

LA PÓLIS COMO PODER DE LA PHYSIS. LA PREGUNTA ABIERTA POR EL SÍ MISMO SOCIAL EN HEIDEGGER

PABLO VERAZA TONDA

Husserl-Archiv
Universidad de Friburgo

En un contexto filosófico marcado por las concepciones post-fundacionales de la política y después de más de veinte años de reflexiones contemporáneas en torno a la comunidad motivadas por Jean-Luc Nancy o Roberto Espósito, entre otros, cabe preguntarse por las condiciones de posibilidad de lo que Heidegger llamaba acto fundador de estado, *staatsgründende Tat*, en los *Beiträge zur Philosophie*, y más ampliamente si y cómo es posible la configuración singular del poder, la organización social y las instituciones en un sentido democrático y comunitario.

Jacques Derrida trabajó durante décadas en una concepción democrática del *Ereignis* heideggeriano, que funge como trasfondo de las reflexiones deconstructivas sobre la comunidad y del llamado “giro ontológico” de la filosofía política contemporánea. Derrida tuvo un logro titánico al abrir camino a la discusión y la puesta en juego democrática del *Ereignis* como *différance*, a partir de resaltar el carácter de diseminación inherente a todo acontecimiento o inicio histórico. En este sentido, la fundación sería co-originaria con una dispersión o diseminación que Derrida ve poco acentuada en Heidegger, y que marca la pauta a lo que se ha dado en llamar lo post-fundacional. Sin embargo, la posibilidad de una nueva configuración revolucionada del orden social ha sido poco explorada por esta perspectiva. Quizás una nueva estructuración y una nueva institución de la política y de todas las instituciones que incluso encarne, componga y replantee a lo político mismo podría parecer una ilusión totalitaria a algunos pensadores derivados de esta corriente¹, pero cabe plantearse: ¿no puede ser posible un cultivo y un

¹ Creemos que no sería el caso del propio Derrida o de Nancy. El primero, en una edad avanzada, incluso planteó la necesidad de revisar su obra a la luz de los *Beiträge* y en los años noventa apostaba por una “nueva internacional”, cfr. J. Derrida, *Spectres du Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*,

resguardo de lo político en la política? Más aún, ¿no es lo político la puesta en juego de sí en la lucha o el tránsito que sería justamente la política? ¿no es lo político la superación de sí mismo que recién se gana en las instituciones y la estructura social que son obra de una refundación histórica?

Si bien la pregunta de Heidegger por la sociedad y por el Estado estuvo llena de aporías, incertidumbres y errores, en buena parte reconocidos por él o por sus discípulos, la discusión de la relación *physis-pólis* y de la cuestión del Estado en manuscritos y lecciones de reciente aparición puede proporcionar indicaciones para una ética y una política que planteen históricamente la cuestión individual y colectiva del sí mismo. Cabe preguntarse en este sentido: ¿puede darse una fundación del orden social y una construcción de instituciones a la medida de la verdad del ser? ¿hay una medida del *ethos* y la *pólis* en el otro inicio de Occidente o en la democracia por venir? ¿cómo plantear en ese horizonte el sentido de la acción humana y del sí mismo colectivo?

En el presente escrito, quisiéramos explorar la ética heideggeriana desde la perspectiva política del *otro inicio*, pues a partir de la comprensión del acontecimiento del inicio es que se plantea la posibilidad de una ética y una política históricamente situadas.

El primer apartado es una lectura del concepto ontológico del inicio como una concepción del ser sí mismo y de la praxis humana que abre el camino a una fenomenología responsiva y ética de la historia. Con ello nos acercamos al problema del cuidado “inicial” de sí en Heidegger. El segundo apartado arroja una mirada a la pregunta por la sociedad y el orden político en este pensador para mostrar sus aportes y sus límites con relación a una ética y una política fenomenológicas históricamente situadas. De esta manera, se muestra el cuidado de los demás que Heidegger tuvo y también, el que no tuvo. Como el cuidado de los otros es co-originario con el cuidado de sí, la relación con los demás repercute a su vez en los alcances y los límites de cualquier relación consigo mismo que el pensador se pueda plantear.

I. *PHYSIS Y PÓLIS*

Después de distanciarse del trascendentalismo de *Sein und Zeit* a partir de 1930, Heidegger intenta una profundización de la destrucción fenomenológica con una fenomenología de la movilidad del ser y la verdad en la historia de Occidente. Diversas mediaciones de la concepción de la historia del ser, ausentes en la obra publicada, sobre todo de la relación de la vida fáctica y el mundo, análisis de fenómenos fundamentales y muy diversos complementos y autocríticas apenas comienzan a aparecer con la publicación reciente de sus manuscritos póstumos. La cuestión del ser como *inicio* y la posibilidad de *otro inicio* es un punto central de sus reflexiones, al grado de que desde principios de los años treinta se hablará de un “nacimiento del ser”, *Seinsgebur*t, en “Die

Galilée, Paris, 1993. Para lo primero, véase la entrevista de Derrida en D. Janicaud, *Heidegger en France*, tome 2, Albin Michel, 2001, pp. 89 -126.

Zerklüftung des Seyns”². Esto posibilita que desde el *Ereignis-Denken* podamos abordar por nuestra parte el tema de la natalidad, la génesis, la aptitud del ser humano para iniciar y los inicios históricos mismos. Este camino les pareció a Emmanuel Levinas, Hannah Arendt, Klaus Held y otros, insuficientemente explorado por Heidegger. Con razón notaban una unilateralidad “tanatológica” en *Ser y tiempo*, que analiza el fenómeno de la comunidad predominantemente desde la perspectiva de la muerte, mientras que la perspectiva del nacimiento quedaba sin desarrollar. Sin embargo, en dicha obra el *Dasein* es el entre, entre el nacimiento y la muerte.

Los tratados ontohistóricos, las lecciones sobre el Estado y otros manuscritos dejan ver claramente que Heidegger toma como base del *Ereignis-Denken*, en primer lugar, a la autosuficiencia de la historia en cuanto *regir del inicio*, por lo que en sentido estricto no se puede hablar –como hace Peter Trawny– de un maniqueísmo en este pensador: no hay un dualismo metafísico entre dos principios enfrentados si no hay algo de igual rango opuesto al inicio. Los *Beiträge* definen al inicio como una anticipación que se funda a sí misma: “*Der Anfang ist das Sichgründende Vorausgreifende*”³. Otro inicio o la devastación sólo son posibilidades del inicio mismo, pues el inicio es anticipador y único. Así, al inicio pertenece “el ocaso”⁴. Se trata, pues, una versión heideggeriana del *arkhé* griego que le incorpora el rasgo de la sustracción para resaltar su carácter singular, auténticamente nuevo o excepcional, tomando como hilo conductor a la *a-letheia* como salir de lo oculto (*Un-verborgenheit*). Heidegger acuñará en distintas épocas como nombres de éste que es su único asunto, además del de inicio, los conceptos acontecimiento apropiador (*Ereignis*), ser, *physis* o mundo.

