro de la Selva Negra se desmascara, 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, relucen por igual sus verdaderas intenciones. Martin Heidegger habría hecho pasar por ontología aquello que en realidad no era otra cosa que una fundamentación ideológica del movimiento nacionalsocialista. A partir de este hecho, el trabajo en que se articula dicha fundamentación tendría que ser objeto de una revisión crítica, que permita o no desecharla en su conjunto y de manera definitiva. En la denuncia de esta política disfrazada de ontología, aun con toda su fogsidad, queda opaco cómo esta “introducción del nazismo en la filosofía” puede explicarse a partir de los giros posteriores,<sup>9</sup> es decir, queda aún

<sup>7</sup> En este caso son dos las interpretaciones a señalar: las de Karl Löwith y Herbert Marcuse. Ver: Herbert Marcuse, “The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State” en *Negations: Essays in Critical Theory* (Londres: May Fly Books, 2009), y “Heidegger’s Politics: An Interview”, en *Heideggerian Marxism* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2005), 165-175; y Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (Stuttgart: J.B. Metzlersehe Verlagsbuchhandlung, 1986) y *Martin Heidegger. European Nihilism* (Nueva York: Columbia University Press, 1995).

<sup>8</sup> Me refiero al célebre poema de Baudelaire “L’Albatros”.

<sup>9</sup> 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”, *Philosophy Today* 53.3 (2015): 367-400.

por mostrar cuál es esa filosofía política que supuestamente pretendía legitimar al infame *Reich*.

No sólo se trata aquí de decidirse por una labor apologética o condenatoria; antes bien, del rigor con que 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* Heidegger,<sup>10</sup> es decir, explicar el modo en que el filósofo llegó a una comprensión de la política, así como aquello que en dicha comprensión lo pudo haber llevado a emprender el viaje a Siracusa que inició con su aceptación del rectorado.

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” se da 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. Esta concepción de la historia habría de encontrar su fundamento en una narrativa genealógica que le permitió hablar del olvido del ser, no como un permanente error metodológico en la tradición metafísica, sino como la constante del devenir histórico que culminaría en los acontecimientos que marcaron funestamente al siglo xx. Ante la elección de esta narrativa, tendrían sentido las palabras que el viejo Heidegger pronunció de manera constante hacia el final de su vida: “Nietzsche me ha arruinado”.<sup>11</sup>

Es Nietzsche ciertamente quien proporcionó a Heidegger una visión de la historia susceptible de servir como estructura para la llamada *Historia del ser*. El nihilismo entendido como un movimiento histórico hizo posible la crítica al olvido del ser en el marco de lo concreto, lo temporal, lo histórico; es decir, de las exigencias resultantes del primer tramo

<sup>10</sup> Ver Habermas, “Martin Heidegger. Zur Veröffentlichung”; Jürgen Habermas, “Martin Heidegger: Con motivo de la publicación del curso de 1935”.

<sup>11</sup> Ver Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger* (Barcelona: Herder, 2003), 138.

recorrido hacia lo que se suponía era su destino: el sentido del ser. En ese momento la verdad del ser dominó la obra de Heidegger y la tradición metafísica dejó de ser meramente el recuento de las discusiones en torno al ser, y se encarnó en el devenir concreto del mundo occidental que habría de llevar al dominio de la técnica, al imperio de una comprensión de la existencia que haría de ésta un mero *Ge-stell* [dis-positivo].

De los elementos que componen este diagnóstico del mundo contemporáneo, resulta significativo el modo en que Heidegger intentó atraer la atención de sus lectores. Si el interés que despierta un filósofo depende de su capacidad para darnos un ejemplo, como pensara Nietzsche,<sup>12</sup> entonces Heidegger podrá, sin duda alguna, despertar nuestro interés al recurrir al comunismo, al americanismo (liberalismo), al judaísmo e, incluso, al nacionalsocialismo y la democracia, al ejemplificar las formas concretas de dominación de la técnica en nuestra comprensión del ser.

En este aparente ajuste de cuentas con el “esplendor” y la “grandeza” de la puesta en marcha del nacionalsocialismo,<sup>13</sup> aquello que por orgullo, falsedad o ceguera se mantiene sin cuestionar es la concepción de la política que dio origen a la inicial convicción de que la susodicha 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, se embarcó de nuevo, desde el pensar inicial griego, con la bandera del olvido del ser, hacia un nuevo destino: el del *lugar del ser*. En esta nueva vuelta, el filósofo de Meßkirch entablaría un diálogo con la comprensión griega de la *polis*, como si en ella él mismo pudiera encontrar un lugar para su propia experiencia del nacionalsocialismo. El espacio en donde sucede el acontecer de

