

Verdad y poder en la perspectiva de la ἀλήθεια. Una indagación sobre los fundamentos ontológicos de la biopolítica contemporánea en el Parménides de Heidegger

Javier Hernán Candiloro

Universidad de Buenos Aires/ CONICET

Resumen: El artículo se propone reconstruir la genealogía de la verdad y el poder presentada por Heidegger en el tomo 54 de sus obras completas. Las formas históricas de la verdad y el poder aparecen allí desplegadas conjuntamente, y si por una parte remiten a la ἀλήθεια como su origen común, por el otro extremo se manifiestan en tanto que dominación calculante, técnica y científica de lo viviente. Nuestro objetivo general consistirá en mostrar dicha genealogía en tanto que estrategia de resistencia (im)política a lo que ha sido dado en denominarse “hipótesis biopolítica”. Para ello explicitaremos a la verdad como mecanismo fundamental del poder y, correlativamente, a la deconstrucción de la metafísica como tarea ético-política; trazando una línea que muestra el proyecto filosófico de Heidegger como un antecedente insoslayable de la discusión biopolítica contemporánea.

Palabras clave: (im)político; biopolítica; resistencia; deconstrucción; copertenencia

Abstract: “Truth and Power in the Perspective of the ἀλήθεια. An Inquiry Concerning the Ontological Foundations of Contemporary Biopolitics in Heidegger’s ‘Parmenides’”. The purpose of this article is to reconstruct the genealogy of truth and power presented by Heidegger in the 54th volume of his complete works. The historical forms of truth and power appear together and, while on one hand they make reference to the ἀλήθεια as their common origin, on the other hand they manifest themselves as a calculating, technical and scientific domination of life. The objective is to show this genealogy as an (im)political resistance strategy as a “biopolitical hypothesis”. In order to do so, truth will be made explicit as a fundamental mechanism of power and, correlatively, the deconstruction of metaphysics as an ethical and politic task. Finally, this will show Heidegger’s philosophical project as an antecedent of today’s biopolitics’ discussion.

Keywords: (im)political; biopolitics; resistance; deconstruction; copertenence

I. Introducción

En el semestre de invierno de 1942-1943, en el momento más álgido de la Segunda Guerra Mundial, Heidegger presenta un curso con el título “Parménides y Heráclito”. Sin embargo, su edición y publicación en el tomo 54 de la *Gesamtausgabe*, así como su correspondiente traducción al español, llevan por título el solo nombre de Parménides. Sin mayor explicación que la que cabe en una oración, el editor del texto alemán, Manfred Frings, justifica la omisión como un intento de reflejar con mayor precisión el contenido del texto¹. En efecto, puede notarse a simple vista que las menciones a Heráclito son contadas y este hecho puede fácilmente hacernos caer en la tentación de obviar su presencia en el curso.

Sin embargo, puede que ese aparente olvido una vez comenzada la lección sea más sugerente de lo que creyó el editor alemán al preferir borrar el nombre de Heráclito. Aunque no salientes en cantidad, quizás sí haya que detenerse en la calidad de esas pocas menciones tendientes a plantear un vínculo *indisoluble* entre ambos pensadores ya desde la primerísima oración con la que se inicia el curso: “Παρμενίδης καὶ Ἡράκλειτος, Parménides y Heráclito, contemporáneos en las décadas entre 540/460, se llaman los dos pensadores, que en una única copertenencia [*Zusammengehörigkeit*] al comienzo del pensar occidental pensaron lo verdadero”².

¿Por qué entonces romper la copertenencia inicial del pensar occidental y hacerlo además para corregir a Heidegger? Más aun cuando, desde la “diferencia ontológica” hasta el *Ereignis*, el mismo Heidegger ha hecho del pensamiento de la copertenencia parte esencial de su obra³. Con la borradura de Heráclito ha sido también borrada la copertenencia que da inicio al pensar occidental, a

¹ “Debido a que la discusión es casi en su totalidad con Parménides, preferimos como título del presente tomo ‘Parménides’” (Heidegger, M., *Parmenides*, GA 54, Fráncfort d.M: Vittorio Klostermann, 1992, p. 251). Aunque hay versión en castellano (Heidegger, M., *Parménides*, Másmela, C. (trad.), Madrid: Akal, 2005), sigo el original alemán indicando entre corchetes las páginas de la traducción, en este caso [p. 215].

² *Ibid.*, p. 1 [p. 5].

³ He analizado dicha cuestión en un artículo. Candiloro, H., “Resistir a Hegel. Apuntes para una lectura heideggeriana de la deconstrucción de la metafísica”, en: *Revista Internacional de Filosofía*, v. XIX, 1 (2014), Málaga, Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga, pp. 7-26.

través de un gesto –típicamente metafísico⁴– de síntesis, por el cual se busca obtener el conflicto tras la apariencia de un nombre supuestamente unívoco: “Parménides”.

Sin embargo, el espectro de Heráclito merodea, aunque de manera elíptica, el curso del que su nombre ha sido borrado. Y eso porque la lección no pretende ser una explicación escolástica de la filosofía de Parménides, ni confunde los pocos fragmentos que nos han sido transmitidos con una “obra” –como si hubiera algo así en los autores antiguos– que fuera a ser expuesta a la manera de un sistema. El interés que guía a Heidegger no es, pues, historiográfico ni filológico, sino filosófico en el sentido profundo de esta palabra: se trata de indagar en un asunto [*Sache*] del pensar que se cristaliza en los fragmentos de Parménides y Heráclito. Un asunto común y, a la vez, objeto de disputa, que tiene la capacidad de iniciar la historia de la filosofía y, con ella, la propia historia de Occidente. Un asunto que hace de ambos –junto con Anaximandro⁵– pensadores “iniciales” [*anfänglich*] de la filosofía. Entiéndase bien: no solo pensadores del inicio, tomados como meros pensadores del comienzo, sino más bien pensadores *iniciales*, esto es, los que abren de manera originaria el espacio al que nosotros, retrospectivamente –y *tal vez* también prospectivamente–, denominamos “Occidente”: “...lo pensado en dicho pensar es justamente lo propiamente histórico, lo que precede y en ese sentido anticipa toda historia subsiguiente”⁶. Se trata, en suma, de pensar el fundamento de lo occidental.

Por lo tanto, es ese asunto –la copertenencia originaria con la que se inicia la disputa entre Parménides y Heráclito–, y no los hombres de carne y hueso que lograron darle una expresión histórica, lo que inicia la filosofía: “El inicio no es algo que se dé por la gracia de estos pensadores, con el cual ellos procedan de tal o cual manera, sino más bien a la inversa: el inicio es el que inicia algo con estos pensadores, algo que, puesto que se vale de ellos, les exige un extremo retroceder ante el ser. Los pensadores son los *iniciados* por el *inicio*; son recogidos y reunidos en este por él mismo”⁷.

El inicio se vale de Parménides y Heráclito e inicia algo *con* ellos, obligándolos a *retroceder* ante el ser. Será importante que tengamos presente este “retroceso”, ya que en él residirá lo peculiar de lo que Heidegger llama

⁴ Usamos aquí el término “metafísica” en el sentido en el que lo usa Heidegger a lo largo de su obra, a saber, entendido como “metafísica de la presencia”.

⁵ Junto a Heráclito y Parménides, Anaximandro es introducido como pensador inicial en *ibid.*, pp. 2-4 y p. 10 [pp. 6-7 y p. 13].

⁶ *Ibid.*, p. 1 [p. 5].

⁷ *Ibid.*, p. 11 [p. 13]. La cursiva es de Heidegger.

“pensar”. Así pues, si nos atuviéramos estrictamente al criterio seguido por el editor alemán, podríamos con justicia borrar también el propio nombre de Parménides para poner como título a ese pensamiento fundamental que inicia y determina a Occidente, a saber: ἀλήθεια. En efecto, no es otro el tema del curso, al que el poema parmenídeo solo sirve de punto de partida para una indagación mucho más amplia sobre la comprensión histórica de la verdad y el poder hasta nuestros días.

El texto se articula así de acuerdo a la usual distinción heideggeriana entre pregunta fundamental y pregunta rectora: mientras que el poema de Parménides brinda el hilo conductor de la lección, la pregunta que le da sentido apunta sin lugar a dudas a una elucidación de la verdad como ἀλήθεια. Ahora bien, ¿por qué preguntarse por la verdad? ¿Qué otro interés que el especulativo puede tener esa pregunta a mediados del siglo XX, para colmo durante la guerra más sangrienta que haya visto la humanidad? Ya no se trata solo de otra guerra mundial, sino de una que ahora cobra la forma distintiva del poderío desatado de la técnica. ¿Y qué interés puede tener incluso hoy –para nosotros– esa pregunta, llevada a su nivel aparentemente más abstracto e intrascendente al ser postulada en el marco del primer pensamiento griego? ¿Puede tener alguna otra importancia por fuera de la meramente historiográfica⁸?

Pero nuestra objeción a la edición de este curso de 1942 no refiere solo al título, como si este fuera una etiqueta que facilita la ubicación de un tema en el marco de una obra mucho más extensa. Por el contrario, nos interesa destacar la importancia de comprender lo que significan los nombres de estos pensadores para Heidegger. Este suele así lanzar una misma advertencia preliminar al indagar en un pensamiento que tiene nombre propio: el nombre de todo “gran pensador” no hace referencia a su biografía, entendida en el sentido historiográfico como una serie de hechos más o menos aislados que hacen a la vida de la persona y entre los que se encuentra el haber tenido esta u otra idea. El nombre de un gran pensador refiere a solo *un* gran pensamiento, a partir del cual cualquier biografía puede tener sentido⁹.

⁸ “Pero queda la pregunta de qué tipo es esta intervención, de dónde y cómo se determina. Del mismo modo, queda también la apariencia de que pensar esta actual tarea, el inicio, fuese solo un intento de acondicionar históricamente el pasado a partir de nuestro presente y para éste” (*ibid.*, pp. 28-29 [p. 28]).

⁹ “Nietzsche’, el nombre del pensador figura como título para *el asunto* de su pensar” (Heidegger, M., *Nietzsche I*, GA 6.1, Fráncfort d.M: Vittorio Klostermann, 1996, p. XI). La cursiva es de Heidegger.

Pero si con la ἀλήθεια Parménides y Heráclito nombran la iniciación de Occidente, son Hegel, Nietzsche y Schelling quienes, en el extremo opuesto, dan nombre a la consumación de esa historia. En la mitad están Platón, Aristóteles, san Pablo, san Agustín, Lutero y tantos otros, pero muy especialmente la Modernidad: Descartes, Kant, e incluso también esa suerte de modernidad tardía en la que Heidegger ubica a Husserl. Sin embargo, todos ellos, en mayor o menor medida, con mayor o menor radicalidad, incluso los pensadores del final –y estos especialmente!– en tanto “grandes pensadores” insertos en la historia de Occidente, piensan el inicio, esa copertenencia a la que el primer pensar griego hizo referencia con la expresión ἀλήθεια y sobre la que se sostiene la determinación originaria de Occidente. ¿Qué nombra, pues, esta expresión? ¿Cuál es la comprensión de la verdad que se encuentra implícita en ella y cuáles serán sus consecuencias históricas para Occidente? Y, sobre todo, ¿cuánto de dicha comprensión permanece actuando todavía en nuestra época, la época de la tecno-ciencia, la del “final” de esa historia?

