

NOTAS CRÍTICAS

Bailando en el claro del bosque. En torno a la publicación de *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*

Dancing in the glade. On the book *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*

DAVID HERNÁNDEZ CASTRO*

Resumen: Nota crítica sobre el libro de Oñate, T., Cubo, O., O. Zubía, P. y Núñez, A. (eds.), *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad III)*, Madrid, Ed. Dykinson, 2012, 724 pp.
Palabras clave: Heidegger, ecología, arte, teología.

Abstract: Critical note on the book of Oñate, T., Cubo, O., O. Zubía, P. y Núñez, A. (eds.), *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad III)*, Madrid, Ed. Dykinson, 2012, 724 pp.
Key words: Heidegger, ecology, art, theology.

Durante muchos años, se ha contado una historia acerca de tres jóvenes que plantaron un árbol en las proximidades de Tubinga. A pesar de que la historia es casi con toda seguridad falsa, su poder de sugestión resulta tan convincente que ha entrado a formar parte de la leyenda de la filosofía. Sucedió, o habría debido suceder, el 14 de julio de 1793, en pleno apogeo de la revolución francesa y la afilada navaja del barbero Robespierre. Pero en Tubinga no había ninguna guillotina, sino un Seminario Protestante, que era el resto esquelético de una Universidad antaño gloriosa, y en la que los nuestros tres protagonistas cursaban, sin mucha devoción, estudios de Teología. No era la idea de hacerse pastores, que pronto abandonaron, lo que les unía, sino los grandes ideales de la ilustración francesa y la *Bildung* alemana, entonces sacudidos por la conmoción extraordinaria que produjeron en Europa los acontecimientos de París. La historia que se cuenta, y que empezaron a difundir sus propios compañeros de Seminario, es que en esta fecha, en un campo cercano a Tubinga,

Fecha de recepción: 17/12/2012. Fecha de aceptación final: 26/12/2012.

* Colaborador de la Cátedra Cultural y Científica de Hermenéutica Crítica de la UNED y la Universidad de La Laguna (davidhernandezcastro@gmail.com). Ha trabajado en cuestiones relacionadas con la actualidad política, la ecología social, la filosofía antigua y la teoría de la acción democrática. Recientemente ha publicado «La filosofía ante el ocaso de la democracia moderna. Autoritarismo, represión y tecnocracia», en: Á. Sierra y F. J. Martínez (editores), *La filosofía ante el ocaso de la democracia representativa*, Barcelona, Ed. Laertes, 2013, pp. 115-134, y «Del 15-M al imperativo disyuntivo. La democracia radical como fundamento de la virtud», *Éndoxa (Revista de Filosofía)*, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), nº28, 2012, pp. 219-248.