<sup>12</sup> “Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel, als er im Stande ist, ein Beispiel zu geben”. El interés que me despierta un filósofo depende justamente de su capacidad para dar un ejemplo. Friedrich Nietzsche, “Schopenhauer als Erzieher”, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, C.G. Naumann, (ed.) (Leipzig: C.G. Naumann, 1899), 19

<sup>13</sup> Ver Martin Heidegger, “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebens* (Fráncfort: Vittorio Klostermann, 2000), 107-117.

la verdad bajo la forma de la fundación de un Estado es, para Heidegger, el lugar del ser que habría de impulsar con mayor fuerza la superación del olvido en que éste se encuentra. El olvido del ser ya no es, a partir de este último giro, ni una situación teórica característica de la tradición metafísica [*olvido del sentido del ser*] ni el estado actual de la existencia humana bajo el dominio de la técnica [*olvido de la verdad del ser*], sino el abandono del lugar originario en el cual el ser acontece como verdad [*olvido del lugar del ser*]. El olvido del ser es, como habrá de mostrarse, el olvido de la *polis* —que no es otra cosa que el olvido de la política.

## El Papel del μῦθος

Al entender los problemas del mundo contemporáneo desde la óptica del olvido del ser, Heidegger se enfrenta a la tarea de recuperar aquella experiencia inicial ante la cual es viable hablar de un “olvido”. La recuperación de *lo inicial* resulta la condición de posibilidad del nuevo comienzo del pensar, nos llevará a una mejor situación para hacer frente a los problemas del mundo contemporáneo. Sin embargo, lo inicial debe tener una doble dimensión: descriptiva, respecto a la comprensión del desarrollo de Occidente, y prescriptiva en cuanto a la solución de los problemas políticos contemporáneos. De tal suerte, lo inicial no puede entenderse como un elemento del pasado; por el contrario, para Heidegger quiere decir aquello que anticipa lo que habrá de llegar hacia una época: “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”.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Ver Martin Heidegger, *Parménides* (Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1992), 5.

En el semestre de invierno de 1942-1943, Heidegger impartió en la universidad de Friburgo varias lecciones sobre el pensamiento de Heráclito y Parménides.<sup>15</sup> En éstas, se propone hablar directamente sobre lo inicial, es decir, sobre lo inicial del pensamiento griego que, a su vez, lo es 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 transita de las explicaciones míticas a las explicaciones racionales. Una ventaja de esta caracterización es que las referencias míticas presentes en las primeras obras de la filosofía griega pueden considerarse remanente de ese elemento mítico primitivo. Un ejemplo paradigmático son los mitos centrales de la *República* de Platón. Una adecuada comprensión de lo expuesto en estas lecciones, no obstante, debe fundamentarse en una comprensión del acontecer de la verdad, en particular, en la obra de arte. Para Heidegger, el mito parece una forma del acontecer de la verdad, del mismo modo en que lo es la obra de arte; sin embargo, sólo en el caso del mito es posible hablar de un acontecer de la verdad desde la perspectiva del lugar del ser y no desde la verdad del ser y, por ello, es necesario partir del análisis heideggeriano de la obra de arte para alcanzar una perspectiva política respecto de la función del mito en la πόλις.

## El Acontecer de la Verdad en la Obra de Arte

En *El origen de la obra de arte* (1935-1936), Heidegger apunta que la obra se distingue de la “mera cosa” por aquello que los griegos llamaban ἄλλο ἄγορεύει; en otras palabras, la obra de arte da a conocer públicamente

<sup>15</sup> Heidegger, *Parménides* y Martin Heidegger, *Parménides* (Madrid: Akal, 2005) para su traducción al español.

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 en griego se dice συμβόλλειν: “La obra es símbolo”.<sup>16</sup>

A partir de esta caracterización es posible ver que Heidegger propone una jerarquía respecto a los entes. En un primer lugar se encontrarían las meras cosas, seguidas de los utensilios y, por último, la obra de arte: “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”.<sup>17</sup> En efecto, lo que distingue al utensilio de las meras cosas es su utilidad, es decir, el hecho de que está inscrito en una práctica desde la cual se dice que es útil. Las botas de una campesina —Heidegger usa como ejemplo un par de botas pintadas por Van Gogh— son útiles cuando ella las emplea para llevar a cabo su trabajo de campo. Heidegger descubre que, al ser utilizados, los utensilios no se encuentran presentes a modo de una cosa aislada, de un objeto; la campesina no es consciente de sus botas cuando realiza sus actividades sino de la actividad misma. El utensilio sólo aparece como objeto cuando falla, cuando interrumpe de alguna forma la actividad en la cual se encuentra inmerso. Si las botas lastiman los pies de la campesina, se volverá hacia ellas, 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 se da en la actividad y no en sí mismo; éste 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 está inscrito. Así, nos fiamos

<sup>16</sup> Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza, 2005), 11-62. ‘Das Werk ist Symbol.’ (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* 4)