En este marco, en el presente trabajo intentaremos reconstruir y analizar la correlación histórica entre verdad y poder que Heidegger introduce en su curso de 1942 a partir de la ἀλήθεια. Nuestro objetivo más general consistirá en señalar un cierto parentesco entre la comprensión heideggeriana de la época tecno-científica y lo que a partir de Foucault se denomina “biopolítica”, y en torno a lo cual gira gran parte de la discusión política contemporánea. Nos interesará señalar así que la verdad tecno-científica –o cibernética¹⁰–, que comprende al ser a partir del cálculo y la estadística –de la “logística”, enten-

¹⁰ Recordemos que la palabra cibernética proviene del griego κυβερνήτης que refiere al “arte de gobernar un navío”. Como lo señala expresamente el creador de la cibernética moderna Norbert Wiener: “Hasta hace muy poco tiempo no existía una voz que comprendiera ese conjunto de ideas; para poder expresarlo todo mediante una palabra, me vi obligado a inventarla. De ahí: cibernética, que derivé de la voz griega κυβερνήτης o timonel, la misma raíz de la cual los pueblos de Occidente han formado gobierno y sus derivados” (Wiener, N., *Cibernética y sociedad*, Novo Cerro, J. (trad.), Buenos Aires: Sudamericana, 1969, p. 15). También, cf. Wiener, N., *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas*, Barcelona: Tusquets, 1985. En este punto deben señalarse dos referencias fundamentales en torno a la cibernética. El propio Foucault indica el vínculo entre la técnica para el gobierno de una nave, el *kubernētes*, y la gubernamentalidad (cf. Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Pons, H. (trad.), Madrid: Akal, 2005, pp. 237ss.). También Heidegger señala la importancia de la cibernética al sostener que, en la época de la tecno-ciencia, se apropia del lenguaje y pasa a ocupar el lugar tradicional de la filosofía (cf. Heidegger, M., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 2000, pp. 620-633 y p. 674; Heidegger, M., “Überlieferte Sprache und technische Sprache”, en: *Vorträge 1915-1932*, GA 80, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 2016).

dida como mecanismo para canalizar, dominar y acrecentar las energías vitales que recorren y atraviesan la totalidad del ente–, es esencialmente biopolítica¹¹.

En este punto debemos advertir que Heidegger no habla expresamente de “biopolítica”, por la sencilla razón de que dicha denominación –en el uso estrictamente filosófico que aquí nos interesa– fue postulada por primera vez por Foucault a partir de los años 70 del siglo pasado. Sin embargo, y más allá del nombre que quiera dársele, el pensamiento de Heidegger –aun aquel que no se ocupa forzosamente de la tecno-ciencia– se encuentra atravesado por una permanente reflexión sobre el vínculo entre el poder y la vida, cuya cristalización más notoria aparece en sus lecturas de la “voluntad de poder” nietzscheana como “acrecentamiento” de poder, y del “trabajador” de Jünger (cuyo concepto preanuncia al de *cyborg*) como el modo de ser humano en el contexto de la tecno-ciencia¹².

En este sentido, es importante notar que también en el final de la metafísica, y más puntualmente en el pensamiento de Nietzsche, Heidegger señalará la presencia de una comprensión conjunta de la verdad y el poder que se encuentra implícita en su concepto de “valor”. Será centrándose en este último que entenderá a la “voluntad de poder” como “voluntad de dominio” y al “super-

¹¹ A nuestro entender, la copertenencia entre la verdad y el poder que aparece en el curso sobre Parménides constituye un antecedente fundamental de la genealogía foucaultiana, y puede ser leída de manera fructífera en esa perspectiva. En efecto, el propio curso de Heidegger gira en torno a una breve genealogía de dicha relación que, aunque desprovista del trabajo de archivo que caracteriza el abordaje de Foucault, se caracteriza por plantear una comprensión *ontológica y no meramente óptica* del poder, cuyos rasgos fundamentales en la época tecno-científica son biopolíticos. Una indagación detallada en la relación entre los enfoques de ambos pensadores excede los límites del presente artículo, en el que meramente nos atendremos a plantear el proyecto foucaultiano como clave de lectura retrospectiva sobre el curso de Heidegger. Sobre la genealogía de la relación entre verdad y poder es particularmente relevante Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Lynch, E. (trad.), Barcelona: Gedisa, 2008. En lo que refiere a la relación entre los proyectos de Heidegger y Foucault es fundamental Milchman, A. y A. Rosenberg (eds.), *Foucault and Heidegger. Critical encounters*, Mineápolis: University of Minneapolis Press, 2003; y también Rayner, T., *Foucault's Heidegger*, Nueva York: Continuum, 2007.

¹² Sobre la “voluntad de poder” como acrecentamiento, cf. Heidegger, M., “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, en: *Holzwege*, GA 5, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 1977, especialmente pp. 216-218 [hay traducción en Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Cortés, H. y A. Leyte (trads.), Madrid: Alianza Editorial, 2005, pp. 174-176]. Acerca del trabajador como antecedente del *cyborg* y el concepto de “construcción orgánica”, cf. Jünger, E., *El trabajador*, Sánchez Pascual, A. (trad.), Barcelona: Tusquets, 1993, p. 165 y pp. 173-174: “Ya en páginas anteriores tocamos de pasada el concepto de construcción orgánica; esta se exterioriza, por lo que se refiere al tipo, como una fusión estrecha y sin contradicciones del ser humano con los instrumentos que están a su disposición”. Considérese también el texto fundamental acerca de la cuestión *cyborg*, a saber, Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Talens, M. (trad.), Madrid: Cátedra, 1995, p. 253: “Un cyborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción”.

hombre” como *trabajador*. En cualquier caso, estas dos lecturas –de Nietzsche y de Jünger, de la voluntad de poder y del trabajador– sacan a relucir que la interpretación heideggeriana del poder en la época tecno-científica se juega en la relación estrecha entre la técnica y lo viviente, en la “gestión” técnica de la vida, esto es, en la biopolítica.

Pero más allá de esta raigambre común en la comprensión del poder en Heidegger y Foucault –cuya extensión y profundidad excede por lejos el alcance del presente artículo–, el objetivo que nos proponemos aquí se atiene meramente a señalar esa resonancia biopolítica en el pensamiento de Heidegger acerca de la tecno-ciencia y, en particular, en este curso sobre la ἀλήθεια. Nos interesa, finalmente, detenernos en la capacidad performativa –productiva– inherente a la verdad, para reconstruir la breve genealogía presentada por Heidegger en este curso de 1942 que conduce hasta su etapa más propiamente biopolítica: la tecno-ciencia.

Aunque sin el nivel de detalle historiográfico y de archivo que distingue al pensamiento de Foucault, creemos que Heidegger se propone delinear los ejes centrales para una estrategia general de resistencia al paradigma biopolítico y tecno-científico contemporáneo. Una resistencia que Heidegger considerará inocua –o lo que es incluso más grave: pasible de ser reabsorbida por el propio esquema cibernético–, si no parte de una auténtica deconstrucción de los conceptos metafísicos de Occidente sobre los que se sostendría dicha comprensión del poder y entre los que se destaca el concepto de “verdad”.

II. La deconstrucción de la verdad

El curso de 1942 se estructura sobre un gran desplazamiento entre verdad y poder que tiene lugar en un horizonte determinado por la ἀλήθεια. A través de este desplazamiento, el texto procurará reconstruir el proceso histórico por el cual la verdad y el poder han devenido en su forma actual propia de la época tecno-científica: “La historia’, comprendida esencialmente, esto es, *pensada a partir del fundamento esencial del ser mismo*, es la transformación de la esencia de la verdad”¹³, “pero lo que permanece más importante que el número de interpretaciones divergentes de la verdad y su esencia es la consideración... de que hasta ahora no hemos nunca reflexionado, seria y cuidadosamente,

¹³ Heidegger, M., *GA 54*, p. 80 [p. 72]. La cursiva es de Heidegger.

sobre qué sea lo que llamamos 'la verdad'. A pesar de ello exigimos siempre y permanentemente 'la verdad'. Toda época de la historia busca 'lo verdadero'"¹⁴.

La genealogía de esa búsqueda de lo verdadero presentada por Heidegger se corresponderá con una genealogía que, paralelamente, procurará elucidar los rasgos fundamentales del poder en Occidente hasta nuestros días; lo que nos revela el vínculo estrecho entre los modos de la comprensión de la verdad y los de la dominación política. La tecno-ciencia aparecerá en el punto final de esa correlación y se caracterizará por el aprovechamiento de las energías vitales que recorren el ente en su totalidad. Lo viviente se volverá entonces objeto de cálculo y dominación, dando lugar a lo que hoy llamamos paradigma biopolítico¹⁵.

Este gran desplazamiento que articula el texto nos indica que el análisis de la ἀλήθεια –al igual que el resto de la obra heideggeriana– no tiene una motivación historiográfica, ni pretende enfrentarse a conceptos filosóficos abstractos con la intención de remplazarlos por otros igualmente especulativos. En el contexto del curso, la verdad es entendida como construcción histórica que sostiene y fundamenta efectividades concretas desplegadas en el orden del poder. En este sentido, ella debe ser pensada como relación de poder fundamental que es menester desentrañar.

Es importante, entonces, tener presente que la deconstrucción de la verdad no es de índole epistemológica, sino, en cambio, fundamentalmente ético-política. No importa tanto elucidar cuáles son los requisitos para que un

¹⁴ *Ibid.*, p. 15 [p. 17].

¹⁵ Cf. Foucault, M., *Historia de la Sexualidad 1. La voluntad de saber*, Guñazú, U. (trad.), Madrid: Siglo XXI, 1998, p. 188: "... habría que hablar de 'bio-política' para designar lo que hace entrar a la vida y a sus mecanismos en el dominio de cálculos explícitos y hace del poder-saber un agente de transformación de la vida humana". En lo que refiere a la relación entre Foucault y Heidegger en torno a la tecno-ciencia, remitimos al análisis de Rayner, T., "Biopower and Technology: Foucault and Heidegger's Way of Thinking", en *Contretemps*, 2 (2001), p. 142: "Heidegger and Foucault share the view that individuals in modern society are to some extent determined by technological structures pervading that society. Both develop the idea that the basic character of these structures is to objectify and order the forces of life. Both argue that the view of human beings as a kind of manipulable resource is essential to the technological management of society, and both suggest that liberation from this state of affairs requires a radical renegotiation of the nature of human being as presently construed. Given these parallels, it is interesting to consider how far we might co-ordinate Foucault and Heidegger's accounts. To what extent does Foucault's critique of modern biopower recapitulate Heidegger's critique of modern technology?"; y también p. 153: "As we have seen, both biopolitical government and technological enframing represent modes of existence that seek to mobilize and manage the forces of life for the sake of the enhancement of power. Reducing the real to raw material, both attempt to establish regulated economies of objectified resource. Such continuities strongly suggest that in his interpretation of the present, Foucault had Heidegger's reading of technological modernity in mind. Yet, the continuities themselves do not determine the extent to which Foucault's critique of biopower recapitulates Heidegger's critique of technology".

determinado enunciado sea considerado verdadero, sino analizar cómo operan las distintas interpretaciones históricas de la verdad, configurando la realidad, disponiendo del ente en su totalidad y condicionando el habitar del hombre. Se trata, pues, de una verdad originaria que se despliega conjuntamente con el aparecer de los entes¹⁶ y que –como veremos más adelante– simultáneamente predetermina la comprensión del poder. Entendida en este sentido originario, la verdad no será entonces la *crystalización* de la realidad en el juicio, sino la *construcción* de esa misma realidad a partir de una comprensión fundamental del lenguaje que antecede ontológicamente a cualquier medio de comunicación¹⁷.

