



Heidegger: ¿introducción del nacionalsocialismo en la filosofía? una reflexión en contravía*

Alfredo Rocha de la Torre**

Para citar este artículo: Rocha de la Torre, Alfredo. «Heidegger: ¿introducción del nacionalsocialismo en la filosofía? una reflexión en contravía». *Franciscanum* 162, Vol. LVI (2014): 19-49.

Resumen

La «cuestión política» en Heidegger ha sido abordada especialmente a través de dos vías: a) los estudios histórico-documentales de vida y obra; b) la confrontación conceptual de la ideología nacionalsocialista con el pensamiento del filósofo. Con base en estas vías se ha planteado que la reflexión heideggeriana es una introducción del nazismo en la filosofía. Este artículo discute tal afirmación al sostener que la reflexión en torno al presente (su crítica al predominio del pensar calculador, unilateral y comprensor, y su énfasis sobre el pensar meditativo) es la que permite delinear la verdadera «dimensión política» de la filosofía heideggeriana.

- * Este artículo fue terminado durante la estancia como Gastwissenschaftler en la Bergische Universität Wuppertal, en el desarrollo del proyecto de investigación titulado «Der Andere im Denken Martin Heideggers: Eine Antwort auf die Kritik von Emmanuel Lévinas», financiado por la Alexander von Humboldt-Stiftung, y perteneciente al grupo de investigación Devenir, de la Universidad de San Buenaventura (Cra. 8 H N.º 172-20, Bogotá, Colombia).
- ** Posdoctorado en la Bergische Universität Wuppertal (Alemania) como científico invitado por la Alexander von Humboldt-Stiftung (09.2010-11.2012). Doctor en Filosofía de la Bergische Universität Wuppertal. Presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos SIEH (2009-20011), miembro de la Heidegger-Gesellschaft y del Heidegger-Institut. Realiza la investigación «Instrumentalisierung des Denkens: Martin Heidegger und Max Horkheimer im Vergleich», financiado por la Alexander von Humboldt-Stiftung (Bonn, Alemania). Director de la Especialización y la Maestría en Filosofía Contemporánea de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Contacto: procha@usbog.edu.co

Palabras clave

Pensar calculador, pensar meditativo, nacionalsocialismo, verdad, salvación.

Heidegger: The introduction of National Socialism into philosophy? A countercurrent reflection

Abstract

The «political question» in Heidegger has been mainly addressed in two ways: a) the historical and documentary study of his life and work; b) the conceptual confrontation of National Socialism ideology with the thought of the philosopher. On this basis it has even been suggested that the Heideggerian reflection is an introduction of Nazism into philosophy. This article discusses such claim and argues that the reflection on the present (Heidegger's criticism of the predominance of calculating, unilateral and comprehensive thinking, and his emphasis on reflective thinking), allows us to delineate the true «political dimension» of the Heideggerian philosophy.

Keywords

Calculating thinking, reflective thinking, National Socialism, truth, rescue.

1. La pregunta por la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo

La «cuestión política» en la obra de Martin Heidegger ha sido tratada en muchas ocasiones a partir de la pregunta por la relación del filósofo y su filosofía con la ideología nacionalsocialista liderada en la

práctica por Adolf Hitler. Esta relación, por su parte, ha sido abordada desde por lo menos dos perspectivas: a) la discusión histórico-documental y, b) la reflexión en torno al vínculo que el «compromiso político» del filósofo tiene con su obra, es decir, la confrontación del contenido de la filosofía de Heidegger con la ideología del movimiento. Es evidente que en muchos casos las dos perspectivas se entrecruzan y configuran así un corpus documental y exegético de muy variado nivel filosófico, con el que se pretende señalar o rechazar el nexo interno existente entre la reflexión filosófica heideggeriana y las ideas que sustentaron la puesta en práctica de unas de las formas de terror más extremas que haya conocido el ser humano. Independientemente de la vía que se tome en el intento de dilucidar esta relación y, más importante aún, con el objetivo de reflexionar en torno a la «cuestión política» en el pensamiento de Martin Heidegger, no debe dejarse de lado, sin embargo, una pregunta fundamental que se constituye en el telón de fondo de este artículo: ¿realmente se logra acceder a «la cosa misma» de la «cuestión política» en la obra del filósofo alemán a través de la pregunta por el «caso Heidegger»? Con «la respuesta» a este interrogante se podrá comprender el sentido del «ir en contravía», que caracteriza esta reflexión en torno a la presunta inmersión de la filosofía heideggeriana en el *corpus* ideológico del nacionalsocialismo.