los tres amigos salieron a celebrar el aniversario de la Revolución plantando un «árbol de la libertad», alrededor del cual bailaron la danza revolucionaria de la *Carmañola* y cantaron la *Marsellesa* en alemán. Cierta o no, la historia no debería haber ocupado más espacio que el de una simple anécdota entre seminaristas, pero los nombres, o más bien, los apellidos, de estos seminaristas garantizaron su paso a los anales de la filosofía: Schelling, Hegel y Hölderlin¹. Después de ellos, todo cambió. Aquella carmañola, cuyo célebre estribillo decía: «dansons la carmagnole/vive le son du canon!», produjo un enorme impacto intelectual cuyas ondas expansivas siguen condicionando la filosofía del presente. Y no sólo a ella. El mundo, que se mueve por razones poco filosóficas, no funciona sin embargo al margen de la forma en la que estas razones son interpretadas, y es en este sentido donde la aportación de nuestros tres estudiantes de Tubinga no ha dejado de acompañar a las grandes transformaciones sociales que se han producido desde entonces. Sería un esfuerzo inútil intentar consignar aquí la historia de esta relación. Pero sí podemos hablar de una de sus últimas consecuencias: la impresión de la obra colectiva *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*², un grueso volumen publicado por Dykinson y cuya edición ha corrido a cargo de Teresa Oñate, Oscar Cubo, Paloma O. Zubía y Amanda Núñez. A primera vista, se trata de conmemorar el 50 Aniversario de la publicación de *Tiempo y Ser*. Pero si rascamos un poco, bajo la superficie aparecerá la misma encrucijada que trazaron los amigos de Tubinga. No, por supuesto, bailando la carmañola, sino años después, cuando Schelling, Hegel y Hölderlin orientaron sus propios caminos hacia posiciones que les llevaron a terrenos muy distintos, para algunos, radicalmente enfrentados. No es difícil seguir el rastro que lleva de Hölderlin hasta Heidegger, siguiendo el ímpetu del idealismo alemán, y a través de la escritura intempestiva de Nietzsche. Y tampoco resulta complicado, leyendo las páginas de Heidegger, encontrar la sombra de Hegel agazapada detrás de cada esquina, como un boxeador dispuesto al ataque. Félix Duque, uno de los autores del libro que comentamos, ha llamado la atención sobre el hecho de que mientras hay «estudiosos» de Kant y Aristóteles, de Heidegger sólo es posible encontrar «adeptos» y «detractores»³. Los segundos tildan a los primeros de fanáticos, charlatanes pseudomísticos o criptofascistas, y los primeros tachan a los segundos de integrados en la sociedad de masas, adoradores del culto a la tecnociencia o defensores de la globalización neoliberal⁴. En realidad, la cosa es mucho más compleja. Y si hay algo que podamos destacar en primer lugar de la obra recién publicada es que asume esta complejidad para desentrañar, a lo largo de más de 700 páginas, y los discursos autorizados de una treintena de especialistas, el campo de batalla en que se ha convertido el Segundo Heidegger. Lo que está en juego es el destino de la racionalidad moderna tras lo que la Escuela de Frankfurt consignó como la dialéctica de la Ilustración. La posición que representa el Segundo Heidegger supone una ruptura con el concepto hegeliano de cancelación (*Aufhebung*), y una reproposición de determinadas ideas exploradas por Hölderlin y continuadas por Nietzsche: el pensamiento debe realizar un salto (*Sprung*), un cambio de plano, para reubicarse en *un inicio otro* (*Ein anderer Anfang*) de la tradición filosófica occidental. Y ello porque esta

1 T. Pinkard: *Hegel*, trad. de Carmen García-Trevijano Forte, Madrid, Acento Editorial, 2001, p. 57.

2 T. Oñate, C. Cubo, P. O. Zubía, A. Núñez (eds.): *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad III), Madrid, Ed. Dykinson, 2012.

3 F. Duque: *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Ed. Tecnos, 2002, p. 13.

4 *Ibid.*

tradición, a diferencia de lo que pensaba Hegel, se ha movido en círculos en torno a una traza común formada por una ontología nihilista, cuya consecuencia última es el olvido de la diferencia ontológica y la tecnificación de todos los ámbitos de la realidad. La propuesta de Heidegger, para sus críticos, es demasiado ambigua y uniformadora. Pero lo que resulta difícil de cuestionar es que ha abierto una de las vetas más importantes del pensamiento del siglo XX, la filosofía de la diferencia y la postmodernidad, y no parece que esta apertura tenga visos de agotarse. La publicación de *El Segundo Heidegger* es una muestra del rendimiento que las sendas trazadas por el filósofo alemán siguen teniendo en multitud de campos, de los cuales los editores han destacado tres: la ecología, el arte y la teología. Pero el volumen es lo suficientemente amplio como para no dejarse nada en el tintero, tampoco la cuestión política, que en Heidegger produce auténticos chispazos. No es ningún secreto su militancia en el Partido Nazi, pero hay toda una discusión acerca de la manera en la que cabe interpretar esta militancia en relación a su producción filosófica. Desde el punto de vista de la izquierda heideggeriana, se trataría de una relación circunstancial, que el propio Heidegger habría cuestionado implícitamente en el giro que adopta su pensamiento a partir de la *Kehre*. Este argumento no ha convencido a sus detractores, pero lo cierto es que a menudo la crítica a Heidegger se ha centrado en determinados aspectos que favorecen su interpretación, dejando a un lado otros elementos que podrían reflejar una obra mucho más rica y compleja. Heidegger es susceptible de crítica, pero no de una crítica fácil. En este sentido, *El Segundo Heidegger* no es una obra complaciente, sino que otorga un espacio al despliegue de las cuestiones más problemáticas, que son presentadas con rigor y profundidad en aportaciones tan poco sospechosas de *heiddegerianisme* como las de los profesores Jacinto Rivera de Rosales⁵ o Valerio Rocco⁶.