La deconstrucción heideggeriana de la verdad implica, por ende, el intento de desmontar aquello que *desde la metafísica inicia los modos concretos* en los que el hombre habita cotidianamente, y debe entonces ser tomada como estrategia para una crítica ético-política radical. Ella presupone, así, que las distintas configuraciones históricas del poder en Occidente, y en particular bajo su forma tecno-científica y biopolítica contemporánea, se sostienen sobre una comprensión metafísica de la verdad, sin la cual devendrían absolutamente impotentes. Heidegger procurará entonces señalar los puntos de fuga que, resistiendo la apropiación metafísica de la verdad, hacen posible el desmontaje de sus consecuencias efectivas en el orden ético-político. Para ello intentará reconducir esa historia metafísica de la verdad hasta el pensamiento de la ἀλήθεια que le da inicio, con la hipótesis de que actuando sobre esta última es posible sacar a la metafísica de quicio, y con ello sacudir el edificio de dominación que ha erigido.

III. Heidegger como pensador (im)político

Al elucidar la ἀλήθεια como el inicio de la metafísica, el curso de 1942 intentará explicitar el fundamento de la dominación tecno-científica de lo viviente. La deconstrucción de la historia de la metafísica llevada a cabo por

¹⁶ “Lo ‘oculto’ y ‘desoculto’ es un carácter del ente mismo, y no del notar y del aprehender” (Heidegger, M., *GA 54*, p. 35 [p. 34]).

¹⁷ Para la comprensión heideggeriana del lenguaje, cf. Agamben, G., *El lenguaje y la muerte*, Segovia, T. (trad.), Valencia: Pre-textos, 2008. Acerca de esta comprensión agambeniana del lenguaje en Heidegger, así también como su fuerte implicancia biopolítica, cf. Campbell, T., *Improper Life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Mineápolis: University of Minnesota Press, 2011. Sin embargo, consideramos que debe matizarse la distinción que Campbell propone entre escritura “propia” e “impropia”. A nuestro entender, no se trata de una distinción radical, sino que debe ser considerada a partir de la esencial co-implicación entre propiedad e impropiedad que Heidegger señala en *Ser y tiempo*.

Heidegger debe ser comprendida entonces como una estrategia general para una intervención radical sobre el habitar concreto del hombre, y con él sobre los modos concretos en los que se despliega el poder. La posesión de la verdad no constituye entonces un saber abstracto, sino que representa la condición para la dominación del ente: “Pensar es prestar atención a lo esencial. En ello consiste el saber esencial. Lo que usualmente se llama ‘saber’ es el estar versado en un asunto y sus circunstancias. Gracias a estos conocimientos ‘dominamos’ [*meistern*] asuntos. Este ‘saber’ dominante alcanza al ente correspondiente, su disposición y explotación. Tal ‘saber’ se apodera del ente, lo ‘gobierna’ [*beherrscht*] y de este modo está más allá de él y lo aventaja así constantemente... Toda ‘ciencia’, por ejemplo, pero también saberes de otro tipo, son una dominación que se adecúa al conocimiento, un superar y aventajar al ente, si no el puro arrollarlo. Todo esto se lleva a cabo en el modo de la objetualización. Por el contrario, el saber esencial, el prestar atención, es el retroceder ante el ser. En este retroceder vemos y percibimos esencialmente más, a saber, algo completamente diferente del peculiar proceder de la ciencia moderna, que es siempre una agresión técnica sobre el ente y una intervención en él, con la meta de la ‘orientación’ manipuladora, ‘lograda’, ocupacional y comercial”¹⁸.

Si el saber tecno-científico se caracteriza por el avance constante que termina arrollando al ente, esto es, imponiéndosele, conquistándolo y dominándolo, el “saber esencial” con el que Heidegger hace referencia al pensar inicial depende, en cambio, de un retroceso. De este retroceso –prefigurado ya en esa posición fundamental con la que el inicio se cristalizó en los pensamientos de Parménides y Heráclito– dependerá la estrategia de resistencia propuesta por Heidegger. Dicha estrategia consistirá básicamente en la realización de un “paso atrás” [*Schritt zurück*] desde lo efectivamente dado –en su disposición histórica peculiar– hacia el umbral en el que se inicia históricamente: la ἀλήθεια. Se trata así de un paso que va desde los modos concretos de poder hacia el horizonte originario del que provienen, para de esa manera dislocar la dominación tecno-científica.

A la tendencia hacia el *avance constante* al que nos impele la época de la técnica, Heidegger opondrá, pues, el *retroceso* como estrategia de resistencia, un paso atrás que tiene lugar en el pensar y que en su punto más extremo cobrará la forma de la “serenidad” [*Gelassenheit*]¹⁹. Frente al avanzar arrollador

¹⁸ Heidegger, M., *GA 54*, p. 5 [p. 8].

¹⁹ Sobre el “paso atrás” en la obra de Heidegger, cf. Heidegger, M., “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en: *Identität und Differenz*, *GA 11*, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann,

de la técnica sobre lo ente, el retroceder esencial prefigurado por Parménides y Heráclito. Se trata, en suma, de un paso atrás desde la política –ónticamente determinada–, hacia el horizonte anterior donde se decide su fundamento, y que en la discusión contemporánea suele denominarse bajo la forma de lo político²⁰.

En este sentido, podemos calificar a la deconstrucción heideggeriana de los presupuestos metafísicos de la biopolítica como una resistencia (im)política, siempre y cuando no confundamos a esta con lo a-político. En efecto, si este representa la negación del orden político concreto, lo (im)político en cambio hace referencia al horizonte fundamental de la política, el umbral que al mismo tiempo que funda, permite deconstruir la política y que, en ese sentido, constituye su condición de (im)posibilidad²¹. Y si en *Ser y tiempo* ese horizonte está representado por la “ontología fundamental”, en la que son decididas las ontologías regionales –entre las que, vale recordar, se encuentra la “política”, a la que, llamativamente y sin explicación, a diferencia de las otras ontologías regionales allí mencionadas, Heidegger destaca con comillas²²–, en el curso de 1942 ese horizonte fundamental de la política estará encarnado por la ἀλήθεια y remitirá a la polis.

En ese sentido, resulta interesante mencionar que en la lección Heidegger caracterizará a los griegos como siendo, en su esencia, “el pueblo impolítico por antonomasia” [*das schlechthin unpolitische Volk*] y eso entendido no como negación de lo político –no se trata de ninguna manera de un “pueblo a-político”!–, sino, por el contrario, como su propia esencia²³. La polis no es en sí misma,

2006, pp. 51-79 (hay traducción al castellano: Heidegger, M., “La constitución onto-teo-lógica de la Metafísica”, en Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, Cortés, H. y A. Leyte (trads.), Barcelona: Anthropos, 1990, pp. 99-157), y especialmente Heidegger, M., *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 1996, p. 214, donde Heidegger traza por primera vez de manera explícita un vínculo entre el “paso atrás” en tanto que dejar-ser [*seinlassen*] –entendido allí como fundamento de la actitud teórica– y la “*Gelassenheit*”. Es importante notar que el retroceso ante el ser que en el curso de 1942 se adjudicará a Parménides y Heráclito, es identificado en *Einleitung in die Philosophie* (pp. 183ss.) con la “teoría” entendida como el dejar-ser al ente y la acción originaria [*Urhandlung*] (cf. Heidegger, M., GA 27, nota 28 *infra*).

²⁰ Para un buen análisis de la distinción entre la política y lo político desde una perspectiva heideggeriana, cf. Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional*, Álvarez, M-D. (trad.), Buenos Aires: FCE, 2009. Una buena crítica ontológica a esta distinción puede hallarse en Biset, E., “Contra la diferencia política”, en: *Pensamiento plural*, 7 (2010), pp. 173-202.

²¹ Para una buena distinción entre lo impolítico y lo apolítico, cf. Esposito, R., *Categorías de lo impolítico*, Raschella, R. (trad.), Buenos Aires: Katz, 2006, especialmente el Prefacio, pp. 13ss.

²² Heidegger, M., *Sein und Zeit*, GA 2, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 1977, p. 22. Hay traducciones al castellano: *El ser y el tiempo*, Gaos, J. (trad.), Buenos Aires: FCE, 2000, p. 26; y *Ser y tiempo*, Rivera, J.E. (trad.), Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 40. Para un ya clásico análisis del uso de las comillas en Heidegger, cf. Derrida, J., *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Arranz, M. (trad.), Valencia: Pre-textos, 1989.

²³ Heidegger, M., GA 54, p. 142 [p. 124].

pues, una determinación –“algo” derivado, un caso entre otros– de lo político, sino a la inversa, es lo político mismo lo que sobreviene a partir de la polis como el horizonte de su determinación, su origen. La determinación impolítica fundamental del pueblo griego no es en sí misma algo político, pero no por carencia sino, al contrario, por exceso respecto de lo que nosotros entendemos por político: “Todo πολιτικόν, todo ‘político’ es siempre y ante todo la consecuencia esencial de la πόλις, y eso quiere decir de la πολιτεία. La esencia de la πόλις, esto es, de la πολιτεία, no está ella misma determinada ‘políticamente’ ni tampoco es así determinable. La πόλις es tan poco algo ‘político’, como el espacio mismo algo espacial”²⁴.

Para llevar adelante esa tarea de explicitación del horizonte (im)político fundamental –el paso atrás–, el pasado tendrá un potencial hermenéutico particularmente relevante. No será simplemente algo ya sucedido que deba ser desenterrado con fines museísticos, tal como se entiende a partir de la comprensión que, abordando el tiempo desde el presente, solo ve en él un presente que se ha hundido, permaneciendo sólido e inmodificable: la comprensión metafísica de la temporalidad²⁵. Frente a esta, Heidegger saca a relucir otra interpretación del tiempo –que ofrece una fuerte resonancia del eterno retorno nietzscheano– de acuerdo a la cual, no solo el pasado y el inicio no están detrás fijados, sino que, contrariamente, se abren en el porvenir como tarea a ser

²⁴ *Ibid.* Cf. también Heidegger, M., GA 27, pp. 16-17: “Ya dijimos que la expresión ‘filosofía científica’ es tan ambigua como la expresión ‘hierro de madera’. Mejor aun, a la expresión ‘filosofía científica’ le corresponde la indicación ‘círculo redondo’. Aquí se le atribuye al círculo lo que no le corresponde; pues el círculo simplemente no es redondo, es decir, no es un caso de lo redondo, sino que es lo redondo por antonomasia. Al círculo se le atribuye algo que le corresponde en un señalado sentido, en la medida en que representa la idea de lo redondo. De la misma manera, en la expresión ‘filosofía científica’ se le atribuye a la filosofía algo que no le corresponde –ella no es sin más una ciencia–; simultáneamente se le atribuye algo que ya tiene en un sentido originario: ella es más originaria que cualquier ciencia, puesto que toda ciencia arraiga en la filosofía y brota recién a partir de ella. Enunciación del círculo que es redondo es al mismo tiempo superfluo e inadecuado. Que el círculo no sea redondo, este no-poder-ser-redondo, no es una incapacidad, sino una sobrecapacidad: él puede esencialmente ser más. Decir de la filosofía que es una ciencia, es al mismo tiempo inadecuado y superfluo. Y corresponde afirmar lo mismo: no a partir de una incapacidad, sino por su sobrecapacidad esencial la filosofía no es una ciencia”. De la misma manera podríamos parafrasear a Heidegger y decir que “enunciación de la polis que es política es al mismo tiempo superficial e inadecuado. Pero la polis no es im-política por incapacidad, sino por sobrecapacidad para ser política”.

²⁵ Cf. Heidegger, M., “Der Begriff der Zeit”, en: *Der Begriff der Zeit*, GA 64, Fráncfort d.M: Vittorio Klostermann, 2004. Hay traducción al castellano, *El concepto de tiempo*, Escudero, J.A. (trad.), Herder, Barcelona, 2008.

realizada. El pasado se caracteriza por operar en el presente, a tal punto que “su crítica afecta al hoy”²⁶.