<sup>17</sup> “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”. Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 14.

de los utensilios, lo cual significa que, a partir de ellos, nos entregamos con confianza 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”.<sup>18</sup> La autosuficiencia de la obra de arte, por medio de la cual es distinguida por 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 manifiesta a partir de una obra de arte concreta: la pintura de las botas de Van Gogh. Heidegger se pregunta por aquello que ocurre en la obra para que, a partir de ella, se pueda mostrar la esencia del utensilio. Regresando a los griegos, encuentra que lo ocurrido en la obra es un desocultamiento, es decir, la ἀλήθεια. En la obra de arte, en la forma de develar que erige y establece la permanencia del ser, ocurre la verdad. Así, como por medio de la fiabilidad el utensilio establece su permanencia en un mundo particular, la obra de arte construye y establece un mundo en general por sí misma. La obra de arte es un acontecer de la verdad en la apertura de un mundo. Sin embargo, Heidegger reconoce la posibilidad de pérdida del acontecer de la verdad en la obra de arte. En efecto, cuando a las obras se les traslada fuera del sitio en que inicialmente se instalaron, se las saca del mundo que han fundado y así, ese mundo queda sin fundamento y se derrumba:

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.

<sup>18</sup> Ver Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 19-20 y Heidegger, “El origen de la obra de arte”, 24.

El derrumbamiento de un mundo o el traslado a otro es algo irremediable, que ya no se puede cambiar.<sup>19</sup>

Las obras de arte, como acontecer de la verdad, fundan un mundo, establecen un lugar propicio para la existencia humana. Al mismo tiempo, es necesario tener presente que los distintos mundos fundados por éstas pueden perder su fundamento y derrumbarse.<sup>20</sup> Esto es lo que sucedería al tomar la mitología de los antiguos pueblos germanos como fundamento legitimador del nacionalsocialismo; de tal suerte, 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, en cierto sentido, la fundación de un Estado. Para ello, es necesario esclarecer el hecho de que la obra de arte articula la unidad del mundo, esto es, el conjunto de las relaciones que le otorgan un mundo al ser humano.

En efecto, la articulación de la unidad refiere al modo en que dos dimensiones de la existencia se relacionan: “Tierra [*Erde*]” y “mundo [*Welt*]”. Heidegger afirma 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 tomó de Schelling entre *fundamento* y *existencia*;<sup>21</sup> con lo cual el fundamento sería la Tierra y el mundo, la

<sup>19</sup> “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”. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 26; *El origen de la obra de arte*, 29.

<sup>20</sup> Es necesario no perder de vista que el modo en que esas obras de arte trasladadas y los mundos derrumbados tienen todavía un modo de salirnos al encuentro, consecuencia del acontecer de la verdad que alguna vez sucedió en ellas.

<sup>21</sup> Ver Martin Heidegger, *Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit* (Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1988).



existencia. Esto se puede concebir a partir del ejemplo de la campesina: para ella la Tierra es la naturaleza sobre la cual lleva a cabo su labor, es decir, sobre la que se erige el mundo de la agricultura y la vida del campo. Heidegger afirma que para lo que él llama Tierra, los griegos tenían la palabra  $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ; con ella hacían referencia a la aparición y surgimiento de la totalidad del ente y, del mismo modo, nombraban aquello sobre lo cual el ser humano funda su morada, es decir, sobre lo cual se puede dar una existencia propiamente humana: un Mundo. Dicho de otro modo, la tierra es el espacio cerrado en que ya se ha dado de antemano toda determinación,<sup>22</sup> tanto de las cosas como del ser humano; por su parte, el mundo es el espacio abierto en donde se muestran nuevas posibilidades para la determinación de la totalidad del ente en su relación con el ser humano. Heidegger se mueve en un círculo: la tierra es el ámbito de la determinación en donde incide la obra de arte como modo de acontecer de la verdad que permite el surgimiento de nuevas posibilidades de determinación las cuales, una vez decididas, conformarán 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 sólo en la medida en que se dé el acontecer de la verdad como apertura, como desocultamiento, ya que la permanencia de la obra de arte determina el sentido de las cosas y de la existencia humana. Esto puede quedar más claro con uno de los ejemplos de Heidegger, el del templo griego como obra de arte:

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

<sup>22</sup> En *Ser y tiempo* esta caracterización corresponde al espacio público [Öffentlichkeit].

sólo permanece abierta mientras la obra siga siendo obra, mientras el dios no haya huido de ella.<sup>23</sup>

Cuando Heidegger afirma que la obra de arte erige sobre ella un mundo, “erigir [*Er-richten*]” 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 tanto 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 posibilitan la existencia propia. Sólo el ser humano tiene un mundo porque sólo él puede habitar la apertura del ente, con lo cual cobra sentido la expresión: *Un mundo hace mundo*.<sup>24</sup>

Con esta forma de expresarse, Heidegger hace 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 guiarán su existencia: “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”.<sup>25</sup>

Ante estas afirmaciones es necesario considerar que el mundo es el que *hace mundo* y no los seres humanos; en otras palabras, las decisiones más

<sup>23</sup> 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. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 28-29; “El origen de la obra de arte”, 30.