La empresa que los editores han puesto en marcha con esta publicación es el resultado de cuatro años de investigación en los que se han realizado seminarios, congresos y cursos internacionales, celebrados en Madrid, Torino, Nápoles, Buenos Aires y Ciudad de México, y recabando la colaboración de profesores e investigadores adscritos a las facultades de filosofía de la UNED y la Universidad Autónoma de Madrid, la UNAM de México, la UBA de Buenos Aires, la Universidad de Torino y la Universidad de La Laguna, además de otras instituciones como el Centro religioso-filosofíco di Studi Pareyson o el Istituto italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles. Se comprenderá, por consiguiente, la imposibilidad de abordar aquí una presentación completa de un repertorio tan amplio de autores y propuestas. El libro no tiene paja, así que la selección de artículos y temas que serán mencionados en nuestra exposición no obedece a ninguna consideración de preferencia, sino a la simple limitación de espacio.

Hemos hablado de la noción de *salto* que Heidegger contrapone al concepto hegeliano de superación. Se trata de un salto que incluye un *paso atrás* (*Shritt zurück*), una vuelta al origen de la tradición filosófica occidental, y que debería corresponder con la destrucción de la metafísica anunciada en *Ser y Tiempo*. Para profundizar en esta dirección, resulta muy

5 J. Rivera de Rosales: «El principio de identidad. Fichte, Hegel y Heidegger», en: T. Oñate, *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 217-239.

6 V. Rocco: «El naufragio de Heidegger tras la “Kehre” en la interpretación de Franco Volpi», en: T. Oñate, *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 287-303.

apropiada la atenta lectura del estudio preliminar de la profesora Teresa Oñate⁷, una de las voces que mejor nos puede hablar de la filiación presocrática del Segundo Heidegger. «¿De quién ha aprendido a “querer hacia atrás”? –nos dice Oñate– ¿No habríamos de remontarnos con el Segundo Heidegger, que es el que retoma a Nietzsche y Hölderlin, hasta el suelo vivo de los griegos, de “nosotros los griegos” –como aún decía Goethe– para re-situarnos en el horizonte del lenguaje que nos constituye?»⁸. Aquí nos adentramos en el corazón de la *Kehre*, que es la raigambre hermenéutica del camino de *vuelta* abierto por el pensar del ser que se da en el lenguaje, y que para Oñate remite ineludiblemente a la noción esencial de *das Ereignis*, el Acontecer– (des)Apropiador⁹, en cuanto que indica la co-pertenencia de Pensar y Ser, pero también la modalidad de la Diferencia Ontológica que distingue el ámbito de lo ser y de lo ente. Oñate ha dedicado grandes energías y una parte importante de su obra a desvelar las implicaciones de esta *Kehre*, una torsión del pensamiento en la que Heidegger se reencuentra con la ontología de los presocráticos y la olvidada noética racional de Aristóteles. Siguiendo el hilo de la temporalidad, la hermenéutica de la diferencia ontológica habría descubierto que la degeneración instrumental de la razón moderna hunde sus raíces en la extensión desmesurada de las formas de la racionalidad tecno-científica al ámbito de lo racional noético. La crítica a esta reducción estaría ya presente en la crítica de Aristóteles al materialismo abstracto de Platón y el platonismo pitagórico, «un materialismo de la extensión que calcaba lo sensible extenso matemático en el mundo suprasensible porque –enseña Aristóteles– no supo descubrir la vida espiritual de las acciones comunitarias participativas ni su *lógos*»¹⁰. Habría, por consiguiente, dos paradigmas distintos de la racionalidad: el de la racionalidad dialéctica-cinética y científica, y el de la hermenéutica interpretativa de las acciones comunes participativas. Sólo la segunda habría descubierto el criterio del uno-límite modal que se da en el lenguaje del ser indivisible y absolutamente simple de la acción diferencial, de las acciones extáticas intensivas que tienen su correlato en el lenguaje de la verdad (*alétheia*) sin contrario¹¹. Es la violencia metafísica de la racionalidad instrumental sobre la racionalidad comunicativa lo que habría provocado el naufragio de la modernidad y la hegemonía global de la tecnificación nihilista. Heidegger sería consciente de ello a partir de la *Kehre*, que Oñate ubica en torno a textos como *El origen de la obra de arte*, *Los Aportes a la Filosofía (del Acontecimiento)*, *La Carta del Humanismo*, y otros que se suceden a partir de los años treinta y cuarenta. Desde este momento, el potencial de su replanteamiento de la ontología se desbordará en la búsqueda de un lenguaje nuevo capaz de dar cuenta de la diferencia ontológica, un camino que ha provocado la irritación de los lectores menos pacientes, pero que ha dejado un reguero extraordinario para la filosofía del que se han nutrido durante mucho tiempo incluso sus críticos, algunos de los cuales han acumulado una obra considerable *contra* Heidegger. Esta riqueza se encuentra presente en el artículo de Rebeca Maldonado¹², que nos muestra cómo a partir de la *Kehre* se produce el