La tarea y el porvenir de la filosofía se deciden en la repetición deconstruccionista del inicio que, en un mismo gesto, hace posible la comprensión de la metafísica a partir de su fundamento y la apertura de un nuevo pensar. Así pues, si por un lado la metafísica congela y despotencia el inicio, por otro, vuelve al presente mera consecuencia de un pasado inmodificable. La apertura de otras posibilidades hermenéuticas del pasado, por el contrario, implica una confrontación que tiene lugar en tiempo presente, sobre el que busca intervenir desde su raíz.

El doble movimiento que va desde la ontología hasta el habitar concreto y retorna hacia sus fundamentos atraviesa íntegramente la obra de Heidegger y, a nuestro entender, debe ser tomado como clave de lectura ineludible para cualquier abordaje ético-político de su pensamiento. Ese movimiento se encuentra implicado en la postulación misma de la “diferencia ontológica” y es la condición del proceder fenomenológico de Heidegger. Y si, por una parte, significa la fundamentación ontológica de la política, al mismo tiempo politiza también la ontología al hacer de esta la tarea ético-política por antonomasia, haciendo patente que la inadecuación entre ontología y política debe ser leída como un modo de la diferencia originaria entre ser y ente. Será en la circularidad carente de síntesis de esa copertenencia –que en el curso que nos ocupa aparece como la relación entre verdad y poder– que tendrá lugar la historia.

En este sentido, la ontología y la historia no son dos compartimentos estancos y abstractos, sino que ambos entran en relación de un modo peculiar y disruptivo. En el pensamiento de Heidegger puede rastrearse así una historia de la ontología que es, al mismo tiempo, una ontología de la historia, y que se contrapone a la idea de una ontología en sentido abstracto, entendida como un puro concepto vacío sin incidencia en lo cotidiano. El ser es, contrariamente a esta idea, lo más peligroso, y tanto más cuanto se lo tiende a pasar por alto y a considerar completamente inofensivo²⁷.

²⁶ Heidegger, M., GA 2, pp. 30-31 (trad. Gaos, p. 33; trad. Rivera, p. 46). Cf. Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Sánchez Pascual, A. (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1966, p. 127: “La idea del retorno elimina la contraposición de pasado y futuro; o mejor, otorga al pasado el carácter abierto de posibilidad del futuro, y a éste, la estabilidad del pasado... La voluntad puede ahora no solo querer hacia adelante; al querer hacia adelante quiere también, a la vez, hacia atrás”.

²⁷ “El ser [*das Seyn*] es en sí a partir de sí para sí el peligro por antonomasia... Su mayor peligrosidad yace en que no se muestra como el peligro. Parece como si el ser mismo fuera inocuo y en sí carente de peligro; entonces para unos el ser es aún y solamente el concepto más vacío y más general; ¿y qué es entonces más inofensivo que un concepto vacío? Para los otros el ser es

Con la intención de explicitar la comprensión histórica de la verdad como horizonte de sentido del poder, Heidegger buscará profundizar en ese espacio intermedio de copertenencia, en el que los polos se confunden e interactúan, determinándose recíprocamente. Nos referimos, pues, al espacio intermedio de contaminación en el que la comprensión de la verdad genera condiciones de dominación, y en el que estas pueden ser socavadas a través de un trabajo que pareciera ser meramente “teórico”. La teoría no es, por tanto, mera “teoría”, sino que en ella se encuentra implícita una *praxis* más fundamental que cualquier acción puntual que se desarrolle en el mundo²⁸.

Como ya anticipamos, el fondo de la copertenencia entre la verdad y el poder será rastreado hasta la ἀλήθεια, para luego procurar abrir en ella un espacio que haga posible una intervención radical sobre el modo actual, y eminentemente metafísico, en el que se realiza la política. Sin esa intervención radical sobre el fundamento último de la política, toda acción de resistencia resulta ciega y permanece entrampada en la metafísica, reproduciendo los mismos mecanismos de dominación y explotación de lo viviente que cree combatir²⁹.

lo mismo que la mayor entidad del ente, que Dios” (Heidegger, M., “Die Gefahr”, en: *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 1994, pp. 53-54).

²⁸ Cf. Heidegger, M., GA 27, pp. 183-184 y especialmente p. 199: “En tanto que proyectar del ser del ente, este señalado proyectar no es otra cosa que el dejar-ser del ente por el que nos cuestionábamos. Este proyectar como dejar-ser del ente es la acción originaria [*Urhandlung*] del Dasein que buscábamos en la actitud teórica, es decir, el hacer manifiesto del ente por mor del cual el desocultamiento se vuelve posible. En el proyectar que hace posible la positividad yace la *praxis*, el originario carácter práctico de lo teórico”.

²⁹ Como sostiene Žižek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Piatigorsky, J. (trad.), Buenos Aires: Paidós, 2001, pp. 19-20: “En su proyecto de superar la metafísica, Heidegger suscribe plenamente la actitud nietzscheana de desechar las salidas rápidas y fáciles: el único modo real de romper la clausura metafísica consiste en atravesar su forma más peligrosa, soportar el dolor del nihilismo metafísico extremo, lo que significa que hay que rechazar como sedantes fútiles y falsos todos los intentos directos de suspender el círculo vicioso enloquecido de la tecnología moderna por medio de un retorno a la sabiduría tradicional premoderna (desde el cristianismo hasta el pensamiento oriental); hay que rechazar todos los intentos de reducir la amenaza de la tecnología moderna al efecto de algún error social óptico (la explotación capitalista, la dominación patriarcal, el paradigma mecanicista...). Estos intentos no son solo ineficaces: su verdadero problema consiste en que, en un nivel más profundo, incitan aun más al mal que pretenden combatir. Un ejemplo excelente es el de la crisis ecológica: en cuanto la reducimos a las perturbaciones provocadas por nuestra explotación tecnológica excesiva de la naturaleza, implícitamente suponemos que la solución consiste en apelar una vez más a innovaciones tecnológicas, a una nueva tecnología “verde”, *más eficiente y global en su control de los procesos naturales y los recursos humanos...* Toda preocupación y todo proyecto ecológicos concretos tendientes a cambiar la tecnología para mejorar el estado de nuestro ambiente natural quedan entonces devaluados por basarse a su vez en la fuente del problema” (la cursiva es de Žižek). Heidegger le reprochará lo mismo a Marx, a saber: haber dejado intacto el marco ontológico que predetermina a la política y que, en tanto permanece impensado, sigue actuando

IV. El animal que trabaja

La ἀλήθεια es entendida por Heidegger como el fenómeno originario de una gran constelación que se despliega en dos órdenes paralelos: por un lado, una historia de ese pensar al que llamamos filosofía, y que en el texto es abordado bajo la perspectiva de una genealogía de la comprensión de la verdad; por otro, la historia de las *efectividades* que se corresponden con esa historia de la verdad o, dicho sintéticamente, una genealogía del poder en Occidente. Lo que se extiende *entre* ambos órdenes no es sino el ámbito intermedio de performatividad, donde el discurso sobre lo verdadero deviene en un dominio concreto sobre lo viviente y, simultáneamente, donde el poder se legitima amparándose en el discurso metafísico. En el fondo de ese espacio intermedio habita, para Heidegger, una peculiar apropiación de la ἀλήθεια que, no sin una serie de mediaciones, derivará en la época tecno-científica. El hilo conductor que une inicio y final de esa historia estará dado por la definición tradicional del hombre como la conjunción problemática de animalidad y racionalidad. Una definición que, a consideración de Heidegger, llegaría a su agotamiento con la postulación de una figura que logra (con)fundir ambos polos, cada uno en su máxima expresividad: “el trabajador”, tal y como fuera caracterizado por Ernst Jünger, en cuyo trasfondo Heidegger encuentra una lectura del “superhombre” [*Übermensch*] nietzscheano.

El trabajador es el resultado del último movimiento en una larga serie, por el cual razón y animalidad, ahora completamente desplegadas –la primera por Hegel y la segunda por Nietzsche–, se yuxtaponen bajo la forma de la calculabilidad. El trabajador –el “animal que trabaja”, en una tierra que va siendo desertificada por la objetivación total de lo existente– equivale en ese sentido al “superhombre”, entendido como el animal racional puesto en su máximo rendimiento a través de la técnica³⁰. Un animal que hace patente sus rasgos

silenciosamente. Cf. Eidos84, *Heidegger on Marx (English subtitles)* Disponible en: http://youtu.be/OxmzGT1w_kk, 2011. Revisado el 23 de junio de 2016.

³⁰ Cf. Dreyfus, H., “Nihilism, Art, Technology, and Politics”, en: Guignon, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Nueva York: Cambridge University Press, 1993, p. 306: “In the film 2001, the robot HAL, when asked if he is happy on the mission, says: “I’m using all my capacities to the maximum. What more could a rational entity want?” This is a brilliant expression of what anyone would say who is in touch with our current understanding of being. We pursue the development of our potential simply for the sake of further growth. We have no specific goals. The human potential movement perfectly expresses this technological understanding of being, as does the attempt to better organize the future use of our natural resources. We thus become part of a system that no one directs but that moves toward the total mobilization and enhancement of all beings, even us. This is why Heidegger thinks the perfectly ordered society dedicated to the

monstruosos: la “bestia rubia”, brutalmente racional y tecno-científicamente feroz³¹. Y esta superposición entre la animalidad y la racionalidad a través de la tecno-ciencia llega a tal punto que el trabajador hace de la máxima expresión de la racionalidad –la tecno-ciencia– una extensión orgánica de su propio cuerpo³².

El trabajador surge como figura de la subjetividad en el contexto de la tecnificación del orbe y la movilización total que pone a la totalidad de lo existente a trabajar³³. Él acuña el ser del hombre como “figura” y lo incorpora a la lógica del acrecentamiento y la sobrepotenciación que distingue a la época tecnocientífica: “en el ‘más’, en la sobreabundancia, es en lo que se delata la

welfare of all is not the solution to our problems but the culmination of the technological understanding of being”. Es interesante mencionar que Dreyfus sitúa la posibilidad de resistencia a la tecno-ciencia en la obra de arte, cf. *ibid.*, p. 313. Claramente el arte puede también ser considerado una instancia de retroceso ante el ser y de dejar-ser al ente en su entidad, cf. Heidegger, M., “Der Ursprung des Kunstwerkes”, en: GA 5, pp. 1-74.

³¹ Cf. Dahlstrom, D., “Heidegger and German Idealism” en: Dreyfus, H. y M. Wrathall (eds.), *A Companion to Heidegger*, Oxford: Blackwell, 2005, p. 76: “Thus, while Hegel’s notion of absolute subjectivity represents the beginning of the completion of metaphysics and Nietzsche’s will to power its penultimate stage, ‘technology’ constitutes its utter completion”. Cf. Heidegger, M., *Nietzsche II*, GA 6.2, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 1997, p. 23: “El superhombre es la extrema *rationalitas* en el empoderamiento de la *animalitas*, es el *animal rationale* que se consuma en la *brutalitas*”; pp. 200-201: “Por eso la esencia incondicionada de la subjetividad se despliega necesariamente como *brutalitas* de la *bestialitas*. Al final de la metafísica está la frase: *Homo est brutum bestiale*. La palabra de Nietzsche acerca de la ‘bestia rubia’ no es una exageración cualquiera, sino el reconocimiento y la palabra clave del entramado en el que se encuentra conscientemente, sin descubrir sus rasgos históricos esenciales”. Cf. Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 2000, p. 70: “El hecho de que el hombre deba errar a través del desierto de la desertificación de la tierra en tanto que animal racional, y eso quiere decir ahora en tanto que el ser vivo que trabaja [*arbeitende Lebewesen*], podría ser un signo de que la metafísica acontece a partir del propio ser y de que la superación de la metafísica lo hace como su torsión [*Verwindung*]. Entonces el trabajo (cf. Ernst Jünger, ‘El trabajador’ 1932 [la nota es de Heidegger]) llega ahora al rango metafísico de la objetualización incondicionada de todo lo presente que esencia en la voluntad de poder”.