El concepto de historia del ser también parte del carácter expuesto del inicio, tanto en el sentido de puesto en juego como en el de puesto en peligro: “el ser es en su esencia el peligro de sí mismo”⁵. La historia se muestra como puesta en decisión y en riesgo. En esto se funda un pensamiento ético y político correspondiente y un intento de comprensión del contexto histórico, por lo que tampoco puede sostenerse que haya un indiferentismo moral en Heidegger o bien que éste despliegue una acción política predominantemente malvada e irracional. Es la manera en que recusa la moral, la política y la historia modernas lo que será una fuente de muchas equivocaciones, que él mismo reconoció en buena parte: “el error de 1933/34: no vi que había algo así como lo público-mediático mundial”⁶. Para aclarar el equívoco hay que comenzar por analizar la unidad y el punto de partida del pensamiento histórico del *Ereignis* de acuerdo al inicio como su asunto central, para después ver el cuidado de sí y el cuidado de los demás que quiere emprender. Lo cual no es otra cosa que el inicio en el plano práctico, político-social e histórico,

² Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a/M, s/a, tomo 73.1, “Zum Ereignis-Denken”, p. 11. En lo que sigue citaremos esta edición como GA y el número de tomo correspondiente.

³ GA 65, p. 55.

⁴ GA 70, p. 24.

⁵ GA 79, 54.

⁶ GA 97, p. 137. El pasaje original completo dice: „*Der Irrtum von 1933/34: ich sah nicht, daß es so etwas wie Weltöffentlichkeit gibt, die im Aus- und Inland sich austobt*”.

un ámbito en el que han cometido errores más crasos tanto Heidegger como algunos de sus intérpretes actuales “a la luz de los cuadernos negros” (para usar una expresión hoy común en Alemania que a menudo no significa más que “a la luz de los reflectores mediáticos”). A este respecto, los intérpretes tradicionales han optado muchas veces por guardar silencio y varios críticos se han contentado con una comprensión superficial⁷.

El concepto ontohistórico de inicio se determina en la respuesta que Heidegger intenta dar a la concepción griega de la *physis* como inicialidad. Sobre ello, es importante el manuscrito “*Die Entmachtung der Physis*”, aparecido hace menos de tres años, que junto con “*Das Sein (Ereignis)*” y “*Die Zerklüftung des Seyns*” formula el planteamiento básico que se retomará en los tratados ontohistóricos. En “*Die Entmachtung der Physis*” tenemos una meditación fenomenológica fundamental de la unidad del sí mismo histórico a partir de la fragmentación, separación y autonomización de diversos aspectos de la *physis*, que es lo que Heidegger intenta concebir como ser (un poco más tarde como *Ereignis* y después como mundo). La *physis*, en cuanto acontecimiento unitario del ser en el que el ser humano está inserto, derivó desde Grecia en una división entre 1) ser y devenir, 2) ser y aparecer, 3) ser y pensar y 4) ser y deber, dando origen al “derrumbamiento de la *aletheia*”⁸, y con ello a la metafísica y a un acontecer impropio de la historia occidental, marcado por la falta de veracidad. Debido a que el estar expuesto (*Ausgesetztheit*) de la *physis*, la *aletheia* y el aparecer, incluso en Parménides, “permanecen sin ser preguntados”⁹, es decir, no fueron asumidos como “determinantes [*maßgebend*] para la interpretación del ser y del saber”¹⁰, no se volvieron un criterio de las acciones e instituciones ni tampoco fueron un suelo de la existencia histórica. Heidegger se pregunta en un ejercicio de destrucción fenomenológica positiva, qué tiene que retrotraerse al ser¹¹ para posibilitar el inaparente acontecimiento originario de la *physis*, que es el núcleo de su idea de ser, *Ereignis* o inicio:

1. el devenir es “venir-hacia-sí”, hacia lo que es, es decir, devenir el fundamento o “ir-hacia-el-fundamento”, por lo cual la *physis* es “permanentemente abrirse a sí misma surgiendo hacia sí misma” y ello le confiere el rasgo del devenir originario¹².
2. Asimismo, la *physis* no es algo opuesto al aparecer, sino que Heidegger la caracteriza como un “sobresalir en lo brotado –aparecer– desde el fundamento de lo oculto (es decir, verdad)”¹³. El surgir de la *physis* “no es el surgir dentro de lo ya abierto –sino surgir originario contra la nada– recién *situándola*: traer

⁷ Un signo de la complejidad del asunto y no tanto de una recepción equívoca, es el hecho de que la posición política de Heidegger ha sido caracterizada de la manera más diversa por diversos filósofos, aún asumiéndose su compromiso nazi. Así, por ejemplo, el pensador político ha sido considerado comunista (Di Cesare), auténtico demócrata (Féher), valiente (Žižek), cobarde (Sartre), infantil (Arendt), crítico del nacionalsocialismo (von Herrmann) o revolucionario (Vattimo).

⁸ GA 73.1, p. 138.

⁹ *Ibid.*, p. 137.

¹⁰ *Ibid.*, p. 138.

¹¹ *Ibid.*, pp. 130 y 132.

¹² *Ibid.*, p. 130.

¹³ *Ibid.*, p. 132.

la aperturidad e irradiar y resistir”¹⁴. El ser en tanto aparecer no es entendido como representación, sino que su irradiar es el mostrarse a sí mismo desde sí mismo. Se trata, pues, de una mostración que recién inaugura lo abierto. Y a su vez, la belleza es el aparecer originario de la verdad en cuanto mostración exclusiva de la *physis* como lo que cautiva en dirección a sí, de manera a un tiempo “excluyente” y asignante¹⁵.

3. La *physis* no es ajena al pensamiento, sino que la división ser/pensar es la que postula un estar enfrentado a algo o un estar “frente” al ser. Con la división entre ser y pensar, el ser queda rebajado a mera “objetividad”¹⁶. Heidegger se remite a la determinación antigua del *logos* para mostrar que el pensar proviene de una dimensión de la *physis*. El *logos* es un reunir, un juntar, pero no de forma externa, es decir, no aglomerando lo que por sí mismo existe separadamente, sino como un “originario contener en la reunibilidad de la inquietud convergente-divergente [*gegenwendig*]”¹⁷, en una reunión que deja ser irreductibles a sus miembros, pero remitidos unos a otros. Con ello es la intensificación o tensión interna entre ellos, por lo cual constituye la relacionalidad de las cosas y no es una agrupación arbitraria. El pensamiento y el lenguaje provienen, pues, de la escucha de dicha relacionalidad.
4. Finalmente, la *physis* degradada al ser distinto del deber, presupone que su devenir originario ya no es entendido como “medida de todo reunir”, lo que Heidegger llama su “dominio”, es decir el poder del ser en sentido originario¹⁸. Cuando se destruye la correlación de sentido inicial de la *physis*, el reunir de ésta “no es mantenido – pero tampoco puede ser apartado, mientras aparezca ser”, por ello el deber-ser se postula separadamente como lo que debería de ser en lugar de lo que es¹⁹. Esto da lugar a una comprensión trascendentalista del bien y a un ejercicio arbitrario del poder. Es, decir, posibilita una ética y una política autonomizadas respecto de la *physis*.