7 T. Oñate: «Estudio preliminar: Heidegger, hó Skoteinós (El obscuro). La ontología estética del Espacio-Tiempo tras la *Kehre*», en: T. Oñate, *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 21-111.

8 *Ibid.*, p. 71.

9 *Ibid.*, pp. 21-22.

10 *Ibid.*, p. 58.

11 *Ibid.*, pp. 59-60.

12 R. Maldonado: «Las oscilaciones extremas del pensar del tránsito: antropomorfismo y rehusos», en: T. Oñate, *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 635-655.

despliegue de una ontología política «desde la comprensión del claro del ocultamiento, esto es, desde el problema de la verdad del ser»¹³. La pregunta por la verdad del ser es la antesala del otro inicio, una vez se haya mostrado que la metafísica tiene como última figura el antropomorfismo, y la violencia que esta figura ejerce reduciendo el ámbito de lo sensible a relaciones de poder¹⁴. En este sentido, el pensar del tránsito es lo que se sustrae a todo cálculo y progreso, el des-allanamiento del allanamiento del claro que ha realizado la modernidad, es decir, un *despejamiento* « desde donde se daría lugar a las distintas aperturas como creación y sitios de fundación de historia»¹⁵.

El artículo de Félix Duque¹⁶ se adentrará en las condiciones de posibilidad de una *ética sin metafísica*, para lo cual la obra de Heidegger nos ofrece indicaciones importantes, a partir de una diferenciación entre los conceptos de *Handeln* (obrar), y *lassen*, un hacer enderezado a dejar que algo se haga o surja de suyo¹⁷. El primero supone un obrar al servicio del cálculo, el control y la manipulación, es decir, del humanismo utilitarista, mientras que el segundo está más próximo a una ética originaria basada en la pertenencia, en el sentido que remite al *êthos* como morada: un residir y una estancia que desplaza la ética de la normatividad universal por el atenerse del hombre al ente, es decir, una ética como *habitar la tierra*, acordada con la propia tierra. A Duque no se le pasa por alto que esto guarda una peligrosa cercanía con el *Blut und Boden* nacionalsocialista¹⁸, pero hay aquí también una posibilidad en una dirección radicalmente distinta, la que compaginara la entrega sincera a los distintos modos de ser hombre con la brecha siempre abierta hacia los otros. La moralidad moderna, dice Duque, no ha impedido las relaciones de dominación ni el despojo del mundo, así que tal vez habría que pensar una ética originaria capaz de habitar la tierra como tierra, y no «como material de provisión o como macizo de la raza»¹⁹. En otro artículo de *El Segundo Heidegger*, Belén Castellanos²⁰ intentará profundizar en esta dirección con una interesante reflexión acerca de la diferencia entre la técnica ecológica antigua y la técnica invasiva moderna en la concepción heideggariana, mientras que Amanda Núñez²¹ desarrollará las implicaciones de un posible vínculo Heidegger-Deleuze a través de la estética de la tierra, donde el concepto de tierra (*Erde*) no tendría nada que ver con el concepto utilizado por los nazis (*Boden*), que hace referencia al origen como linaje. La tierra heideggariana, dice Núñez, «es la tierra sobre la que se está, como estamos también sobre nuestro cuerpo, una superficie referencial que no es posible olvidar u olvidaremos algo muy importante, el olvido mismo, el resto que hace que nada se agote»²².