³² Cf. Jünger, E., *El trabajador*, pp. 173-174 y especialmente p. 217: “Es preciso saber, de todas maneras, que el ingreso en el mundo de la figura comporta una modificación en la vida como tal y no solo en sus partes... Lo mismo cabe decir de la relación que hay entre el ser humano y sus medios... Esta distinción valorativa entre el mundo mecánico y el mundo orgánico es una de las características de la existencia debilitada, de una existencia que sucumbirá ante las embestidas de una vida que se siente *fundida con sus medios con esa misma seguridad ingenua con que el animal se sirve de sus órganos*. Pero esto es lo que acaece en el tipo, es decir, en esos hombres que son representantes de la figura del trabajador. También al tipo le resultan naturales los medios con que esa figura revoluciona el mundo; y una de sus acreditaciones es que él no es antitético de tales medios”. La cursiva es mía.

³³ Cf. Jünger, E., *Sobre el dolor*, Sánchez Pascual, A. (trad.), Barcelona: Tusquets, 1995, p. 101: “...basta contemplar esta nuestra vida misma en su completo desencadenamiento y en su implacable disciplina, con sus zonas humeantes e incandescentes, con la física y la metafísica de su tráfico, con sus motores, sus aeroplanos, sus ciudades donde viven millones de personas, basta contemplar esas cosas para vislumbrar con un sentimiento de horror mezclado de placer que en ninguna de ellas hay un solo átomo que *no* esté trabajando y que nosotros mismos nos hallamos adscritos en lo más hondo a ese proceso frenético”. La cursiva es de Jünger.

relación con la figura³⁴. La sobrepotenciación, el siempre más y más dirigido a la vida se vuelve, pues, la verdad que rige y direcciona la época tecnocientífica haciéndola *avanzar*. En ella subyace una comprensión del ser como “valor” que Heidegger reconduce hacia el pensamiento de Nietzsche y que tiene como correlato una comprensión biopolítica del poder por la cual este aparece como la capacidad de producir, acrecentar y mantener en funcionamiento lo viviente: “conservación y aumento caracterizan los rasgos fundamentales de la vida, los cuales se pertenecen mutuamente dentro de sí. A la esencia de la vida le toca el querer crecer, el aumento. Toda conservación de vida se encuentra al servicio del aumento de vida. Toda vida que se limita únicamente a la mera conservación es ya una decadencia. Por ejemplo, para un ser vivo asegurarse el espacio vital nunca es una meta, sino solo un medio para el aumento de vida. Viceversa, una vida aumentada acrecienta la necesidad anterior de ampliar el espacio. Pero no es posible ningún aumento si no existe ya y se conserva un estado asegurado y solo de ese modo capaz de aumento³⁵”.

Fundiendo animalidad y racionalidad en una misma figura, el trabajador encarna la consumación –la máxima realización, pero al mismo tiempo el final– de la historia que se iniciaba con la ἀλήθεια. Incorporado ya al orden de la movilización total, el trabajador equivale al ser humano que, dispuesto en su máximo rendimiento vital, al mismo tiempo se ha vuelto existencialmente dependiente de los mecanismos tecno-científicos que hacen posible su supervivencia. El animal racional plenamente consumado es un animal cuya fisiología más básica se sostiene tecno-científicamente, y cuya muerte es el resultado de la suspensión de su principio técnico vital³⁶. Sea acrecentando las capacidades de lo viviente o sustrayéndole la posibilidad de subsistir en un ambiente completamente moldeado por la técnica, la época de la tecno-ciencia se caracteriza por una inherente matriz biopolítica.

³⁴ Jünger, E., *El trabajador*, p. 82.

³⁵ Heidegger, M., “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, pp. 211-212, [p. 171].

³⁶ Cf. Jünger, E., *El trabajador*, p. 156: “en todos los sitios donde el ser humano cae bajo la jurisdicción de la técnica se ve confrontado a una alternativa ineludible. O bien acepta los medios peculiares de la técnica y habla su lenguaje, o bien perece. Pero cuando alguien acepta esos medios, entonces se convierte, y esto es muy importante, no solo en el sujeto de los procesos técnicos, sino al mismo tiempo en su objeto”. La cursiva es mía. Cf. también Heidegger, M., “Wissenschaft und Bessinung”, en: GA 7, p. 55: “la objetualidad se transforma en la disponibilidad de lo disponible que es determinada a partir de la im-posición [Ge-Stell]... La relación sujeto-objeto llega así recién a su carácter de pura ‘relación’, es decir, a su carácter de encargo [Bestellung], en el que tanto el sujeto como también el objeto son absorbidos como disponibles [Bestände]. Eso no quiere decir que la relación sujeto-objeto desaparezca, sino lo contrario: ella llega ahora a su más extremo dominio, que es predeterminado a partir de la im-posición [Ge-Stell]”. La cursiva es mía.

Pero no solo sucede que la tecno-ciencia gestiona y administra la realización de la vida tomando a esta como objeto de dominación, sino que es también la propia vida la que le reclama a la tecno-ciencia que acuda en su auxilio para poder subsistir³⁷. A diferencia del poder soberano, fundamentado sobre la capacidad de castigar y, en última instancia, de desplegar la pena máxima dando la muerte, la forma del poder que se corresponde con la verdad interna de la época tecno-científica se fundamenta en la capacidad de producción, conservación y acrecentamiento de lo viviente, en cuyo marco la muerte solo aparece como límite³⁸.

La movilización total representa para Heidegger la matriz metafísica de la política contemporánea, aunque no solo en lo que refiere al capitalismo –cuyo origen se encuentra en el centro del análisis foucaultiano–, sino que también constituye lo decisivo del comunismo: “No es lo *primeramente* decisivo que, por ejemplo, los rusos construyan cada vez más fábricas de tractores, sino que ante

³⁷ Sobre esta distinción entre la imposición descarnada de los bio-poderes y la demanda que proviene de la propia vida se funda la distinción entre tanatopolítica y biopolítica afirmativa postulada por Esposito: “Mientras que la primera, la tanatopolítica se practica sobre la vida, tal como ha sido practicada por el nazismo pero no solo por él; la segunda, la biopolítica afirmativa, debe ser pensada como una política de la vida misma” (Esposito, R. y M. Goldenberg, “Violento estado de excepción”, en *Revista Eñe*, 9 de noviembre de 2011. Disponible en http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Entrevista_Roberto_Esposito_0_493150696.html. El propio Foucault encuentra un espacio de resistencia a los biopoderes en ese reclamo de la vida: “Desde el siglo pasado, las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general de poder ya no se hacen en nombre de un retorno a los antiguos derechos ni en función del sueño milenarista de un ciclo de los tiempos y una edad de oro. Ya no se espera más al emperador de los pobres, ni el reino de los últimos días, ni siquiera el restablecimiento de justicias imaginadas como ancestrales; lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. Poco importa si se trata o no de utopía; tenemos ahí un proceso de lucha muy real; la *vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla*. La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si estas se formularon a través de afirmaciones de derecho. El ‘derecho’ a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades...” (Foucault, M., *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, pp. 175-176). La cursiva es mía.

³⁸ Cf. *ibid.*, pp. 166-167: “¿Cómo puede un poder ejercer en el acto de matar sus más altas prerrogativas, si su papel mayor es asegurar, reforzar, sostener, multiplicar la vida y ponerla en orden? Para semejante poder la ejecución capital es a la vez el límite, el escándalo y la contradicción. De ahí el hecho de que no se pudo mantenerla sino invocando menos la enormidad del crimen que la monstruosidad del criminal, su incorregibilidad, y la salvaguarda de la sociedad. Se mata legítimamente a quienes significan para los demás una especie de peligro biológico. Podría decirse que el viejo derecho de *hacer morir* o *dejar vivir* fue remplazado por el poder de *hacer vivir* o de *rechazar* hacia la muerte. Quizás se explique así esa descalificación de la muerte señalada por la reciente caída en desuso de los rituales que la acompañaban. El cuidado puesto en esquivar la muerte está ligada menos a una nueva angustia que la tornaría insoportable para nuestras sociedades, que al hecho de que los procedimientos de poder no han dejado de apartarse de ella”. La cursiva es de Foucault.

todo la plena organización técnica del mundo es el fundamento metafísico de la planificación y de todo procedimiento, y que este fundamento es experimentado absoluta y fundamentalmente, y puesto activamente en ejecución”³⁹. No obstante, esta tecnificación total se sostiene sobre una paradoja: se propone el acrecentamiento y la perdurabilidad de la misma vida a la que simultáneamente se pone constantemente en peligro. En efecto, tal vez nunca antes la vida haya sido tan radicalmente promovida, asegurada y a la vez cuestionada y arriesgada como en nuestros días, dando lugar a un concepto tan paradójico como preciso: bio-tanatopolítica. Se trata en última instancia de un modo de la política que se sostiene sobre una comprensión de la verdad como calculabilidad total y que en dicho cálculo eventualmente debe recurrir a la muerte para que los resultados cierren.

La producción industrial de los medios que hacen posible la vida es un aspecto de la capacidad para destruir lo viviente. La biopolítica, el poder entendido como sostenimiento de la vida, es solo la contracara de la tanatopolítica. De la misma tierra de la que la técnica extrae compulsivamente alimento, extrae también la hambruna, y hasta la guerra se hace por motivos “humanitarios”. Los mismos aviones que arrojan bombas, lanzan también –y simultáneamente– medicamentos. Siguiendo el razonamiento de Foucault, el hombre ha dejado de ser un animal que, *además*, es capaz de una existencia política, para pasar a ser un animal determinado intrínsecamente por la política, y “en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”⁴⁰.

³⁹ Heidegger, M., *GA 54*, p. 127 [p. 112]. La cursiva es de Heidegger. Cf. Foucault, M., *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, p. 170: “Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; este no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. Pero exigió más; necesitó el crecimiento de unos y otros, su reforzamiento al mismo tiempo que su utilizabilidad y docilidad; requirió métodos de poder capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general, sin por ello tornarlas más difíciles de dominar...”.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 173. La bio-tanatopolítica hace referencia a la imposibilidad de pensar la biopolítica por fuera de un horizonte de muerte. Como señala Esposito: “Así, sobre el mismo territorio y al mismo tiempo, junto a bombas de alto poder destructivo se arrojan también viveres y medicina. No debe perderse de vista el umbral que de este modo se atraviesa... El oximoron más punzante del bombardeo humanitario reside, antes bien, en la manifiesta superposición entre declarada defensa de la vida y efectiva producción de muerte... las persecuciones raciales se basaron desde siempre en el presupuesto de que la muerte de unos refuerza la vida de los otros. Pero, justamente por ello, entre muerte y vida –entre vida que se debe destruir y vida que se debe salvar– persiste, e incluso se profundiza, el surco de una clara división. Este deslinde es el que tiende a borrarse en la lógica de los bombardeos destinados a matar y proteger a las mismas personas” (Esposito, R., *Bios. Biopolítica y filosofía*, Molinari, C. (trad.), Buenos Aires: Amorrortu, 2006, pp. 10-11). Aunque sin referirse expresamente a la biopolítica, también Carlo Galli apunta dicha paradoja como esquema de la actual sociedad securitaria: “...those political-judicial strategies that seek

Para señalar lo determinante en esa interpretación técnico-científica de la verdad y el poder, en el curso de 1942 Heidegger apela a una famosa frase de Lenin evidenciándola en tanto que fórmula lógico-matemática: “el bolchevismo es poder de los soviets + electrificación”⁴¹. Esta formulación lógico-matemática de la esencia de la tecno-ciencia hace patente la huella de la técnica sobre el lenguaje, cuestión que ocupa una parte sustancial del desarrollo del curso, en extensos y muy sugerentes análisis sobre la diferencia entre la escritura manuscrita y la mecánica⁴². Pero, sobre todo, da a entender la comprensión del poder en términos de suma y acrecentamiento, que Heidegger desarrolla en los cursos sobre Nietzsche y que, como señalábamos al comienzo del presente trabajo, son presentados casi simultáneamente con esta lección.