<sup>24</sup> *Welt weltet*, Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 30; “El origen de la obra de arte”, 32.

<sup>25</sup> ‘Wo die wessenhaften Entscheidungen unserer Geschichte fallen, von uns übernommen und verlassen, erkannt und wieder erfragt werden, da weltet die Welt.’ Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 31; “El origen de la obra de arte”, 32.

esenciales no se dan sobre la base de una voluntad humana. La toma de decisiones esenciales, la resolución, no puede entenderse en el sentido de una voluntad determinada que, desde sí misma, establezca las orientaciones que dominarán en el mundo. En el caso de la obra de arte, lo que se muestra como fundamento de las decisiones esenciales es la tierra:

Aquello 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.<sup>26</sup>

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*]”. En efecto, esta lucha es algo instigado 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 posibilitar la existencia conforme a las nuevas directrices determinadas. Bajo esta caracterización de la obra de arte y del juego entre la tierra y el mundo, se rechaza la voluntad como fundamento de la determinación y de la fundación.

La obra de arte no es la representación de una realidad de antemano existente. Ésta es la razón por la cual hay que cuidarse de interpretar la relación entre el acontecer de la verdad y la acción humana que conduce a dicho acontecer desde la perspectiva de la voluntad. Esto resulta relevante

<sup>26</sup> 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-Uermüdlische. 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.* Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 32; “El origen de la obra de arte”, 33.

no sólo para la obra de arte, sino para toda forma del acontecer de la verdad, en particular para el  $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$  y para la fundación de un Estado. A modo de ejemplo, recurramos 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 ‘worldling’ 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*”.<sup>27</sup> Eso que es un misterio, que permanece oculto es la tierra; en palabras de Heidegger, la tierra “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”.<sup>28</sup>

Con la apertura del mundo surge, para Heidegger, lo que aún no ha sido decidido, lo que carece de sentido y directrices; con la apertura del mundo se muestra la necesidad de decidir sobre estas materias. Por eso afirma que “desde el momento en que un mundo se abre, la tierra comienza a alzarse”.<sup>29</sup> En la obra de arte se muestra que el mundo exige su decisión y su medida, para así hacer que el ente alcance el espacio abierto, mediante 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 “confiándole todo a su ley”.<sup>30</sup> Detrás del acontecer de la verdad en la obra de arte se encuentra un acontecer más esencial o inicial: el de la verdad que es  $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$ .

<sup>27</sup> Lawrence J. Hatab, “Heidegger and Myth: A Loop in the History of Being”, *Journal of the British Society for Phenomenology* (2014): 52.

<sup>28</sup> “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”, Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 33; “El origen de la obra de arte”, 33.

<sup>29</sup> ‘Indem aber eine Welt sich öffnet, kommt die Erde zum Ragen.’ Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 50; “El origen de la obra de arte”, 45.

<sup>30</sup> “alles ihrem Gesetz anzuvertrauen”. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 51; “El origen de la obra de arte”, 46.

## LA LUCHA EN LA ΠÓΛΙΣ

μῦθος es la palabra o decir inicial de los griegos, 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, aquello que está presente en toda presencia. Si bien puede caracterizarse como aquello 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 aquello que comúnmente se caracteriza como mítico. La ἀλήθεια 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 esencialmente con la verdad, el ser mismo del hombre queda articulado en el μῦθος,<sup>31</sup> lo cual permite que él pueda preservarlo:

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.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Es importante recordar aquello recuperado en los apartados anteriores, es decir, que la anticipación con 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 y, como puede verse, se muestran en la estructura del mito como decir inicial, no de la verdad, pero fundado en la verdad y la muestra de manera implícita.

<sup>32</sup> "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". Heidegger, *Parménides*, 115; 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.

La palabra inicial y esencial muestra aquí una caracterización del ser humano con la cual aparece también la acción como algo esencial. Heidegger afirma que, desde la perspectiva de desocultar que opera en el  $\mu\ddot{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ , es posible identificar un vínculo esencial entre la palabra [*Wort*] y la acción [*Handlung*].