El concepto de *Ereignis* y la relación de Heidegger con Deleuze recibe también un tratamiento específico por parte de uno de los mayores especialistas en esta materia, que es el pro-

13 *Ibid.*, p. 636.

14 *Ibid.*, p. 637.

15 *Ibid.*, p. 654.

16 F. Duque: «Heidegger y la ética originaria», en: T. Oñate, *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 113-127.

17 *Ibid.*, p. 121.

18 *Ibid.*, p. 124.

19 *Ibid.*, pp. 125-126.

20 B. Castellanos: «El destino de la técnica y de la ciencia bajo el metarrelato tecnológico del capitalismo. La mirada de Martin Heidegger», en: T. Oñate, *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 563-592.

21 A. Núñez: «La estética de la tierra. Un vínculo Heidegger-Deleuze», en: T. Oñate, *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 171-182.

22 *Ibid.*, p. 175.

fesor y catedrático de metafísica Francisco José Martínez²³. Ambos coincidirían en su interés por mostrar el ser como Acontecimiento, pero Deleuze haría más hincapié en la multiplicidad y la diferencia, mientras recelaría de la insistencia de Heidegger «en el carácter de afirmación de lo propio que supone la noción de *Er-eignis*»²⁴. También el profesor Jacinto Rivera²⁵ dedicará un amplio espacio al análisis del Acontecimiento en relación con la crítica de Heidegger a la posición de Hegel y la dialéctica del Idealismo alemán. Aquí la lectura se hace ineludible: si hay alguien que pueda replicar a esta crítica de Heidegger es sin duda el profesor Rivera, cuyo conocimiento del Idealismo alemán es espléndido. Entre otras cosas, Rivera alertará del riesgo de empobrecimiento de la tradición filosófica que conlleva la estrategia argumentativa de Heidegger, cuando reduce toda la modernidad al esquema sujeto-objeto, «nivelándola además en el sentido del sujeto cartesiano»²⁶, lo que resulta «una simplificación, un modo imperioso de pensar»²⁷. Añade: «No se debería igualar el cogito cartesiano, que es una *res* sustante y primariamente aislada, con el Yo kantiano o fichteano, que no es substancia sino acción, ni con el Espíritu absoluto de Hegel, que engloba toda la realidad y es proceso»²⁸. Además, Rivera no considera apropiada la ubicación que Heidegger hace de Hegel en el ámbito de la representación y la reflexión, siendo en realidad que Hegel es «el primero que critica la modernidad, y en ella también a Kant y a Fichte como su cumbre, por haberse mantenido en este punto de vista»²⁹. La sombra de Hegel, como hemos anunciado al principio, sigue agazapada detrás de cada esquina. También Valerio Rocco, en una oportuna comunicación acerca de la interpretación de Franco Volpi de *Los Aportes a la Filosofía*, uno de los conocidos escritos póstumos de Heidegger, cree encontrar en torno al *Ereignis* una dinámica que «recuerda notablemente el movimiento quiasmático que Hegel describe en la *Fenomenología del Espíritu* para dar cuenta de su *proposición especulativa*»³⁰. En el fondo, dice Rocco, también Hegel pretendía superar la clásica forma subjetiva-objetiva presentada en el juicio, y este intento termino-lógico de Hegel era también un *factum* ontológico, donde el espíritu *es* el ir y venir, «el *entre* dinámico que reconcilia especulativamente lo *prima facie* opuesto»³¹. En cualquier caso, Rivera señalará que tanto la historia de la comprensión del ser, como el Espíritu absoluto de Hegel, están dotados de una capacidad de acción y de intervención en la historia demasiado cercanas a las características propias de un ente, de manera que podría perderse por el camino la diferencia ontológica entre ser y ente³². La posibilidad de esta ontificación del ser es conjurada por Vattimo, continúa Rivera, pensando el ser como mero acontecer³³. Sobre este asunto, el filósofo italiano tendría mucho que decir, y si bien él mismo no comparece en este volumen, lo hará a través de las intervenciones de otros autores que abordan su punto de vista, como la de la profesora Teresa Oñate, de la que ya hemos hablado, y los artículos de Daniel Mariano