Como dinámica de estas y otras oposiciones derivadas, surge el dominio impropio de la *physis* como inicio en la historia. Esta última acontece en tanto que la depotenciación y la disolución al mismo tiempo es una potenciación y una construcción de un sentido infundado. No se trata, sin embargo, para Heidegger, de que toda construcción sea depotenciación de la *physis*, solamente lo es la construcción autonomizada, rebajada a lo puramente social. El “otro inicio” de la historia al que Heidegger apunta sería una suerte de recogimiento del ser que se remonta desde las contraposiciones ser/devenir, ser/aparecer, ser/pensar y ser/deber hacia la reunión del inicio en la unidad de la *physis* como des-ocultamiento. Ahora bien, ¿cómo es posible el giro histórico del inicio que retorna a sí mismo?

¹⁴ *Ibid.*, p. 133.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibid.*, p. 139.

¹⁷ *Ibid.*, p. 141.

¹⁸ *Ibid.*, p. 149.

¹⁹ *Ibid.*, p. 150.

Cuando en el poema de Parménides, que se titula justamente “Sobre la *physis*”, “el cambio es planteado como el no-ser – también esto permanece sujeto al ser”²⁰, lo cual es un signo de que el eléata “no quiere la *ousía* sino la *physis*”. Sin embargo el “no” permanece “no dominado”²¹, así que para Heidegger el pensar en camino al otro inicio se pregunta “cómo ha de pertenecer a la *physis*” el no, y señala que una concepción del mismo “no puede lograrse sin la *aletheia*”²². El abrirse de lo oculto posibilita una concepción de la verdad que plantearía un “tercer camino” añadido a los dos de Parménides, según lo cual la *doxa* sería el sostenerse en la verdad y el hombre su sostenedor en cuanto se abre a la apertura del ocultamiento, es decir, al misterio del aparecer único.

En el contexto de sentido del inicio griego Heidegger se plantea seguir la indicación poética de Sófocles de que el ser humano es el más extraño de todos los seres, y señala: “¡El hombre! Aquí todo está puesto a decisión –si y como el ser humano se determina a sí mismo en relación a la *physis*”²³. Heidegger caracteriza dicha relación como un *Vernehmen*, que tiene los sentidos de captar, percibir y escuchar, lo cual distingue del poner ante sí de la representación o del traer ante sí según su aspecto (*eidōs*). La captación del ser no es algo separado del ser, sino “el ser en sí mismo, recolocar en su esencia”²⁴. El texto, si bien con el estilo propio de un manuscrito, señala claramente:

La captante-escucha (*Vernehmung*) –es de-cisión; esto mienta aquí– un *salir* de la cotidianidad y la costumbre del ser humano –un salir a dónde (al *Da-sein*). La instancia en el estar abierto de lo no-familiar y a saber, como cada vez instituyente poniendo en obra –*en palabra*²⁵.

La posibilidad que tiene la vida humana de preguntar y de ponerse en cuestión es el punto de giro de todo el sistema conceptual de Heidegger. Desde la temprana fenomenología de la vida fáctica se establecía que la existencia humana es preocupación. La “inquietud” es el núcleo originario del carácter dinámico, la *Bewegtheit*, de la existencia²⁶, lo cual se expresaba en el motivo de San Agustín: “me he vuelto una pregunta para mí mismo”. La vida fáctica es una inquietud que puede devenir apropiación o enajenación de sí misma, propiedad o caída. La posibilidad apropiativa conlleva que puedo ser un inicio de mí mismo y en esta línea la revolución (Heidegger habla de “revolucionamiento del espíritu”)²⁷ es un retorno al inicio. En correspondencia con ello, la filosofía como ciencia originaria constituye un esfuerzo constante contra la tendencia al olvido de sí de la vida fáctica y es en ese esfuerzo donde ésta se transforma más radicalmente, deviene superación de sí e inicio.

²⁰ *Ibid.*, p. 131.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 136.

²⁴ *Ibid.*, p. 146.

²⁵ *Ibid.*, p. 144.

²⁶ GA 61, p. 93.

²⁷ GA 56/57, p. 4.

En el pensamiento ontohistórico la constitución preguntante del ser humano se pone en una relación responsiva con la *physis* y el ser, donde se puede recoger el lance o interpelación del ser y responder y re-proyectarlo²⁸, de manera original, pues al inicio se le responde propiamente iniciando. El movimiento inicial describe el curso de un tránsito, la movilidad histórica fundamental, *Grundbewegtheit*, que consiste en atravesar la impropiedad de lo errático, la falta de medida, el peligro y el olvido del arrojamiento histórico de la depotenciación de la *physis*, no para seguir en el error sino para llegar a experimentarlo como tal²⁹. Esto no convierte a Heidegger en un apologeta del error. Si la falta de medida, la confusión y el olvido se saben como tales, entonces cesan e inicia un espacio inaugural del límite, el esclarecimiento y la memoria. Según nuestra interpretación, el tránsito es de esta manera, el curso de la falta de medida a la medida.

Cuando se ha atravesado la falta de medida y se la ha experimentado como tal hay un cambio en el curso del movimiento histórico, pues la falta de medida queda remitida al entretanto, a una experiencia de la situación, del ahí en el que se está y que puede mensurarse. Precisamente éste es el ahí histórico en cuanto lugar de puesta en juego del inicio. Heidegger hablaba en *Besinnung* del movimiento fenomenológico a las cosas mismas como el de un “salto” y un “arriesgar”³⁰. El salto es “un salto al ahí”, como se dice en una anotación a *Ser y Tiempo*, lo cual corresponde al alejamiento de lo acostumbrado en el escuchar/captar [*Ver-nehmen*] a la *physis*, llegando no a nuestro yo aislado, sino a la intimidad del acontecimiento. Esta “relación de retorno [*Rückbezug*]”³¹ es el movimiento hacia el sí mismo propio del hombre. Sólo atravesando el ahí, el hombre puede llegar a sí mismo propiamente: “El ser sí mismo del hombre se completa recién a partir de la instancia en el ser-ahí”³², de tal manera que “El *sí mismo* nunca es ‘yo’. El *en-sí del sí mismo* esencia como instancia de la asunción [*Über-nahme*] de la acaecedora-propiación [*Er-eignung*]”³³. En este punto, la sustracción, el no y el nihilismo llegan a una reposición en el ser en cuanto espacio inicial: “la inicialidad inicia recién y solamente en la intimidad del retorno [*die Anfängnis fängt erst und nur an in der Innigheit des Rückgangs*]”³⁴. El otro inicio es el recogimiento del inicio en sí en la mismidad del *Dasein*. La mismidad propia o inicial es ponerse en juego en lo proyectado, de tal manera que ahí se ponga a decisión lo que somos³⁵.