Como ya ha sido señalado, un amplio espectro de la discusión en torno a la «cuestión política» en la filosofía de Heidegger ha estado concentrado básicamente alrededor de la vida del filósofo y de sus más importantes «decisiones políticas», tales como las de aceptar el rectorado de la Universidad de Friburgo y afiliarse al partido en el año de 1933. Discusiones histórico-documentales dedicadas al contexto sociocultural y a hechos específicos de su vida pública y privada –su relación con los colegas judíos, el respeto por las directrices del régimen en lo concerniente a la política cultural y universitaria, que incluía por ejemplo la persecución y la expulsión de académicos judíos del ámbito universitario y la quema de libros, así como su discurso de rectorado, por ejemplo– promovidas por

la aparición de estudios biográficos¹ y, fundamentalmente, por la publicación del libro de Víctor Farías *Heidegger et le nazisme*², terminaron configurando aquello que finalmente fue denominado de manera genérica «el caso Heidegger», término con el que se buscaba identificar todo lo relativo al «compromiso político» del filósofo con el régimen nazi. Uno de los puntos centrales de la discusión que se llevó a cabo entre críticos y defensores del filósofo fue, entonces, el concerniente al nivel de objetividad de todas y cada una de las pruebas documentales presentadas por aquellos que pretendían dar por terminado el asunto a través de testimonios aparentemente irrefutables³. Se trató, entonces, de la controversia generada por la explicación que algunos críticos de las «decisiones políticas» de Heidegger hicieron de su contexto de vida y de la interpretación que realizaron al vincular explícitamente su obra con la ideología nacionalsocialista. El caso paradigmático de esta doble vía se encuentra en la obra ya referida de Farías, que enjuicia y condena no solamente el ya muy famoso año de 1933 en la vida de Heidegger, sino de alguna manera también todo su pasado y las posibilidades

-
- 1 Cf. por ejemplo, Paul Hühnerfeld, *In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie* (München: List, 1961); Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken* (Bern: Selbstverl., 1962); Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt a. M./ New York: Campus Verlag, 1988) y Ernst Nolte, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken* (Berlin/Frankfurt a. M.: Propyläen, 1992).
 - 2 Cf. Víctor Farías, *Heidegger et le nazisme* (Lagrasse: Verdier, 1987). Edición alemana *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Frankfurt a. M.: Fischer, 1989).
 - 3 La muy equilibrada investigación de Holger Zaborowski «*Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*» (Frankfurt a. M.: Fischer, 2010) se constituye en una muestra fehaciente del carácter aún abierto de la pregunta por la relación del filósofo con la ideología nazi y un llamado de atención a quienes –en uno u otro nivel– dan por cerrado el caso a través de veredictos formalmente incontrovertibles. No solamente el hecho de pasar por alto o no prestar la suficiente atención a una importante serie de matices del contexto social, cultural, político e incluso filosófico en el que se lleva a cabo la vinculación de Heidegger al partido, sino también en algunos casos la incomprensión de la complejidad del pensamiento heideggeriano y su desarrollo, así como el desconocimiento que se tiene, y que se tuvo en su momento, de importantes obras y documentos publicados tiempo después, o aún por aparecer a la luz pública (cf. *Ibid.*, 17s, 28s, 35s y 50ss) hacen dudar de una apresurada adhesión a la casi eufórica expresión que sirve de título al corto diálogo sostenido por Mark Hunyadi con Jürgen Habermas «Martin Heidegger? Nazi, sicher ein Nazi!», en *Die Heidegger Kontroverse*, ed. Jürg Altwegg (Frankfurt a. M.: Athenäum, 1988), 172-175. Otras presunciones de igual calibre, adicionales a las ya muy conocidas de Víctor Farías y Emmanuel Faye, son descritas por Holger Zaborowski, *op. cit.*, 14ss.

de su obra posterior, a partir de una lectura de la existencia de este como fruto de un destino fatal.