Solamente el ente que “tiene”, como el hombre, la palabra ( $\mu\ddot{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ ,  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ), 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 esencia como mano sólo allí donde hay desocultación y ocultación.<sup>33</sup>

El vínculo entre la palabra y la acción, entre  $\mu\ddot{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$  y  $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$ , puede verse en la palabra  $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$  que para Heidegger significa arte, pero puede traducirse como virtud o aptitud, sólo que el primer caso resulta algo restrictivo al terreno de la moral y el segundo, se entiende como una mera habilidad. Del mismo modo,  $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$  tiene la misma raíz que el latín *ars*, que llegó a ser la palabra romana para  $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$  y que ahora se traduce 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 significativo desde el contexto de *Ser y tiempo*: “resolución [*Entschlossenheit*]”.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Heidegger, *Parménides*, 104-105. Nur das Seiende, das wie der Mensch das Wort ( $\mu\ddot{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ ) ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ) “hat”, kann auch und muß “die Hand” “ha-ben”. 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 west nur als Hand, wo Entbergung und Verbergung ist. Heidegger, *Parménides*, 118.

<sup>34</sup> Sobre la discontinuidad semántica de la *Entschlossenheit* discutida por Löwith, ver el capítulo 2 en: *European Nihilism*.

En el arte, afirma Heidegger, sucede el desocultamiento de la esencia 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*]” respecto al ser de los entes. La resolución y la decisión, que tienen su base en el desocultamiento del arte, significan, 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 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 virtuosismo. La resolución moderna —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 ello Heidegger afirma:

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 re-solución, experimentada por los griegos como apertura que desoculta hacia el ser, tiene otro origen esencial, a saber, una experiencia diferente del ser —basada en α’ιδώς, 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 α’ιδώς actúa allí λάθη, la ocultación que llamamos olvido.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Heidegger, *Parménides*, 99. Die neuzeitlich begriffene Entschlossenheit will das im eigenen Willen Gewollte, sie ist von diesem Willen hingerissen zum Willen. Das “Hingerissen” heißt römisch fa-

En la resolución, así como en toda perspectiva que tenga fundamento en ἀλήθεια, el ser humano no puede ser visto como el sujeto de una realización; en efecto, πρᾶγμα, traducida como “acción [*Handlung*]” no significa una actividad humana, sino el modo en que las cosas se encuentran referidas a la mano: presentes [*vor-handen*] y a-la-mano [*zu-handen*].<sup>36</sup> De este modo, 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 ἀλήθεια, pero no es un pensar *acerca* de la esencia de aquella; esta última se mantiene como un fundamento oculto, tácito. En efecto, pensar explícitamente la esencia de la ἀλήθεια requiere colocarse en el lugar donde ella se muestra, es decir, en el decir inicial de los griegos: el μῦθος.

Para el filósofo de la Selva Negra, el pensar griego culmina 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 más completo en contenido es

notice. 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 entgegnet aber waltet die λάθη, die Verbergung, die wir die Vergessung nennen. Heidegger, *Parménides*, 112.

<sup>36</sup> 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 raíz del uso de la máquina de escribir. En su esencia, la escritura está vinculada con la mano, mientras que con la máquina de escribir, afirma, 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 determinadas a partir de la tecnología; en efecto, “La técnica es nuestra historia”. Heidegger, *Parménides*, 112. Una mención peculiar se da en este momento de la narración, 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, posible a partir de la completa tecnificación del mundo, a la vez que califica esta perspectiva como una Metafísica. En otras palabras, la completa organización técnica del mundo es el fundamento metafísico.



aquel en donde se discute la esencia de la πόλις, es decir, la *República*.<sup>37</sup> Ya el nombre del diálogo presenta dificultades: trata de la esencia de la πόλις, 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 de república; sin embargo, a diferencia de estas últimas que han perdido su fundamento, la πόλις, para Heidegger, tiene su fundamento en la ἀλήθεια. Por ello el filósofo de Meßkirch renuncia a pensar la πόλις desde el concepto romano de la *res publica* o cualquier otro moderno de “lo político”; éstos, al no tener fundamento en la ἀλήθεια, no permiten comprender la esencia de la πόλις.

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 como una utopía, como si careciera de un lugar. En la lectura de Heidegger, no carece de lugar, sino que ella misma es un lugar:

Pόλις 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.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Ver Platón, “República” en *Diálogos IV* (Madrid: Gredos, 2003).

<sup>38</sup> Heidegger, *Parménides*, 116. Πόλις ist der πόλος, der Pol, der Ort, um den sich in eigentümlicher Weise 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. Heidegger, *Parménides*, 132-133.

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 no es ni la ciudad ni el Estado, mientras éstos se entiendan de manera moderna. Esto no significa que la πόλις no tenga absolutamente nada que ver con la ciudad o el Estado; antes bien, Heidegger afirma que aquella es “el paraje de su esencia”.<sup>39</sup> 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 donde la totalidad del ente se le presenta al ser humano como un “mundo”, 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 la totalidad del 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 es algo que también se resuelve en la πόλις. 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 fundamento de la πόλις: la ἀλήθεια. Es por esto que Heidegger considera que:

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.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Heidegger, *Parménides*, 117. “die Stätte seines Wesens”, Heidegger, *Parménides*, 133.