Sin embargo, como dijimos anteriormente, el alcance de dicha comprensión –técnica, lógico-matemática y entendida como sobrepotenciación– no se limita a una explicación del comunismo ruso, sino que incluye también a la tendencia capitalista que, desde el otro extremo del planeta, se cierne conjuntamente sobre Alemania⁴³. Así pues, tanto el comunismo ruso como el

absolute security become ineffective when they turn death into the supreme pathology from which, as from an absolute danger, we ought to pursue absolute exclusion. The catastrophic outcome of these strategies is a death that irrupts within law's defenses, a death that is worse than death: it is, precisely, a ghostly *contamination* of life, a life infected and rendered unrecognizable by death. In short, that form (or norm) which is too rigid is not only destined, to that same degree, to suffer its own deformation, but its catastrophe will render both life and death unrecognizable as well: the specter of death will, as such, circulate, uncontrolled, within order itself. It is hardly then an accident that, within our society that strives to be hyper-protective, horror is multiplying in all its manifestations, virtual and real. Nor is it by accident that the most devastating insecurity indeed dominates our society” (Galli, C., “Contaminations: Irruptions of the Void”, Adams Groesbeck, M. y A. Sitze (trads.), en: *Diacritics*, v. XXXIX, 4 (2009), “Contemporary Italian Thought (2)”, John Hopkins University Press, pp. 187-188). Cf. también Heidegger, M., *GA 79*, p. 27: “A través de tal disponer, la tierra deviene una cuenca carbonífera, el suelo un yacimiento mineral. Este disponer es ya de otro tipo que aquel a través del cual el campesino anteriormente disponía de su campo. El hacer campesino no provoca el suelo del campo; sino que más bien entrega la semilla a las fuerzas del crecimiento; las resguarda en su florecer. Sin embargo, entre tanto también el trabajo en el campo pasó al mismo dis-poner [*Be-stellen*] que hace [*stellt*] del aire nitrógeno, del suelo carbón y mineral, del mineral uranio, del uranio energía atómica, de esta destrucción disponible. La agricultura es ahora industria alimentaria motorizada, en esencia lo mismo que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y los campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo y la producción de hambre en países, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno”. Del fragmento citado de Heidegger puede verse que el principio de muerte es extraído por la tecno-ciencia a partir del mismo principio de la vida.

⁴¹ Heidegger, M., *GA 54*, p. 127 [p. 112].

⁴² Para una buena lectura de este análisis en el marco de la discusión biopolítica contemporánea, cf. Campbell, T., *Improper life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Mineápolis: University of Minnesota Press, 2011, especialmente el capítulo uno: “Divisions of the Proper”.

⁴³ “Esta Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro. Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo: la misma desolada

capitalismo norteamericano presuponen para Heidegger esta misma matriz tecno-científica que emerge, en última instancia y a través de una serie de mediaciones que reconstruiremos a continuación, como fruto de una peculiar apropiación de la ἀλήθεια.

Esa relación que va desde la coyuntura biopolítica más inmediata, hasta los primeros fragmentos de los pensadores griegos no puede sino sonar brutal y, ciertamente, Heidegger es muy propenso a incurrir en tales trazados. Sin embargo, es importante señalar dos elementos que deben ser tenidos en cuenta a la hora de abordar esos trayectos históricos que Heidegger suele construir. En primer lugar, que ese tipo de violencias por las cuales se forman continuidades a lo largo de grandes porciones de la historia, no son un invento de Heidegger, sino que obedecen a las condiciones mismas de toda tradición. Así pues, cabría preguntarse en qué sentido podría la filosofía seguir siendo *la misma*, en tanto filosofía, desde Platón hasta nuestros días, si no amparada bajo una violencia tal. No obstante, y en segundo lugar, debemos prestar especial atención al hecho de que, a diferencia de ese tipo de tradiciones, la continuidad señalada por Heidegger se configura a través de una serie de rupturas y discontinuidades, que no son sino el reflejo de esa inadecuación originaria que es la ἀλήθεια, y que hacen de la tradición un terreno en disputa. Como veremos a continuación, esa aparente continuidad no será sino el efecto de una serie de discontinuidades que se encuentran a la base, y en cuya negatividad originaria –que en el curso se encuentra representada por lo falso– reside el potencial productivo de la historia. Lo que parece ser un esquema general, en realidad no es otra cosa que la estela dejada por una suma de singularidades históricas que emergen como consecuencia de una heterogeneidad originaria –la ἀλήθεια, o por caso “la diferencia ontológica” misma–, que la metafísica trata de fijar infructuosamente.

furia de la técnica desatada y de la inaudita organización del hombre normal” (Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 1983, pp. 40-41. Sigo la traducción al español (*Introducción a la metafísica*, Ackerhmann, A. (trad.), Barcelona: Gedisa, 2001, p. 42)). En este punto –entre otros– Heidegger coincide con el diagnóstico de Carl Schmitt: “El gran empresario no tiene otro ideal que el de Lenin, esto es, una ‘tierra electrificada’. Ambos pelean en realidad solo por el método correcto de electrificación. Los financistas americanos y los bolcheviques rusos se encuentran juntos en lucha por el pensamiento económico, es decir, en lucha contra los políticos y los juristas” (Schmitt, C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Munich: Theatiner, 1925, p. 19).

V. *Por una historia de lo falso*

Si una fuerza pone en cuestión a la verdad desde su fundamento, es la fuerza de lo falso. Ella impide la absolutización y, en ese sentido, rechaza tanto el dogma como la verdad última. Tal vez la filosofía no haya hecho hasta aquí suficiente honor a lo falso, en cuya posibilidad se sostiene la crítica y la puesta en cuestión, y con ellos el pensar y la filosofía misma. Junto con la posibilidad del mal –tal y como Heidegger la lee en Schelling, esto es, como la condición de posibilidad de la libertad–, la posibilidad de lo falso pareciera encarnar la imposibilidad de todo sistema⁴⁴. Mientras lo falso sea posible, no puede haber lugar para un fin de la filosofía, ni tampoco para un fin de la historia. En efecto, si la metafísica tiende a la afirmación de una verdad indubitable, última y en ese sentido absoluta, entonces no podrá sino permanecer incompleta mientras persista la posibilidad de lo falso. Como contrapartida, este último pareciera ser, entonces, el punto justo para intentar desmontar la pretensión de absolutización implícita en toda verdad metafísica y, particularmente, en la verdad tecno-científica.

Solo a partir de lo falso puede entenderse cabalmente el alcance de la verdad, así también como su límite y contingencia. Heidegger pareciera atender a esta fortaleza de lo falso al tomarlo como hilo conductor para el desarrollo de su genealogía de la verdad y el poder, dando a entender que la verdad es la oposición a una fuerza anterior que proviene de lo falso. El falsear de lo falso sería así una fuerza creadora originaria que, no obstante, la verdad intentaría obturar en la búsqueda metafísica de una afirmación absoluta. Por consiguiente, el falsear de lo falso afectaría a la verdad en un doble sentido: por un lado, impulsándola a su despliegue histórico a través de la reconstrucción constante por la cual pretende anularlo; por otro, impidiendo la solidificación de la verdad y, con ella, la consumación de la metafísica. En suma, lo falso *inicia* la verdad, al mismo tiempo que marca su límite interno: “Si, además de esto, el ocultamiento gobierna [*beherrscht*] la esencia del desocultamiento, entonces surge el enigma de que en el sentido griego la esencia de la verdad recibe su impronta a partir de la esencia de la falsedad”⁴⁵.

Heidegger partirá entonces de la comprensión griega de la falsedad, en la que señalará como peculiaridad el hecho de que mantenga aun un horizonte

80

⁴⁴ Cf. Heidegger, M., *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, GA 42, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 1988.

⁴⁵ Heidegger, M., GA 54, p. 32 [p. 31].

común con la verdad, y no sea meramente su contrario. En efecto, si ἀλήθεια significa salir del ocultamiento para aparecer, trayendo a la presencia los entes, lo ψευδος es también un modo de aparecer, aunque bajo la forma del disimular [*Verstellen*]. Lo ψευδος no es el simple ocultamiento que aún no ha salido a la luz y no equivale, por tanto, al auténtico opuesto de la ἀλήθεια: la λήθη. Ψευδος no es, sin más, el ocultamiento sino que, todo lo contrario, constituye un modo del desocultamiento que, a diferencia de la ἀλήθεια, se caracteriza por esconder mostrando, es decir, por distorsionar lo que se muestra y de esa manera mantenerlo oculto: “El ocultar es un disimular. El significado directriz fundamental de ψευδος yace en el disimular... ψευδος es un ocultar que disimula, el ‘encubrir’ en sentido estricto”⁴⁶. El mostrar de lo ψευδος es un falso mostrar, un mostrar para esconder y no para exponer y entregar lo mostrado abiertamente: “La esencia del ψευδος yace en un poner-a-la-vista que oculta o como decimos: en un di-similar”⁴⁷.

Lo ψευδος es, pues, un modo de la ἀλήθεια y no su negación, que estaría dada en la λήθη, el permanecer oculto. Esto pone de relieve que esta comprensión originaria de la verdad parmenídea-heraclítea, a la que hace referencia Heidegger, aún no ha sido determinada por los principios lógicos más básicos que, por lo menos desde Aristóteles, regirían toda la historia de la metafísica, haciendo de la relación verdadero-falso una oposición convertible a través de la mera negación.

Será recién en el mundo latino donde esto ocurrirá por primera vez. Pero eso no se dará sin la mediación de una interferencia, por la cual el lugar de ψευδος es ocupado por otro concepto griego, σφάλω, a partir del cual la comprensión latina derivará lo *falsum*. En consecuencia, Heidegger destacará que lo falso latino no es la mera traducción de lo falso griego, sino que en el primero se encuentra implicada una reinterpretación histórica enmarcada en la época del imperio que pondrá de relieve el vínculo entre la comprensión de la verdad y el poder.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 47-48 [pp. 44-45]. Cf. también p. 53 [p. 49]: “A diferencia del nombre del estafador, el ‘pseudónimo’ auténtico muestra, al contrario, algo de lo que su portador es ‘en verdad’. También el ‘pseudónimo’ encubre, pero de tal suerte que al mismo tiempo indica de manera subliminal la esencia oculta del autor y su tarea literaria. El auténtico pseudónimo no hace simplemente incognoscible al autor, sino que tiene que llamar la atención sobre su esencia oculta... En lo ψευδος impera un encubrir que al mismo tiempo desvela... La esencia del ψευδος se determina a partir del ámbito del encubrir, del desvelar y del dejar-aparecer”.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 54 [p. 50].

De acuerdo a la interpretación de Heidegger, σφάλω sugiere el hecho de echar abajo lo presente para poner algo otro y, por ende, el término latino *falsum* indicará lo que derrumba y lleva a la caída, lo que hace tambalear y solo después, por deslizamiento, lo que precipita en lo erróneo: “La raíz de la palabra latina *falsum* (*fallo*) es ‘fall’ y está emparentada con el griego σφάλω, es decir, con derrumbar, llevar a la caída, derribar, hacer tambalear... sin embargo, a lo que se refiere, pensado de manera griega, es al hacer tambalear, hacer vacilar, al dejar precipitarse en lo erróneo”⁴⁸. Se trata, pues, de una comprensión imperial de la verdad, que se caracteriza por articular verticalmente la realidad, en una superioridad que debe mantenerse firme en lo alto a través del derrocamiento de la inferioridad que pretende elevarse al nivel del mando y, en especial, de los enemigos: “La *imperiale actio* del constante sobrepasar a los otros implica en sí que los otros, en caso de que se eleven a una altura de mando parecida o directamente a la misma, sean derrocados –en latín: *fallere* (participio: *falsum*)–. El llevar-a-la-caída pertenece necesariamente al ámbito de lo imperial”⁴⁹.