²⁸ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *La metafísica nel pensiero di Heidegger*, Urbaniana University Press, Roma, 2004.

²⁹ Este movimiento del proyecto ontohistórico corresponde a “Der Anklang” y “Das Zuspiel” en los *Beiträge* y a todas esas confrontaciones con la historia de la metafísica y con la modernidad que encontramos en muy diversos textos de Heidegger.

³⁰ GA 66, p. 268.

³¹ GA 65, p. 320.

³² *Ibid.*, p. 319.

³³ *Ibid.*, p. 322.

³⁴ GA 70, p. 21.

³⁵ GA 65, p. 56.

La fenomenología ya no puede moverse en el plano de la “*veritas transcendentalis*” del proyecto de la ontología fundamental³⁶, pues el *a priori*, que es “siempre ya”, no puede posibilitar una construcción del ser como temporalidad. En este sentido el ser tampoco puede concebirse como “*transcendens*”:

Incluso si la “trascendencia” es concebida de manera diferente a como hasta ahora, como rebasamiento (...) presupone así un abajo y un de este lado y cae en el peligro de ser malinterpretada como acción de un “yo” y un sujeto. Y finalmente este concepto de trascendencia permanece inserto en el platonismo (cfr. “De la esencia del fundamento”).

El *Da-sein* está inicialmente en la fundación del acontecimiento apropiador, funda la verdad del ser y no pasa del ente a su ser. Antes bien la fundación del acontecimiento apropiador acontece como albergue de la verdad en el ente y como ente³⁷.

En la hermenéutica ontohistórica la historia deja de ser una cadena indiferenciada de acontecimientos o vivencias. Se muestra en rupturas, huellas y acontecimientos del inicio en grandes obras o actos ejemplares, de tal manera que éstos no son puntos de una serie sino el acontecimiento único de la historia como un todo cada vez. A principios de los años treinta Heidegger hablaba en este sentido de los “proyectos de ser” y en los *Beiträge* de “vías del albergue de la verdad en el ente”, de las cuales cita en varios lugares al arte, la técnica, la construcción, la agricultura, la poesía, el pensamiento y la política o el acto fundador de Estado. Con lo cual se abre una “larga vía” hermenéutica, para decirlo en términos de Paul Ricœur, si bien orientada a la praxis renovadora o inicial.

Puede seguirse la hipótesis de que en toda la obra posterior a la *Kehre*, las composiciones o proyecciones de la verdad del ser están sujetas a la condición de cooriginariedad, que es considerada por Heidegger en los *Beiträge*. Por este y otros motivos, como se verá, la tesis de que con su proyecto político del rectorado Heidegger quería subordinar la política a la filosofía, solamente capta el problema desde un aspecto. La filosofía está en una “contemporaneidad” irreductible (la del acontecimiento apropiador) con otras maneras de acontecer de la verdad, lo cual implica al mismo tiempo una política desde sí misma y una política situada con los demás proyectos de verdad. Por ello, la *pólis* no es para Heidegger una utopía, sino un orden común arraigado en la *physis* y un arriesgar y buscar dicho orden respondiéndole, el orden común inicial y a la medida de la verdad. En esta línea las *Anmerkungen* señalan en 1946:

“El destino” del ser humano –acontecido en el envío del ser– es “político”, en tanto *concierno* al ser-en-común [*Gemeinwesen*] del ser humano³⁸.

Incluso en lecciones relativamente tempranas es posible encontrar la idea de que la socialidad o ser político es originario e inderivable en el ser humano. En una de las interpretaciones de Aristóteles previas a *Ser y tiempo* (y recuérdese que de la lectura de

³⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1967, p. 38.

³⁷ GA 65, p. 322.

³⁸ GA 97, p. 131.

Aristóteles Heidegger entresacará como hilo conductor de su propio trabajo el fenómeno del ser del *Dasein* como praxis), su autor establece lo siguiente al comentar los conceptos de *zoon politikón* y *zoon logon ekhon* de la *Política*: “la determinación del ser unos con otros es *cooriginaria* con la determinación del ser hablante”³⁹. Esto significa que no se puede deducir lo político de lo lingüístico, ni visceversa, por lo que Heidegger enfatiza: “al fenómeno del existir del ser humano como tal pertenece cooriginariamente el ser hablante y el ser unos con otros”⁴⁰.

En consonancia con ello, después de la *Kehre*, la política es considerada como el ser en común de los seres humanos, que en cuanto vía de la verdad es la acogida y el reconocimiento del resto de vías y de quienes las ponen en juego en proyectos creadores y acciones ejemplares.

La concepción de la *pólis* como inicio implica su no autonomización respecto a la *physis*. De esta manera, la praxis humana en sociedad es entendida como respuesta creadora en el plano del reconocimiento de los otros a partir de la pertenencia común al mundo y a su historia.

II. PÓLIS Y SOCIEDAD

En la corriente del llamado “giro ontológico de la filosofía política” (Nancy, Laclau, Lefort) se habla de una “diferencia política” entre “lo político” y “la política” análoga a la diferencia entre “ser” y “ente” de Heidegger, así que un “giro ontológico” permitiría partir de la politicidad o comunitariedad de nuestro ser, “lo político”, en lugar de hacerlo desde la desprestigiada “política de los políticos”, “la política”, o de prácticas institucionales específicas establecidas (p. ej. del liberalismo). De tal manera, lo político o político-comunitario serviría de principio destructor y crítico, como activador de una democratización orientada a una comunidad por venir. La comunidad se plantea aquí como principio de disenso e irrupción y no tanto partiendo de tradiciones ya establecidas como en el comunitarismo.

Estas ideas se inspiran claramente en el concepto de *Ereignis* de Heidegger, pero diversas publicaciones recientes de la *Gesamtausgabe* de éste abren nuevas perspectivas que plantean el problema de la “diferencia política” de manera distinta. La diferencia política de Heidegger se orienta a la búsqueda de una configuración concreta del poder y de las relaciones sociales, en consonancia con su concepción no trascendental de lo ontológico. En la ejercitación de 1933-1934 “*Vom Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*” Heidegger establece: “el pueblo es un ente cuyo ser es el estado” (HJ 4, 79)⁴¹. Lo ontológico o político no es, pues, el pueblo/la comunidad. Tampoco

³⁹ GA 18, p. 64. El original reza: “die Bestimmung des Miteinanderseins [ist] *gleichursprünglich* mit der Bestimmung des Sprechendseins”.