<sup>40</sup> Heidegger, *Parménides*, 124. “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”. Heidegger, *Parménides*, 142.

Bajo estas consideraciones salen a la luz dos posibles objeciones. La primera 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, resulta en 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 directo 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 verdad.<sup>41</sup> 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 tanto no podría aplicarse de igual forma a la interpretación heideggeriana, en la medida en que ésta rechaza explícitamente que dicha concepción de la verdad sirva como fundamento de la πόλις. En efecto, tal como la explica Heidegger, la ἀλήθεια no es el fundamento de la πόλις en el sentido de una justificación para un particular ordenamiento de lo político.

La segunda objeción sí se dirige contra la concepción de la verdad de Heidegger —en particular contra el modo en que ésta pudo haber alentado sus vínculos con el nacionalsocialismo—. En la medida que con el develamiento de la totalidad del ente se descubre, por igual, el ser humano, este último se vuelve la medida para la Πολιτεία, es decir, para el ordenamiento concreto de la πόλις, con lo cual se elevaría una

<sup>41</sup> 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 como 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”. Hannah Arendt, “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro* (Barcelona: Península, 1996), 120.

determinada comprensión de la existencia humana al lugar de “destino histórico” de un pueblo o nación. En otras palabras, se podría colocar una concepción particular de la existencia humana en el sitio de fundamento de la πόλις sobre el cual se establece la Πολιτεία. Para hacer frente a esta segunda crítica es necesario tener claridad respecto al modo en que el develamiento de lo humano forma parte de la estructura de la πόλις; sin esto, la objeción resultaría devastadora.

A partir de los mitos fundamentales de la *República*, Heidegger concluye que la πόλις es el espacio en donde el ser del hombre se encuentra reunido con la totalidad del 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 están implícitos dos elementos esenciales de ἀλήθεια: la libertad y la justicia. Estos conceptos se entienden desde la perspectiva romana y, por ello, si de lo que se trata es de hablar directamente de la experiencia inicial griega de la πόλις, haciendo a un lado estos conceptos no-griegos, resulta indispensable retirar su sentido político.

El modo en que ἀλήθεια se muestra en la πόλις se explica a partir del conflicto entre libertad y justicia. La libertad es dejar ser a los entes, permite que se muestren en el claro del desocultamiento, y esto coloca al propio ser humano en el mismo claro. En otras palabras: la libertad es dejar ser al ente en el cual se hace presente el propio ser humano. Es por ello que esta concepción de libertad es distinta de la romana y la moderna, precisamente porque las segundas 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”—, al contrario, esta determinación surge al dejar ser al ente. El mundo aparece ante el ser humano y en este aparecer él puede volverse hacia sí mismo. El espacio o lugar de este doble aparecer es, para Heidegger, la πόλις.

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

entenderse a partir de nociones no-griegas, en este caso, la de justicia. Heidegger afirma que la experiencia inicial griega de justicia es la de un *ajuste* asignado a la humanidad en relación a su comportamiento. ¿De dónde proviene esta interpretación de la justicia como ajuste?

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*.<sup>42</sup>

Efectivamente, *δίκη* se refiere a todo aquello que debe delimitar y a la vez moldear al ser humano en su relación con la totalidad del ente. Esto significa que para Heidegger la libertad sólo se concibe a partir de su complemento, esto es, de la justicia. La determinación del ser humano surgida del desocultamiento del ente en su totalidad no queda, de una vez y para siempre, inamovible o estática; la justicia es aquello que modifica la “esencia” del ser humano para que sea posible una existencia propiamente humana *en* el mundo.

<sup>42</sup> Heidegger, *Parménides*, 119-120. 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 Wortden *Fug*, griechisch: *δίκη*. Heidegger, *Parménides*, 136-137.

A diferencia de la perspectiva romana del *imperium*, en la cual 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 posibilita una *residencia*. De tal suerte, la πόλις ha de entenderse como el espacio de juego de la libertad y la justicia, esto es, el sitio en el cual el ser humano encuentra su residencia, el lugar que le es propio —que le es propicio—. En esto consiste la respuesta a la crítica de la propuesta heideggeriana —crítica dirigida hacia una supuesta elevación de una particular comprensión de la existencia humana al lugar de “destino histórico” de un pueblo o nación—: el ser humano no es el fundamento de la Πολιτεία a modo de un ideal que determine proyectos o un particular 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 se entiende que ἀλήθεια sea el fundamento de la πόλις, que en esta última se dé el enfrentamiento entre libertad y justicia, y que la experiencia se muestre en el μῦθος que, a su vez, deviene en 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.