23 F. J. Martínez: «Heidegger y Deleuze», en: T. Oñate, *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 183-197.

24 *Ibid.*, p. 195.

25 J. Rivera de Rosales, *op. cit.*, p. 227.

26 *Ibid.*, p. 219.

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*, pp. 219-220.

29 *Ibid.*, p. 229.

30 V. Rocco, *op. cit.*, pp. 296-297.

31 *Ibid.*, p. 297.

32 J. Rivera de Rosales, *op. cit.*, p. 231.

33 *Ibid.*

Leiro³⁴, Francisco Arenas-Dolz³⁵ o Ángela Sierra³⁶. El primero trazará una retrospectiva de la obra de Vattimo centrándose en el proyecto nunca del todo abandonado de conciliar determinados elementos del pensamiento marxiano con la hermenéutica de Heidegger. No es difícil advertir, dice Mariano Leiro, «que la tesis tal vez más conocida del *pensamiento débil*, la idea según la cual el “Ser no es, sino que acontece”, guarda una relación para nada accidental con el proyecto de inversión de la filosofía en praxis en la que pensaba Marx»³⁷. Por su parte, Arenas-Dolz dedicará su atención a la aproximación de Vattimo a los conceptos aristotélicos de técnica y mimesis, mientras que Ángela Sierra explorará la dimensión política de Vattimo y Heidegger en relación con la puesta en valor de la democracia. A partir de una ascendencia común en torno a la diferencia, Vattimo habría construido una hermenéutica del límite que cuestiona la violencia del consenso autoritario y el ejercicio de la coerción política³⁸. Heidegger habría quedado atrapado en la imposibilidad de pensar la comunidad de forma democrática, mientras que Vattimo, por el contrario, «pone el acento en la participación de los ciudadanos como valor central capaz de contrarrestar la tendencia “oligárquica” del sistema político»³⁹. Sin embargo, y a partir del propio Heidegger, esta potenciación democrática se vería reforzada por la ontología de la inactualidad que el profesor Gaetano Chiurazzi plantea en su artículo⁴⁰. La ontología puede ser crítica si no se limita a constatar lo existente, porque el presente no puede ser la base de la comprensión, sino más bien la posibilidad, y en este sentido la tesis heideggeriana de que la realidad histórica es virtual podría constituir la base de una ontología crítica y emancipadora⁴¹.

Sin duda, donde más se la juega el Segundo Heidegger es en la posibilidad de llevar a Heidegger más allá de Heidegger mismo. Ángela Sierra tiene razón en apuntar las limitaciones de Heidegger en relación a su capacidad para pensar la forma democrática de la comunidad, pero Teresa Oñate⁴² también está en lo cierto al señalar que el retorno de Heidegger a los presocráticos y al Aristóteles Griego abre una vía para infundir a su ontología el carácter inmanente de la democracia radical. Es conocido que Heidegger, cuando tuvo que enfrentarse al filósofo del martillo, dijo: Nietzsche me ha destrozado. Pues bien, el descubrimiento de Teresa Oñate de la teología política inmanente de Aristóteles⁴³ podría operar justo el efecto contrario: el de sacar al Segundo Heidegger de la inhabilitación política, continuando la *meditación* allí donde su pensamiento se detuvo: en el ámbito de las diferencias enlazadas que instituye la *politeía* democrático-radical de las comunidades libres. Hay en Heidegger también una crítica a la procedencia metafísica del capitalismo ilimitado

34 D. Mariano Leiro: «Arte, conflicto y esperanza. Irradicaciones de *Der Ursprung des Kunstwerkes* en el pensamiento de Gianni Vattimo», en: T. Oñate, *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 361-389.