Lo que se gesta en esa transformación de la verdad griega en latina no es pues un simple cambio epistemológico, sino una transformación mucho más profunda que reconfigura el propio habitar del hombre. La transfiguración en la comprensión de la verdad es, simultáneamente, una transformación en la estructuración de la realidad –en este caso, a través de su verticalización– y con ella en la comprensión del poder. Esta configuración del mundo a partir de la comprensión imperial del poder inaugura, también, una cierta disposición visual: el que manda está en lo alto y desde allí observa a la multitud de quienes obedecen, enmarcándola con su mirada. En este marco imperial, la verdad aparecerá como lo que resiste a la caída y el derrocamiento; lo que se yergue eréctil en la altura, lo *verum*. Así pues, el prefijo “*ver*” significa entonces: mantener la posición, permanecer en el puesto, a lo cual sin embargo siempre le corresponde en cierto modo la resistencia, que, por su parte, solo puede venir de una firmeza. ‘*Ver*’ significa estar firme, mantenerse en posición, es decir, no-caer (ningún *falsum*), permanecer arriba, sostenerse, ser la cabeza, mandar. Lo que se sostiene a sí mismo y lo que se mantiene en pie –erguido–⁵⁰.

Como puede observarse, nos encontramos ante una verdad que se distingue por ser imperial, soberana y, sobre todo, fálica. Llamativamente Heidegger

⁴⁸ *Ibid.*, p. 57 [p. 53].

⁴⁹ *Ibid.*, p. 60 [p. 55].

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 69-70 [p. 63].

analiza lo *verum* en relación al prefijo germánico *ver*, al que caracteriza como “resistir”, “persistir”, “estar firme”, “no caer”, “mantenerse en pie” y “mandar”, y sin embargo no menciona al *vir* latino, cuya masculinidad fálica pareciera sobresalir en esta verdad soberana. Pero, en segundo lugar, Heidegger señala que el elemento originario en el *ver* germánico y el *verum* latino es “el encerrar, encubrir, ocultar y albergar”, que en griego se dice ἔκρυμα. A diferencia de la verdad griega, lo *verum* alberga manteniendo oculto y, su opuesto, lo *ap-verio*, es lo abierto, lo no encerrado y en última instancia lo desoculto. Como podemos observar, lo *verum* latino –albergar ocultando– refiere a lo contrario de la ἀλήθεια –expropiar desocultando–, y paradójicamente se corresponde con λήθη, el mantener oculto: “Lo ‘oponente’, lo que actúa en contra, es expresado en latín por el prefijo *op-*; estar ‘contra’ el encerrar, contra el ‘*ver*’, se dice *op-verio* o *ap-verio*, del latín *aperio*, es decir, yo abro. Pero el significado principal del abrir comprendido de manera latina, es el ‘no-encerrar’. En la palabra latina *aperire*, abrir, habla el *verum* original. De acuerdo con la estructura de la palabra, el participio de *apeiro*, *apertum*, lo no-encerrado, corresponde al griego ἀλήθεις, lo desoculto. El *pertum* suprimido en el *a-pertum* es el *verum*. Este corresponde al griego λαθόν (λαθές). El *ver-*, *verum* original significa lo mismo que el griego λαθόν, por tanto, exactamente lo opuesto a ἀλήθεις”⁵¹.

La verdad romana encarnaría, así, la torsión e inversión de la comprensión griega, verticalizando y jerarquizando –valorando– el mandar sobre el obedecer, y haciendo de esa verdad originaria que se *desapropiaba* en el desocultamiento y sacaba a relucir los entes poniéndolos en juego, una otra verdad que ahora asegura los entes en el encubrimiento que alberga, reteniéndolos de toda posible sustracción.

La verdad se vuelve así *aseguramiento*. Pero como veremos a continuación, el aseguramiento en general y el aseguramiento del poder en particular, no pueden nunca permanecer como tales. El poder es pensado por Heidegger como una fuerza y no como una sustancia y, como toda fuerza, solo puede ser asegurado si se lo incrementa incesantemente. Tener poder es siempre querer tener “más” poder, abriendo el paso a una escalada incesante del acrecentamiento, y este acrecentamiento se producirá fundamentalmente reforzando cada vez más las condiciones de dominación: “El llevar-a-la-caída puede suceder en el asalto ‘directo’ y el derrocamiento. Pero el otro también puede ser llevado a la caída por el hecho de que, desde atrás, de manera furtiva, ‘le sea echada una

⁵¹ *Ibid.*, p. 70 [p. 64].

zancadilla'. El 'llevar-a-la-caída' es ahora el trampear, el 'truco' [*Trick*], cuya palabra no casualmente proviene del inglés. El trampear es, considerado desde fuera, el conducir indirecto a una caída y, por tanto, mediato, a diferencia del derrocamiento. *De este modo, lo llevado-a-la-caída no es destruido, sino que de cierta manera es dirigido de nuevo a los límites demarcados por el gobernante [den Herrschenden]. Este 'demarcar' se llama en latín pango, de aquí la palabra pax –paz–. Esta es, pensada de manera imperial, el estado establecido de lo llevado-a-la-caída*"⁵².

A la acción imperial "directa" y destructora del enemigo, le corresponde como versión "mediata" la reincorporación de este al orden de la dominación imperial: su sometimiento pacificador. La supuesta paz que rige la vida cotidiana del imperio es presentada por Heidegger como la mediación política que transforma el ataque directo en el sometimiento del enemigo. No se trata ya de destruir al enemigo sino de someterlo para sacarle provecho. Mientras que la guerra es la destrucción directa del enemigo, la política aparece en cambio como su aprovechamiento. Heidegger sostiene así que el aplastamiento [*niederwerfen*] de los enemigos con el que se manifiesta el poder soberano, la aniquilación de los que ponen en riesgo el encumbramiento del que manda, es apenas la expresión grosera del dominio imperial. Por detrás, y en su cara oculta, su "más grande e íntimo rasgo esencial... radica en que los gobernados [*Beherrschten*] no están oprimidos ni despreciados, sino a la inversa, en que dentro del campo del mandato ellos mismos puedan ofrecer su servicio para el aseguramiento de la perdurabilidad del gobierno"⁵³.

Así pues, si la cara visible del poder soberano consiste en el aplastamiento directo de la revolución, en el choque violento con el enemigo que amenaza con tomar el poder, su cara oculta, en cambio, es más sutil y tiende a la reproducción y aseguramiento de las condiciones de dominación. La verdad vertical se complementa pues con otra de tipo horizontal a través de la cual el imperio busca mantener su estructura, defender sus límites y, por sobre todo, asegurar sus condiciones de reproducción a través del acrecentamiento de sus energías vitales. Esa cara visible negativa del poder soberano se sostiene sobre esta otra, más sutil, en la que el poder es entendido *afirmativamente*.

Sin embargo, una vez que la verdad haya sido ubicada en la razón del hombre como su lugar natural, la dominación se volverá consecuencia directa de las posibilidades de cálculo. La verdad se vuelve entonces certeza, lo verda-

⁵² *Ibid.*, p. 60 [p. 55]. La cursiva es mía.

⁵³ *Ibid.*, p. 66 [p. 60].

dero deviene lo puesto a disposición y lo *verum* pasa a ser *certum*: “El comienzo de la metafísica moderna radica en que la esencia de *veritas* se transforma en *certitudo*. La pregunta por lo verdadero deviene en la pregunta por el uso seguro, asegurado y asegurador de sí mismo de la *ratio*... ‘Crítica de la razón pura’ significa delimitación esencial del uso correcto e incorrecto de la facultad de la razón humana. La pregunta por el ‘uso correcto’ es la voluntad del aseguramiento de la seguridad con la cual el hombre, apoyándose sobre sí mismo en medio del ente, debe y quiere realizarse”⁵⁴.

La pregunta por la verdad pasa a ser pregunta por el uso asegurado de la razón –Heidegger cita como ejemplos a Descartes y Kant–, donde aquella es tomada en su sentido instrumental. De modo correlativo, la falsedad se convierte en el uso no-recto de la razón: el error⁵⁵. La *certitudo* consiste, pues, en la corrección entre lo existente y su capacidad de calcularlo, mientras que el parámetro que rige este cálculo no es otro que la disponibilidad de la vida: “La esencia de la *veritas* en la forma de la *certitudo* se despliega en la dirección del aseguramiento de la disponibilidad de la ‘vida’”⁵⁶. El mandato interno al imperio de asegurar y reproducir las condiciones para la dominación, cuyo caso límite y grosero se manifestaba en la capacidad de dar muerte al revoltoso, se ha convertido ahora en la necesidad de asegurar y reproducir la vida misma, poniendo a su servicio el cálculo racional y, correlativamente, tomándola como objeto puesto a disposición.

Lo verdadero pasa a ser así una concordancia –ὁμοίωσις– entre la razón calculante y la vida, mientras que la incorrección se vuelve error de cálculo, desecho, vida desprovista de valor y pasible de ser sacrificada para la subsistencia biológica de la vida valorada. Pero, como señalamos antes, esa concordancia llega a su paroxismo con la figura del trabajador, en el que la corrección se vuelve directamente fusión tecno-científica entre razón y animalidad y, de esa manera, consumación y acabamiento de la definición tradicional del hombre. Mientras que la razón se pone al completo servicio del acrecentamiento y perdurabilidad de la vida, esta última queda reducida a un sujeto-objeto de cálculo, convirtiéndose en una existencia disponible para la movilización total. La vida pasa a ser, entonces, producto del cálculo tecno-científico y puede por los mismos medios, ser también sacrificada.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 76 [p. 69].

⁵⁵ *Cf. Ibid.*, p. 76. [p. 69].

⁵⁶ *Ibid.*, p. 85 [p. 76].

VI. Conclusión

Hemos tomado como eje central para el desarrollo de este trabajo la genealogía de la verdad y el poder que Heidegger presenta en su curso del semestre de invierno de 1942-1943, y que ha sido editado en el número 54 de sus obras completas con el título de *Parménides*. A diferencia de otros lugares donde Heidegger analiza el tema de la verdad, el texto en cuestión ofrece la posibilidad de realizar una lectura en clave ético-política, al señalar explícitamente el vínculo indisoluble entre verdad y poder. Por otra parte, y como mencionáramos en la Introducción, la discusión acerca de dicha relación es un tópico fundamental de la filosofía contemporánea que, ya señalado por Foucault, cobra especial relevancia en nuestros días, en el marco de los distintos modos de intervención técnica sobre lo viviente.

Con la intención de reconstruir esa genealogía de la verdad y el poder esbozada por Heidegger, hemos señalado tres grandes épocas, cada una de las cuales representa un modo peculiar de comprender dicha correlación: la primera, pre-platónica y donde la verdad antecede todavía a los principios lógicos, se corresponde con la ἀλήθεια en el sentido de venir a la presencia desocultando; la segunda, a la que Heidegger denomina romana, latina o imperial, se caracteriza por verticalizar la verdad, asegurando la superioridad a través del aplastamiento directo de toda oposición; y la tercera, la tecno-científica –que hemos identificado con la biopolítica y la cibernética⁵⁷–, se distingue por reproducir las condiciones de perdurabilidad de la vida y hacer de esta un objeto puesto a disposición para su explotación.