⁴⁰ *Ibid.* “Das Phänomen des Daseins des Menschen als solches hat *gleichursprünglich* das Sprechendsein und das Miteinandersein”.

⁴¹ M. Heidegger, “‘Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat’. Übung aus dem Wintersemester 1933/1934”, en *Heidegger-Jahrbuch*, vol. 4, Karl Alber Verlag, München, 2009, p. 79.

lo óntico consiste en las instituciones de poder del estado, si bien incluso F.-W. von Herrmann llegó a creer esto último⁴², excluyendo de consideración los cursos de 1933-34, que en buena parte son de reciente aparición. La comunidad como principio crítico y disruptivo resulta una reivindicación pertinente contra eternizaciones o hipostasiamientos de formas específicas del poder o contra particularismos políticos como el que Heidegger llegó a apoyar. Sin embargo, la búsqueda de este pensador de la fundación de un orden político específico plantea un horizonte de consideración de lo político, la política y su historia en sus relaciones recíprocas, sus desencuentros y su articulación práctico-mundana.

Desde 1932 Heidegger no concebirá a la política en su habitual sentido estrecho, sino en un diálogo implícito con la *Politeia* de Platón, como realización de la filosofía:

Intentamos darle de nuevo a la política el rango que le pertenece, aprender a verla de nuevo como carácter fundamental del ser humano que filosofa en la historia y como el ser en el cual se despliega el *estado*, de tal manera que éste pueda ser nombrado con verdad la manera de ser de un pueblo⁴³.

El aporte de Heidegger al pensamiento político fue plantear la búsqueda de modelos institucionales y formas de organización creadores e histórico-responsables. El aporte es difícil de recuperar, puesto que se presenta junto con grandes carencias en el análisis de las formas históricamente acontecidas, pero como su autor bien sabe que la revolución debe ser un mantenimiento más radical de lo que ha de revolucionarse⁴⁴, si nos tomamos en serio el pensamiento del *Ereignis* se hace necesaria una destrucción fenomenológica de la historia social para encontrar un orden comunitario futuro a la medida del ser y la verdad. El pensamiento del *Ereignis* funge, en relación con lo social, como un programa para la reconducción de la política y la vida social (*pólis*) en el acontecimiento del mundo (*physis*), con el hilo conductor de la verdad como des-ocultamiento (*aletheia*). Dicho programa ha de desarrollarse históricamente, en el ente y con los otros como ámbitos de la puesta en juego del ser. Para ello, la concepción del ser en común y de la acción humana se puede desarrollar a partir del cuestionamiento de las posibilidades últimas de la historia de Occidente.

Ahora bien, la teoría de la acción humana se mueve siempre según la situación histórica en la cual se encuentra implicada. Hacia 1933-34 la acción es concebida por Heidegger como orientada a partir del *kairós*, la configuración de la situación como oportunidad para la acción y el saber. En esta época Heidegger creía que el nacionalsocialismo podía ofrecer condiciones para una acción colectiva a partir del ser, debido a que la “imposición de la voluntad” del *Führer* se basa en que éste sabría

⁴² Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, Klostermann, Frankfurt a/M, 1994, p. 104.

⁴³ M. Heidegger, *loc. cit.*, p. 72. El texto original reza: “wir [versuchen] die *Politik* ihren gehörigen Rang wieder zu geben, sie wieder zu sehen lernen als Grundcharakter des in der Geschichte philosophierenden Menschen und als das Sein, in dem der *Staat* sich entfaltet, so daß derselbe wahrhaft die Seinsart eines Volkes genannt werden kann”.

⁴⁴ GA 54, p. 231 y GA 97, p. 19.

mejor que nadie lo que el pueblo quiere. En ese sentido, el *Führer* sería “rey” en el pensamiento y “siervo” en la acción, pues toda su acción se limitaría a servir a la realización de la voluntad del pueblo⁴⁵.

Poco a poco Heidegger se va dando cuenta de que era un “apresuramiento” ver realizado en Hitler su idea del *Führerstaat*, y ver en la situación política de entonces una oportunidad para la realización inmediata del inicio histórico⁴⁶. En 1936 los *Beiträge* establecen que para tal finalidad se requiere de “otro dominio”⁴⁷, uno “más esencial”, lo cual no puede ser otra cosa que resguardar y propiciar el *kairós*. Heidegger ve que el nacional-socialismo absolutiza al pueblo y lo que llama sus condiciones (raza, territorio, nación), pero si éstas se convierten en in-condicionadas, se vuelven adalides de una voluntad de poder o voluntad de voluntad que es la imposibilidad de todo inicio, toda diferencia, todo auténtico pueblo y todo sí mismo. El nazismo se identifica entonces con la modernidad impropia y el desencuentro de Heidegger con su estado lo llevará a plantear un proyecto político que apunta a un pueblo y una Alemania sólo posibles, cada vez ve más divergentes del nazismo de facto.

De esta manera, la concepción del ser social, de su orden político y de la acción se orientan a la medida de eso indisponible pero posibilante que es el *Ereignis*, una versión del *kairós* que radicaliza sus “abismos”, concibiéndolos como “abismos fundantes”⁴⁸ o instituyentes –como lo que llama “fundamento fundante”⁴⁹– que no son otra cosa que la dimensión de sustracción inherente a toda “maduración” de lo propicio⁵⁰. Concebida como “espacio-tiempo abismal” de la “inauguración”⁵¹, es inobjetual y permanece indisponible, con una *Abschattung* irrebasable, que le es inherente debido al carácter de *fuerza* de toda fundación, cuyo abismo es “el sí al fundamento en toda su amplitud y lejanía”⁵². La acción esencial o primaria no opera según el *Ereignis* como algo dado, no es un actuar con un criterio preestablecido, a la manera de una mera aplicación de valores o principios. Por ello el *arkhé* queda repensado en función de la creatividad que proviene de la escucha de la apertura radical del mundo o del ser (verdad como desocultamiento). La acción primaria es la realización del *Ereignis* en tanto respuesta a la maduración misma, respondiendo a su apertura temporal que apunta a una proveniencia y a un porvenir. La respuesta, la acción humana en sentido eminente, no es un productivismo o un activismo exacerbado, sino el *dejar surgir un fruto*⁵³, que instituye un sitio compuesto por relaciones propiciadoras de lo propio de las cosas y los seres humanos, donde se

⁴⁵ GA 86, p. 169.

⁴⁶ GA 97, pp. 98 y 130.

⁴⁷ GA 65, pp. 61- 62.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 223.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 268, 406.

⁵¹ *Ibid.*, p. 379.

⁵² *Ibid.*, p. 387.

⁵³ Sobre el fruto véase *Ibid.*, p. 410.

“pone la verdad en obra”⁵⁴ en configuraciones del orden político, de las creaciones del lenguaje (obras) o de los actos ejemplares.