35 F. Arenas-Dolz: «Vattimo y Aristóteles: mimesis e interpretación», en: T. Oñate, *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 391-418.

36 A. Sierra: «Vattimo-Heidegger y la democracia», en: T. Oñate, *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 467-480.

37 D. Mariano Leiro, *op. cit.*, p. 378.

38 Sierra, A., *op. cit.*, p. 472.

39 *Ibid.*, pp. 470-471.

40 G. Chiurazzi: «Ontología de la inactualidad», en: T. Oñate, *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 139-147.

41 *Ibid.*

42 T. Oñate: «¿Adiós al nihilismo? Reflexiones sobre la Teología Política de la Ontología Hermenéutica a partir del Segundo Heidegger», en: T. Oñate, *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 305-349.

43 *Ibid.*, p. 318.

de consumo que se realiza como objetivación universal de la *Ge-stell* (re-colocación, exposición) de nuestro inmundado. La realidad es reducida a mercancía y expuesta como recurso de consumo. Aquí se produce la falta radical de lo sagrado indisponible. Pero es en esta disolución de lo humano reducido y alienado en recurso humano, en la hiper-objetivación que opera el mercado nihilista, donde podría tener lugar la *chance* del relampaguear del *Ereignis*, es decir, la oportunidad histórica de un darse la vuelta del *Ereignis* (Acontecer del ser) y del *Ge-Viert* ecológico de la *danza* de los cuatro en el espacio abierto por la diferencia. La *danza* entre cielo, tierra, mortales e inmortales, tensados por el espacio diferencial de la respectividad co-perteneiente, donde sí pudiéramos «construir, habitar, pensar». Es en la relectura y reproposición hölderliniana de Empédocles donde el Segundo Heidegger ofrece su dimensión más ecológica: la que conduce, por un lado, a la destitución de la metafísica de la historia como salvación tecnológica, y por otro, a la restitución a la técnica y el trabajo de su esencialidad creativa y poética inmanente, y a la vez, histórica y social, comunitaria y trans-misiva, «de camino al habla» (*unterweg zur Sprache*) como diría el Segundo Heidegger en su diálogo con aquél extraño interlocutor japonés⁴⁴.

Las páginas de *El Segundo Heidegger* nos deparan todavía otras sorpresas en las que no podemos entrar. Una de las más interesantes es la presencia de Rüdiger Safranski en el capítulo que cierra el libro⁴⁵, donde se transcribe el diálogo, y posterior entrevista, que mantuvo con los profesores Jacinto Rivera de Rosales y Teresa Oñate con motivo de las jornadas celebradas en Madrid y dedicadas al Segundo Heidegger, bajo el rótulo: «Actuar y pensar tras la *Kehre*». Ya lo habíamos dicho. El libro que presentamos no se deja abarcar en un espacio tan reducido. Hemos señalado algunos autores y temas de gran interés, pero *El Segundo Heidegger* contiene mucho más que eso.

La historia de los tres jóvenes bailando alrededor del árbol de la libertad es una metáfora que nos remite al claro (*Lichtung*) del bosque, incluso en su carácter improbable, o precisamente, a causa de ello. El claro del bosque es el lugar donde mora el acontecer del ser, y el ser acontece en su ocultamiento y desocultamiento, porque lo incalculable, lo oculto, se abre al mismo tiempo que la luz y lo calculable. El claro del bosque es una apertura. Una apertura improbable que Hegel, Schelling y Hölderlin inauguraron plantando un árbol. Ya que estaban allí, bailaron un poco. Lo demás, es historia.

Bibliografía:

- Duque, F., *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Ed. Tecnos, 2002.
- Oñate, T., Cubo, O., O. Zubía, P. y Núñez, A. (eds.), *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad III)*, Madrid, Ed. Dykinson, 2012.
- Pinkard, T., *Hegel*, trad. de Carmen García-Trevijano Forte, Madrid, Acento Editorial, 2001.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 330 y ss.

⁴⁵ T. Oñate y J. Rivera de Rosales: «Diálogo y entrevista con Rüdiger Safranski», en: T. Oñate, *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 681-716.