## Conclusión

Heidegger nos enseña que aquello entendido como “lo político” es una estructura, un ordenamiento del espacio público que tiene por fundamento “la política”, esto es, la experiencia colectiva de la relación entre el sentido de lo humano y las condiciones que hacen posible la permanencia de dicho sentido. Al mismo tiempo, esa experiencia se muestra en el mito, es decir, en aquellas narrativas construidas desde el intercambio,

la discusión, la tradición, etcétera. 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 en el periodo de 1930 a 1945, pero lo que entonces no resultaba evidente era el peligro de pretender crear mitos o fundamentar un proyecto político en una narrativa mítica. Los mitos no se crean y, en este sentido, tampoco se deberían emplear para fundamentar de un orden político.

Heidegger denuncia esta estructura, pero se da cuenta tarde de que también es susceptible de verse como una herramienta, una máquina al servicio de los asuntos públicos, como lo hiciera el nacionalsocialismo. Bajo el dominio de la técnica, los mitos son armas políticas, combustible de movimientos políticos, están al servicio del ordenamiento del espacio público. Sin embargo, así empleados, los mitos no surgen de una práctica política. La política debería entenderse como todo aquel *decir y hacer* colocado al margen de lo político. La política es la práctica que intenta pensar al ser humano y su lugar en el mundo a partir únicamente de la libertad y la justicia. La pregunta fundamental de la política es por el ser humano y su lugar en el mundo, y debe mantenerse como pregunta si ha de permanecer dentro de la política, si ha de 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 no caer en la tentación de pensar lo político como lo fundamental; reconocer el peligro de las estructuras míticas nacidas en el terreno de lo político con la pretensión de fundamento.

Heidegger nos invita a hacer de la política nuestro lugar de residencia, para resistir la tentación de habitar únicamente el espacio público y entender todo a partir de sus formas. El espacio público, lo político, es 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, 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. ¿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 es lo que nos prepara para hacer frente a las seducciones de lo político; esto significa pensar artísticamente, aprender a lidiar con lo abierto que escapa a toda pretensión estabilizadora o niveladora. Heidegger 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 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.

La comprensión heideggeriana de la *polis* es, sin lugar a dudas, una comprensión de la política colocada de manera crítica frente a una superficial de lo político. En ella, el mito es el decir originario, la articulación estructural del acontecer de la verdad en el lenguaje que permite el paso de la determinación de la existencia humana al orden social e institucional que la hará posible de manera concreta. Dicha articulación no necesita recurrir únicamente a formas simbólicas, muestra de ello es el modo en que Carl Schmitt analizó la obra inaugural de la filosofía política moderna: el *Leviathan*. 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—, 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. Sin la dimensión comunicativa, el lenguaje presenta las formas tradicionales de 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 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 ésta 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 idea 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. Con 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 anticipado y preparado para el evento apropiador [*Ereignis*], podría entenderse como una nueva comprensión y ejercicio del lenguaje que hiciera de la política el juego que habría de estar, de manera prescriptiva, en la base de todo otro juego del lenguaje. Esto no significa que la política deba ser entendida como el espacio en el cual el discurso público pierde toda conexión con los discursos privados (religiosos, económicos, culturales), ni aquel que les dé un espacio como resultado de sus demandas de reconocimiento y autonomía, sino, antes bien, aquella polémica que determina el sentido y pertinencia de estas discusiones particulares.

## Referencias

- Adorno, Theodor W. *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Fráncfort: Suhrkamp, 1964.
- Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Barcelona: Caparrós Editores, 2005.
- \_\_\_\_\_. “¿Qué es la autoridad?”. En: *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península, 1996, 101-154.
- \_\_\_\_\_. “What is Existential Philosophy?”. En: *Essays in Understanding 1930-1954*. Nueva York: Schocken Books, 1994, 163-187.
- Crowell, Steven y Jeff Malpas. “Introduction to Transcendental Heidegger”. *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 207, 1-9.
- 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”. En: *A Companion to Heidegger*. Hubert L. Dreyfus y Mark A. Wrathall, editores. Oxford: Blackwell, 2004, 407-419.
- Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Traducción de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2003.
- \_\_\_\_\_. *El último dios*. Barcelona: Anthropos, 2010.
- Guignon, Charles. “The History of Being”. En: *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell, 2005. 392-406.