Poco después, en la época del proyecto de los *Beiträge* y los tratados sucesivos, la acción queda definida en estos términos:

La acción sólo es acción si ella en vez de traer algo verdadero que tenga que pegarse a la utilidad, deja alumbrar la esencia de la verdad como lo digno de cuestionarse en medio de lo no decidido. El acto genuino libera hacia la libertad, es decir, hacia la instancia del pertenecer al ser⁵⁵.

La *Inständigkeit*, la instancia, principal característica del *Dasein* en el pensar del *Ereignis* no ha de interpretarse como un situarse pasivo, sino como la disposición de responsividad para con el ser. Sin bien la situación histórica de los *Beiträge* está marcada por un carácter preparatorio y provisional, apunta a una mayor responsabilidad histórica. Su proyecto se concibe como conformador de pueblo, *volksbildend*, y no reiterando un pueblo ya dado. En este sentido, la acción específicamente social o en relación con otros consistiría en propiciar el “acuerdo” entre los que sostienen y se sostienen a sí mismos en la verdad, proporcionándoles un *entre* común de reconocimiento y encuentro⁵⁶. Lo cuestionable a lo que la acción conduce y de lo cual parte es el *Ereignis* como apertura de la posibilidad de apropiación de cada quien y cada cosa.

Desde la segunda mitad de la década de los cuarenta Heidegger considerará al *Ereignis* como *mundo*, como se ve, por ejemplo, en las conocidas conferencias del ciclo “*Einblick in was das ist*”. El *Ereignis* como mundo es la “relación de todas las relaciones”⁵⁷. El entramado de relaciones de los mortales en donde se entrelaza la cuaternidad del mundo de la que los propios mortales forman parte sería el *Da-sein* como *pólis*. En este sentido, la *pólis* no es sólo la parte humana del mundo, sino la puesta en juego de la verdad del mundo. La lección *Holderlins Hymne “Der Ister”* expone este nuevo concepto de *pólis* diferenciándolo del de Estado. La *pólis* no sería el estado moderno ni la ciudad, sino el “sitial” del ser humano, donde se articula su destino y sus relaciones constitutivas. Este concepto hereda en mucho las características que a principios de los años treinta Heidegger atribuía al Estado, pero adquiere otras a la medida del *Ereignis* que se vuelven centrales, como la cuestionabilidad esencial y la pertenencia colectiva a dicha cuestionabilidad, lo cual es un rasgo esencial del otro inicio⁵⁸.

La *pólis* se da dentro de los límites del ser humano, pero esos mismos límites consisten en que el ser humano puede ser una respuesta esencial al mundo o la *physis*. Esta posibilidad es la que Heidegger llama “la más alta para el hombre”: volverse el ahí del ser, *Da-sein*, con lo cual está fundamentando y definiendo el rango que subyacería a

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 69, 71

⁵⁵ GA 66, p. 121.

⁵⁶ GA 65, pp. 97, 242, 465.

⁵⁷ GA 12, p. 256.

⁵⁸ GA 53, pp. 100-101.

su “socialismo de los rangos” de los años treinta⁵⁹, en una suerte de reapropiación de la “gran política” que desde fines de los treinta ve menos ligada Nietzsche y más alejada del voluntarismo.

Por los límites humanos en que se da, la *pólis* tiene un poder propio siempre expuesto a la posibilidad de la pérdida del empoderamiento, pues el ser humano es “sobresaliendo el sitio –perdiéndose del sitio”, *hochüberragend die Stätte – verlustig der Stätte*, según traduce Heidegger a Sófocles en su referencia a la *pólis* (*ypsípólis-apólis*)⁶⁰.

El poder en la sociedad está puesto en riesgo siempre. Podemos concebirlo como la lucha por convertirse en la correspondencia del poder de la propia relacionalidad de las cosas que impera en su estar juntas. En el sentido de una responsividad o relacionalidad y no de una mera *adaequatio* entre ámbitos separados independientes. El poder auténtico sería el corresponder tanto a los demás seres humanos como a otros seres vivos y a las cosas sin vida y fundamentalmente a la comunidad entre todo ello, que se reúne, se manifiesta y se continúa en las grandes obras. El poder ha de configurarse, pues, como marco institucional que resulta del acto fundador de comunidad y que lejos de pasar a la inautenticidad de lo ya dado, trae una articulación nueva de lo familiar.

Con el desarrollo y el término de la segunda guerra mundial, la experiencia de la realidad histórica lleva a Heidegger a concluir que es imposible lograr una vinculación con cualquier tendencia histórica dominante para realizar el otro inicio⁶¹. De manera similar, creyó que la falta de alianzas dentro de la universidad durante el rectorado fue lo que le impidió continuar su reforma. Y es resaltante en los cuadernos negros el aplazamiento del inicio a siglos futuros cuando caiga la hegemonía norteamericana sobre el planeta. Con todo ello vemos que se accede al marco universal de una *Weltöffentlichkeit* sólo experimentando su aspecto negativo, como homogeneización civilizatoria. Sin embargo, la comprensión del orden social en sentido positivo no desaparecerá en ningún momento del pensar del *Ereignis*, que siendo necesaria para su comprensión del *Da-sein* y la historia, se mantendrá en silencio después de la desnazificación de Alemania. En su última década de vida, Heidegger expresó el siguiente planteamiento con total claridad:

Hoy es para mí una pregunta decisiva cómo podría asignarse un sistema político a la época técnica y cuál podría ser. No conozco respuesta a esta pregunta. No estoy convencido de que sea la democracia⁶².

La “sociedad” se tiene que volver el ente interpelado por la iniciativa histórica del otro inicio, a partir de lo cual puede adoptarse un nuevo sentido del ser en la sociedad, como los cursos de 1933-34 señalaron. En los años sesenta, vemos que Heidegger deja abierta la cuestión del sí mismo social, como se ve en esta afirmación:

⁵⁹ GA 94, p. 92.

⁶⁰ GA 53, p. 97.

⁶¹ GA 97, p. 60.

⁶² GA 16, p. 668.

Hoy repetiría, y más decididamente que entonces, el discurso sobre la “autoafirmación de la universidad alemana”, sin embargo, sin vinculación al nacionalismo. En lugar del “pueblo” ha aparecido la sociedad⁶³.

Si bien Heidegger no encontró un orden adecuado como articulación del sentido histórico del ser social, pero puntualmente quiso propiciar un diálogo entre tradiciones ancestrales extranjeras de varios lugares del planeta, que quizás podría ser un diálogo entre inicios históricos⁶⁴. De desarrollarse, hubiera permitido poner en cuestión el centramiento del inicio en Alemania, típico de los años treinta y cuarenta. Sus intentos de traducción de Lao Tsé en la posguerra y de concepciones hinduístas de los *Vedas* en los sesenta son el intento por abrir nuevos horizontes. Una política dialógica del tránsito al otro inicio dentro de la sociedad occidental moderna también queda puesta de manifiesto en las constantes conversaciones con científicos naturales de primera línea (Heisenberg, Weizsäcker) que Heidegger consideraba capaces de comprender los fundamentos físico-matemáticos de la tecnología global. Sin embargo, estas tentativas quedaron como posibilidades escasamente desplegadas.