En el marco de esta reconstrucción, nos ha interesado particularmente señalar el pasaje desde la comprensión imperial de la verdad y el poder a su comprensión tecno-científica, pasaje que, a nuestro entender, debe ser pensado en paralelo a la transición señalada por Foucault entre el poder soberano y la biopolítica. Así pues, es interesante destacar que Heidegger piensa dicha transición en términos fenomenológicos, esto es, como la explicitación y el pasaje a primer plano de la esencia oculta implícita en el poder imperial. La transición del poder soberano a la biopolítica sería así, tanto para Heidegger como para el propio Foucault, una inversión, tal y como este último lo expresa, en las dos famosas frases con las que caracteriza ambos paradigmas: “hacer morir y dejar vivir” –al poder soberano– y “hacer vivir y rechazar hacia la muerte” –a la

⁵⁷ Acerca de esta relación entre tecnociencia y biopolítica en Heidegger y Foucault remitimos al artículo ya citado de Rayner, T., “Biopower and Technology: Foucault and Heidegger’s Way of Thinking”, pp. 142-156.

biopolítica-. De acuerdo al análisis de Heidegger, podemos deducir que estos dos paradigmas convivirían en la época imperial, mientras que lo que determinaría el pasaje a la biopolítica sería un cambio en la dominante. Esta variación, que también puede ser rastreada en la obra de Foucault, es por la cual lo que constituye la esencia oculta del poder soberano pasa a primer plano iniciando la etapa biopolítica⁵⁸. Tal vez sea en la copertenencia que subyace a la inversión entre ambos paradigmas donde haya que ubicar a la bio-tanatopolítica, en tanto que inherente, no ya a una determinada época, sino a la estructura misma del poder en Occidente⁵⁹, cuyo motor es rastreado por Heidegger en la idea de “acrecentamiento” y “sobrepotenciación” [*Übermächtigung*].

Es importante, por ende, destacar que la genealogía presentada por Heidegger presupone una comprensión general del poder entendido como un “poner” [*stellen*] esencial que, desde la θείσις griega⁶⁰ y pasando por la soberanía imperial y la *certitudo* moderna, derivará en la im-posición [*Ge-stell*] contemporánea, que hace de lo viviente un recurso [*Bestand*] del cual deben ser extraídas sus reservas vitales, esto es –y dicho sencillamente–, energía a ser explotada. Se trata, pues, de una comprensión general del poder que se corresponde con la historia de la metafísica y que sostiene también al paradigma biopolítico, entendido este último como producción [*her-stellen*] de lo viviente.

Dentro de esta genealogía, la ἀλήθεια representa, para Heidegger, el umbral de la metafísica, esto es, su fundamento abisal, el fenómeno originario que inicia la correlación metafísica entre verdad y poder. En este sentido, hemos intentado presentar la interpretación heideggeriana de la ἀλήθεια como una estrategia de resistencia radical a la biopolítica contemporánea, gestada a partir de la deconstrucción de la historia de la metafísica. Una estrategia de resistencia que consiste en la realización de un “paso atrás” desde la política

⁵⁸ “En consecuencia, no tenemos de ninguna manera una serie en la cual los elementos se suceden unos a otros y los que aparecen provocan la desaparición de los precedentes. No hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad. No tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar de los mecanismos jurídico legales. De hecho, hay una serie de edificios complejos en los cuales el cambio afectará, desde luego, las técnicas mismas que van a perfeccionarse o en todo caso a complicarse, *pero lo que va a cambiar es sobre todo la dominante*, o más exactamente, el sistema de correlación entre los mecanismos jurídico legales, los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de seguridad” (Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires: FCE, 2006, p. 23). La cursiva es mía.

⁵⁹ Puede derivarse una lectura en esa dirección de Agamben, G., *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Gimeno Cuspinera, A. (trad.), Valencia: Pre-textos, 2003. Sobre las similitudes y diferencias en los planteos biopolíticos de Foucault y Agamben, cf. Genel, K., “Le biopouvoir chez Foucault et Agamben”, en *Methodos*, 4 (2004). Disponible en: <http://methodos.revues.org/131>.

⁶⁰ Cf. Heidegger, M., “Die Gefahr”, especialmente pp. 62ss.

hacia su condición de (im)posibilidad y que hace de Heidegger un pensador (im) político, es decir, un pensador que se propone repensar la relación originaria entre ontología y política, a partir de su horizonte común (sea ya la ἀλήθεια o la ontología fundamental de *Ser y tiempo*).

Sin esa intervención radical sobre los fundamentos ontológicos de la política, todo gesto de resistencia no haría más que reproducir la matriz metafísica sobre la que se sostiene la biopolítica contemporánea, y cuyo paradigma estaría encarnado por la figura del trabajador. Asimilando animalidad y racionalidad mediante el cálculo total de lo viviente, el trabajador es la encarnación humana de la biopolítica y junto con la movilización total consume la definición tradicional del hombre.

Esta intervención radical se basa en la presuposición por parte de Heidegger de que toda comprensión del poder se sostiene sobre una interpretación correlativa de la verdad, y que interviniendo deconstructivamente sobre esta última aquella cae por su propio peso. Así pues, reconducir la verdad calculadora hacia la ἀλήθεια significa explicitar las determinaciones históricas que hacen de ella una verdad contingente, puesta al servicio de una peculiar estructuración de la realidad, y condición de un habitar que hace de la vida un producto tecno-científico.

Pero si no es posible deconstruir la biopolítica sin atacar sus fundamentos metafísicos, entonces el desmontaje de estos debe ser tomado también como una tarea política, y quizás como *la* tarea política por antonomasia. La *Destruktion* heideggeriana de la historia de la metafísica, que en el curso sobre la ἀλήθεια toma la forma de una deconstrucción de la historia de la verdad, no es entonces un proyecto meramente ontológico o especulativo, sino que en él se encuentra implicada esencialmente una crítica ética y política a su tiempo y, tal vez, también al nuestro: al de la época tecno-científica.

La pregunta heideggeriana por la ἀλήθεια no obedece entonces al interés historiográfico, sino que cobra su sentido cabal solo como intervención ético-política radical que, desde el inicio de la filosofía, transcurre siempre en tiempo presente. Ese mismo tiempo presente en el que Heidegger ofrece esta lección, en plena Segunda Guerra Mundial.

Bibliografía

- Agamben, G., *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Gimeno, A. (trad.), Valencia: Pre-textos, 2003.
- Agamben, G., *El lenguaje y la muerte*, Segovia, T. (trad.), Valencia: Pre-textos, 2008.
- Biset, E., “Contra la diferencia política”, en: *Pensamento plural*, n° 7, Pelotas, Julio/Diciembre de 2010.
- Campbell, T.C., *Improper life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Mineápolis: University of Minnesota Press, 2011. <https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816674640.001.0001>
- Candiloro, H., “Resistir a Hegel. Apuntes para una lectura heideggeriana de la deconstrucción de la metafísica”, en: *Revista Internacional de Filosofía*, v. XIX, 1 (2014), Málaga, Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga, pp. 7-26.
- Dahlstrom, D., “Heidegger and German Idealism” en: Dreyfus, H. y M. VWrathall (eds.), *A Companion to Heidegger*, Oxford: Blackwell, 2005. <https://doi.org/10.1002/9780470996492.ch5>
- Derrida, J., *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Arranz, M. (trad.), Valencia: Pre-textos, 1989.
- Dreyfus, H., “Nihilism, Art, Technology, and Politics”, en: Guignon, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Nueva York: Cambridge University Press, 1993. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521385709.012>
- Esposito, R., *Categorías de lo impolítico*, Raschella, R. (trad.), Buenos Aires: Katz, 2006.
- Esposito, R., *Bios. Biopolítica y filosofía*, Molinari, C. (trad.), Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Esposito, R. y M. Goldenberg, “Violento estado de excepción”, en: *Revista Eñe* [en línea], 9 de noviembre de 2011, disponible en URL: http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Entrevista_Roberto_Esposito_0_493150696.html
- Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Sánchez Pascual, A. (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1966.
- Foucault, M., *Historia de la Sexualidad 1. La voluntad de saber*, Guñazú, U. (trad.), Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Pons, H. (trad.), Madrid: Akal, 2005.
- Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, Pons, H. (trad.), Buenos Aires: FCE, 2006.
- Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Lynch, E. (trad.), Barcelona: Gedisa, 2008.
- Galli, C., “Contaminations: Irruptions of the Void”, Adams Groesbeck M. y A. Sitze (trads.), en: *Diacritics*, v. XXXIX, N° 4, “Contemporary Italian Thought (2)”, John Hopkins University Press, 2009, pp. 186-200. <https://doi.org/10.1353/dia.2009.0037>
- Genel, K., “Le biopouvoir chez Foucault et Agamben”, en: *Methodos* [en línea], n° 4 (2004), puesto en línea el 5 de abril de 2004, disponible en URL : <http://methodos.revues.org/131> <https://doi.org/10.4000/methodos.131>
- Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Talens, M. (trad.), Madrid: Cátedra, 1995.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit [GA 2]*, Fráncfort d. M.: Klostermann, 1977.

- Heidegger, M., *Holzwege [GA 5]*, Fráncfort d. M.: Klostermann, 1977.
- Heidegger, M., *Nietzsche I [GA 6.1]*, Fráncfort d. M.: Klostermann, 1996.
- Heidegger, M., *Nietzsche II [GA 6.2]*, Fráncfort d. M.: Klostermann, 1997.
- Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze [GA 7]*, Fráncfort d. M.: Klostermann, 2000.
- Heidegger, M., *Identität und Differenz [GA 11]*, Fráncfort d. M.: Klostermann, 2006.
- Heidegger, M., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges [GA 16]*, Fráncfort d. M.: Klostermann, 2000.
- Heidegger, M., *Einleitung in die Philosophie [GA 27]*, Fráncfort d. M.: Klostermann, 1996.
- Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik [GA 40]*, Fráncfort d. M.: Klostermann, 1983.
- Heidegger, M., *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) [GA 42]*, Fráncfort d. M.: Klostermann, 1988.
- Heidegger, M., *Parmenides [GA 54]*, Fráncfort d. M.: Klostermann, 1992.
- Heidegger, M., *Der Begriff der Zeit [GA 64]*, Fráncfort d. M.: Klostermann, 2004.
- Heidegger, M., *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik [GA 76]*, Fráncfort d. M.: Klostermann, 2009.
- Heidegger, M., *Bremer und Freiburger Vorträge [GA 79]*, Fráncfort d. M.: Klostermann, 1994.
- Jünger, E., *El trabajador*, Sánchez Pascual, A. (trad.), Barcelona: Tusquets, 1993.
- Jünger, E., *Sobre el dolor*, Sánchez Pascual, A. (trad.), Barcelona: Tusquets, 1995.
- Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional*, Álvarez, M.D. (trad.), Buenos Aires: FCE, 2009.
- Milchman, A. y A. Rosenberg (eds.), *Foucault and Heidegger. Critical encounters*, Mineápolis: University of Minneapolis Press, 2003.
- Rayner, T., “Biopower and Technology: Foucault and Heidegger’s Way of Thinking”, en: *Contretemps*, n° 2 (2001), pp. 142-156.
- Rayner, T., *Foucault’s Heidegger*, Nueva York: Continuum, 2007.
- Schmitt, C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Munich: Theatiner, 1925.
- Wiener, N., *Cibernética y sociedad*, Novo Cerro, J. (trad.), Buenos Aires: Sudamericana, 1969.
- Wiener, N., *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas*, Barcelona: Tusquets, 1985.
- Žižek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Piatigorsky, J. (trad.), Buenos Aires: Paidós, 2001.