- Gutiérrez, Carlos B. *La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger*. Traducción de Carolina Salamanca. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2009.
- Habermas, Jürgen. “La grandeza de un influjo”. En: *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1986, 65-72.
- \_\_\_\_\_. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Fráncfort: Suhrkamp, 1985.
- \_\_\_\_\_. “Die große Wirkung”. En: *Philosophisch-politische Profile*. Fráncfort: Suhrkamp, 1985, 72-81.
- \_\_\_\_\_. “Martin Heidegger. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935”. En: *Philosophisch-politische Profile*. Fráncfort: Suhrkamp, 1984, 65-71.
- \_\_\_\_\_. “Martin Heidegger: Con motivo de la publicación del curso de 1935”. En: *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1986, 58-64.
- \_\_\_\_\_. *Philosophisch-politische Profile*. Fráncfort: Suhrkamp, 1984.
- Han-Pile, Béatrice. “Early Heidegger’s Appropriation of Kant”. En: *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell, 2005. 80-101.
- Hatab, Lawrence J. *Ethics and Finitude. Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*. Nueva 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”. En: *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007.
- \_\_\_\_\_. “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”. En: *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2005, 157-198.
- \_\_\_\_\_. “La pregunta por la técnica”. En: *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago: Editorial Universitaria, 1997, 111-148.
- \_\_\_\_\_. “La sentencia de Anaximandro”. En: *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)*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, n.d.
- \_\_\_\_\_. “Brief über den Humanismus”. En: *Wegmarken*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1976, 313-364.
- \_\_\_\_\_. “De la esencia de la verdad”. En: *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007, 151-172.
- \_\_\_\_\_. “Der Spruch des Anaximander”. En: *Holzwege*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1977, 321-374.
- \_\_\_\_\_. “Der Ursprung des Kunstwerkes”. En: *Holzwege*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1977, 1-74.
- \_\_\_\_\_. “Deutsche Studenten”. En: Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*. Bern: Suhr, 1962, 135-136.
- \_\_\_\_\_. “Die Frage nach der Technik”, En: *Vorträge und Aufsätze*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 2000. 5-36.
- \_\_\_\_\_. “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”. En: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebens*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 2000, 107-117.
- \_\_\_\_\_. “El nihilismo europeo”. En: *Nietzsche* (segundo tomo). Barcelona: Destino, 2000.
- \_\_\_\_\_. “El origen de la obra de arte”. En: *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2005, 11-62.
- \_\_\_\_\_. “Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Berlin 1925”. En: *Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1991, 255-270.

- \_\_\_\_\_. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Metaphysik und Nihilismus*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche I*. Barcelona: Destino, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche II*. Barcelona: Destino, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche. Erste Band*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche. Zweiter Band*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”. *Holzwege*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 2003, 209-267.
- \_\_\_\_\_. “Platons Lehre von der Wahrheit”. En: *Wegmarken*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1976, 203-238.
- \_\_\_\_\_. *Parmenides*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Parménides*. Madrid: Akal, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)”. En: *Gesamtausgabe 62*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 2005, 343-421.
- \_\_\_\_\_. *Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*. Traducción de Joan Stambaugh. Ohio: Ohio University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Vom Wesen der Wahrheit”. En: *Wegmarken*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1976. 177-202.
- Heine, Heinrich. “Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland”. En: *Rechtswissenschaft und Juristen im Werk Heinrich Heines*. Thomas Vormbaum, editor. Berlín: Berliner Wissenschafts-Verlag, 1985, 85-91.
- Hodge, Joanna. *Heidegger and Ethics*. Nueva 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.
- 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.
- Löwith, Karl. *Martin Heidegger. European Nihilism*. Nueva York: Columbia University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Stuttgart: J.B. Metzlersehe Verlagsbuchhandlung, 1986.
- Malpas, Jeff. *Heidegger's Topology. Being, Place, World*. Cambridge: MIT Press, 2006.
- Marcuse, Herbert. "Heidegger's Politics: An Interview". En: *Heideggerian Marxism*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005, 165-175.
- Marcuse, Herbert. "The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State". En: *Negations: Essays in Critical Theory*. Londres: May Fly Books, 2009, 1-30.
- Moran, Dermot. "Ser y tiempo de Heidegger". En: *Introducción a la Fenomenología*. Barcelona: Anthropos, 2011, 212-234.
- Nietzsche, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*. Múnich: Deutscher Taschenbuch, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Schopenhauer als Erzieher". En: *Unzeitgemässe Betrachtungen*. C.G. Naumann, editor. Leipzig: C.G. Naumann, 1899.

- Okrent, Mark. *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*. Nueva 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*. Nueva York: Oxford University Press, 1989.
- Strauss, Leo. "El nihilismo alemán". En: Roberto Esposito, Carlo Galli y Vincenzo Vitiello. *Nihilismo y política*. Buenos Aires: Mananatial, 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*. Londres: Bloomsbury Academic, 2009.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Nueva York: Routledge, 2002.
- Xolocotzi, Ángel. "Las estancias de habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontológico del pensar meditativo". En: Félix Duque. *Heidegger. Sendas que vienen*. Madrid: Ediciones Pensamiento & UAM Ediciones, 101-128.
- Zweig, Stefan. *Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia*. Barcelona: Acantilado, 2015