En el pensar del *Ereignis*, la sociedad permaneció siendo una exigencia y un supuesto reconocido, pero no se logra un acceso fenomenológico suficiente a la misma. Heidegger no pudo comprender bien sus dimensiones, su realización en instituciones ni la estructuración de la sociedad como un todo. En primer lugar, en un sentido óptico, en cuanto delimitación de un colectivo, medialmente interconectado, con igualdad entre sus miembros, poderes estatales y transnacionales y una base técnica y procreativa común. En segundo lugar, en un sentido ontológico, en cuanto estructuración institucional democrática y transformación histórico-política de sí. La sociedad sólo se muestra como un todo pasible de decisión política en los momentos de puesta en cuestión de sí y de lucha por sí misma, como Heidegger consideró respecto al “pueblo” en 1933⁶⁵. Los momentos de puesta en cuestión radical han estado ligados a las revoluciones modernas, que en mucho permanecieron incomprendidas por Heidegger. Cuando en 1932-33 aparentemente superaba la limitación de la idea de lo político de un Schmitt que se basaba en la posibilidad de la guerra, o cuando en parte se distanciaba del aventurerismo técnico de un Jünger que creía superado el dominio de la burguesía como clase, Heidegger aceptaba el supuesto de ambos autores de que el fin de la modernidad liberal-burguesa era una posibilidad inmediata en su contexto. Tanto Jünger como Schmitt, el uno en *El trabajador*, el otro en *Estado, movimiento, pueblo* o *El concepto de lo político*, partieron de un balance político, sociológico y económico de la historia contemporánea que resulta unilateral y apresurado, incluso así lo verán sus propios autores en décadas posteriores. A partir de dicho balance, una visión restringida de los fenómenos globales que sirve de base a la creencia en el nacional-socialismo no se hará esperar.

⁶³ *Ibid.*, p. 657.

⁶⁴ GA 4, p. 177.

⁶⁵ M. Heidegger, “‘Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat’. Übung aus dem Wintersemester 1933/1934”, en *Heidegger-Jahrbuch*, vol. 4, Karl Alber Verlag, München, 2009, p. 73.

Ahora bien, con todas las privaciones de comprensión arriba mencionadas, el lugar de uno mismo dentro del complejo de relaciones intersubjetivas e institucionales se sume en la confusión. El papel del pensamiento ontohistórico en la sociedad no puede aclararse. Así, por ejemplo, en la entrevista de *L'express* Heidegger señala que el pensar tiene sólo efectos mediatos en la sociedad, pero no parece poder indicar el curso y las instancias de esa mediación⁶⁶. El papel de los otros individuos también se desdibuja junto con una posible reciprocidad para con el pensar del ser. Todas las dimensiones e implicaciones de la confusión de Heidegger se expresan en la confesión arriba citada del *desconocimiento* de “cómo podría asignarse un sistema político a la época técnica y cuál podría ser.”⁶⁷

CONCLUSIÓN

A pesar de sus limitaciones, el pensar del *Ereignis* requiere una mayor comprensión y experimentación de las condiciones ópticas (institucionales, mediales e históricas) y de los ordenamientos ontológicos (constituciones y revoluciones del sentido) que determinan la sociedad, en especial en el marco global. Bien vió Heidegger que todo pensamiento sobre la política siempre “crece en una tradición política”⁶⁸, lo cual nos indica el lugar para superar sus propios límites. Una reorientación de la fenomenología histórico-acontecimental en relación con el ser social sería, por lo demás, consecuente con sus principios conductores: el arriesgarse como performatividad del tránsito, la referencia al mundo o la remisión a la intersubjetividad en la preparación de “los futuros” en los *Beiträge*, que interpela a otras generaciones.

A fin de cuentas, Heidegger no es concluyente respecto a la mismidad que corresponde a la sociedad global (no cierra, por así decir, el círculo hermenéutico de la globalización), sino que se limita a dejarla planteada como pregunta, tanto en lo óptico de su constitución histórica y política, como en lo ontológico de su puesta en cuestión y su forma de organización. Lo que habría que investigar fenomenológicamente para responder la pregunta es, por un lado, la génesis histórica y la delimitación de la sociedad mundial como una unidad, y por otro, las condiciones de posibilidad de una puesta en cuestión colectiva y de la institución de un nuevo sentido del ser social en función del ser mismo/la naturaleza/el mundo.

Heidegger sentó los principios conductores de tal búsqueda al comprender la revolución como constitución práctica y colectiva del sí mismo de la sociedad a partir de la puesta en cuestión de sí y del mundo. El cuidado de sí y de los otros sería un camino a sí misma de la sociedad y de cada quien como arriesgar un orden que responda a la *physis*. El poder no sería otra cosa que el poder de la cohesión del mundo, que junta y separa,

⁶⁶ Frederic de Towarnicki y Jean Michel Palmier, “Entretien avec Heidegger”, en *L'Express*, n° 954, 20-26 octubre de 1969, p. 78.

⁶⁷ GA 16, p. 668.

⁶⁸ M. Heidegger, “‘Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat’. Übung aus dem Wintersemester 1933/1934”, en *Heidegger-Jahrbuch*, vol. 4, Karl Alber Verlag, München, 2009, p. 73.

donde cada individuo y cada cosa son guardados en su singularidad en la comunidad con los demás y las demás cosas. Hannah Arendt bien señalaba que el término alemán *Macht* (poder), proviene de *mögen* y *möglich*, lo posible, y no de *machen* (hacer)⁶⁹. Esto puede captarse en el marco heideggeriano como lo posible de la *physis* en su verdad, que se distingue de lo arbitrario de una sociedad, un estado, un pueblo, una comunidad o una institución hipostasiados que sólo giren en torno a sí mismos. El heideggeriano “socialismo de los rangos” puede retomarse y transformarse en la búsqueda de un orden democrático mundial por construir, planteando un giro fundacional dentro del propio giro comunitario intentado por la deconstrucción.

TEXTOS DE HEIDEGGER CONSULTADOS

- GA 2. *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 1977.
- GA 4. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.W. von Herrmann, 1996.
- GA 9. *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 2004. GA 12. *Unterwegs zur Sprache*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 1985.
- GA 15. *Seminare*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. C. Ochwadt, 1986.
- GA 16. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. H. Heidegger, 2000.
- GA 18 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. Mark Michalski, 2002.
- GA 38. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. G.Seubold, 1998.
- GA 39. *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. S. Ziegler, 1980.
- GA 40. *Einführung in die Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. P. Jaeger, 1983.
- GA 45. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 1984.
- GA 53. *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. W. Biemel, 1984.
- GA 54. *Parmenides*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. M. S. Frings, 1982.
- GA 65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 1994.
- GA 66. *Besinnung*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 1997.
- GA 67. *Metaphysik und Nihilismus*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. H.-J. Friedrich, 1999.
- GA 69. *Die Geschichte des Seyns*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. P. Trawny, 1998.
- GA 70. *Über den Anfang*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 2005.
- GA 71. *Das Ereignis*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 2009.
- GA 73. *Zum Ereignis-Denken*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. P. Trawny, 2013.
- GA 75. *Zu Hölderlin/ Griechenlandreisen*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. C. Ochwadt, 2000.
- GA 76. *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. C. Strube, 2009.

⁶⁹ Hannah Arendt, *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, p. 200.

- GA 77. *Feldweg-Gespräche*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. I. Schüssler, 1995.
- GA 79. *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. P. Jaeger, 1994.
- GA 86. *Seminare: Hegel-Schelling*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. P. Trawny, 2011.
- GA 94. *Überlegungen II-VI*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. P. Trawny, 2014.
- GA 95. *Überlegungen VII-XI*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. P. Trawny, 2014.
- GA 96. *Überlegungen XII-XV*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. P. Trawny, 2014.
- GA 97. *Anmerkungen I-V*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. P. Trawny, 2015.
- Heidegger, Martin, “‘Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat’. Übung aus dem Wintersemester 1933/1934”, en *Heidegger-Jahrbuch*, vol. 4, Karl Alber Verlag, München, 2009

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Arendt, Hannah, *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.
- Beistegui, Miguel de, *Heidegger & The political*, Routledge, London, 1998.
- Bensussan, Gérard y Joseph Cohen (eds.), *Heidegger. Le danger et la promesse*, Kimé, Paris, 2006.
- Derrida, Jacques, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987.
- , *L'écriture et la différence*. Editions du Seuil, Paris, 1967.
- , *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger*, Galilée, Paris, 1994.
- , *Spectres du Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris, 1993.
- Di Cesare, Donatella, *Heidegger e gli ebrei. I “Quaderni neri”*, Bollati Boringhieri, Torino, 2014.
- Espósito, Roberto, *Die ursprüngliche Gemeinschaft*, en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45. Jg., H. 4, 1997. 551-558
- Féher, Istvan M., “Heidegger und Kant – Heidegger und die Demokratie”, en: H. H. Gander (ed.), *Europa und die Philosophie*, Schriften der heidegger-Gesellschaft, vol. 2, Klostermann, Frankfurt, 1993.
- Figal, Günter, *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2003.
- Fistetti, Francesco, *Heidegger e l'utopia della pólis*, Marietti, Génova, 1999.
- Fried, Gregory, *Heidegger's Pólemos: From Being to Politics*, Yale University Press, New Haven, 2000.
- Gander, Hans-Helmuth, “Existenzialontologie und Geschichtlichkeit (§§ 72–83)”, en: Thomas Rentsch (Hrsg.): *Martin Heidegger, Sein und Zeit*, Akademie-Verlag, Berlín, 2001.
- , *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Klostermann, Frankfurt a/M, 2001.
- Held, Klaus, “Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger”, en O. Pöggeler y D. Papenfuss (eds.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 1 *Philosophie und Politik*, Klostermann, Frankfurt/M, 1991.
- , *Europa und die Welt: Studien zur welt-bürgerlichen Phänomenologie*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 2013.
- , *Phänomenologie der Politischen Welt*, Lang, Frankfurt/M, 2010.
- Jamme, Christoph y Karsten Harries (eds.), *Martin Heidegger: Kunst, Politik, Technik*, Wilhelm Fink, München, 1997.

- Janicaud, Dominique, *Heidegger en France*, Albin Michel, París, 2001.
- Jünger, Ernst, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2014.
- Lefort, Claude, *Essais sur le politique: (XIXe - XXe siècles)*, Éditions du Seuil, París, 1986.
- Lévinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, PUF, París, 1986.
- Marchart, Oliver, *Post-foundational political thought: political difference in Nancy*, Lefort, Badiou and Laclau, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008.
- Martínez Marzoa, Felipe, A propósito de los Beiträge zur Philosophie, en revista Daimon (Universidad de Murcia), número 2, 1990.
- , *De la revolución*, Alberto Corazón, Madrid, 1976.
- , *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema —Heidegger y los griegos)*, Universidad de Murcia, Murcia, 1985.
- Nancy, Jean-Luc, *Banalité de Heidegger*, Galilée, París, 2015.
- , *Être singulier pluriel*, Galilée, París, 1996.
- , *La communauté désœuvrée*, Bourgois, París, 1990.
- , *La communauté affrontée*, Galilée, París, 2001.
- , *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, París, 2002.
- Oñate, Teresa, *El Segundo Heidegger. Ecología Arte Teología*, Ed. Dykinson, Madrid, 2012.
- , *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica*, Ed. Dykinson, Madrid, 2009.
- Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, París, 2004.
- Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1996.
- , *Staat, Bewegung, Volk: die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hanseat. Verl.-Anst., Hamburg, 1933.
- Sommer, Christian, *Heidegger 1933: Le programme platonicien du Discours de rectorat*, Hermann, París, 2013.
- Sörensen, Paul, *Politische Theorie und das Denken Heideggers*, Transcript-Verlag, Bielefeld, 2013.
- Thomä, Dieter (ed.), *Heidegger Handbuch*, Metzler, Stuttgart, 2013.
- Trawny, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2015.
- , *Martin Heidegger. Eine kritische Einführung*, Klostermann, Frankfurt a/M, 2016.
- , y Andrew J. Mitchell, *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Klostermann, Frankfurt a/M, 2015.
- Vetter, Helmut, “Anmerkungen zum Begriff des Volkes bei Heidegger”, *Heidegger: Technik - Ethik - Politik*, R. Margreiter y K. Leidlmair (Eds.), Würzburg, Königshausen & Neumann 1991.
- , *Grundriss Heidegger*. Hamburg: Felix Meiner, 2014.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, “Die Beiträge zur Philosophie als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers” en Happel, Markus (ed.), *Heidegger - Neu gelesen*, Verlag Königshausen und Neumann, Würzburg, 1997.
- , *La Metafisica nel pensiero di Heidegger. Die Metaphysik im Denken Heideggers*, Urbania University Press, Roma, 2004.
- , “The Role of Martin Heidegger’s Notebooks within the Context of His Oeuvre”, en: Ingo Farin and Jeff Malpas (eds.), *Reading Heidegger’s black notebooks 1931-1941*, The MIT Press, Cambridge, 2016.
- , *Wege ins Ereignis*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.
- Vattimo, Gianni y Santiago Zabala, *Hermeneutic Communism*, Columbia University Press, 2011.