Es muy conocida la descripción llevada a cabo por Farías del contexto sociocultural e histórico en el que creció el filósofo. Se destaca el ambiente católico-conservador del sur de Alemania y específicamente de su tierra natal Meßkirch, la gran influencia doctrinal, pero fundamentalmente «ideológica», que Abraham a Santa Clara ejerció sobre el futuro profesor universitario, la permanencia de estas condiciones durante su estadía en la «casa Konradi» y en el *convictorium* teológico del arzobispado en Freiburg, su permanencia en el partido hasta el fin de la guerra, la participación en eventos académicos junto a conocidos representantes del partido o avalado por el régimen, etc.⁴. La interpretación de los datos, así como de los hechos y textos de Heidegger por parte de Farías, provocó la inmediata reacción de grandes conocedores de la obra del filósofo alemán, quienes además de una rigurosa confrontación con los argumentos del libro recién publicado se caracterizaron también por sus emotivas manifestaciones verbales en contra del autor chileno⁵.

El debate concentrado en las fuentes histórico-documentales, que tuvo la tendencia de centrarse en la figura del filósofo y no en

4 Philippe Lacoue-Labarthe considera que la lectura de Farías al respecto está fundada en cuatro puntos de vista: 1) Contexto social, regional y educativo; 2) nivel y orientación del compromiso de 1933; 3) duración de la permanencia en el partido y, 4) el silencio de Heidegger. Cf. *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política* (Madrid: Arena, 2002), 142ss. Si bien Lacoue-Labarthe no contradice las pruebas documentales que Farías esgrime para demostrar el compromiso de Heidegger con el nazismo, estima que una serie de imprecisiones interpretativas, cierta tendencia deshonestas en la traducción, la conversión de hechos y conceptos heideggerianos en lenguaje político, la realización de amalgamas de hechos y afirmaciones propios y ajenos, y el poco conocimiento de la obra de Heidegger, hacen del libro una publicación sumamente sospechosa cuando no deshonestas. Cf. también de Philippe Lacoue-Labarthe «Weder Unfall noch Irrtum», en *Die Heidegger Kontroverse*, ed. Jürg Altwegg, *op. cit.*, 121-125, principalmente 124. Una valoración semejante puede observarse también en el corto texto de Pierre Aubenque «Noch einmal Heidegger und der Nationalsozialismus», en *Die Heidegger Kontroverse*, ed. Jürg Altwegg, *op. cit.*, 126-144.

5 Cf. entre otros, Pierre Aubenque, *op. cit.*, 129-130, especialmente 127; Hans-Georg Gadamer, «Zurück von Syrakus?», en *Die Heidegger Kontroverse*, ed. Jürg Altwegg, *op. cit.*, 179; Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política, op. cit.*, especialmente 153-154. Véase también las referencias a las fuertes críticas hechas al libro por parte de Martineau, Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida, Ernst Nolte, François Fédier, Hugo Ott y Gianni Vattimo, reseñadas por el mismo Farías en el prólogo a la edición en español de su *Heidegger y el nazismo*.

su obra, no alcanzó el carácter de reflexión filosófica. Como era de esperar en un abordaje centrado en esta perspectiva, la discusión desvió por momentos hacia preguntas acerca de las razones por las cuales Heidegger ingresó al partido, los motivos por los que aceptó y después renunció al cargo de rector de la Universidad de Friburgo, y otros muchos interrogantes de este estilo. Mientras Farías concebía «el nazismo» de Heidegger como una consecuencia natural de toda su impronta histórica –con lo que están de acuerdo en lo fundamental Jean-Pierre Faye⁶ y Jürgen Habermas⁷ y explicaba la renuncia al rectorado en razón de la debilidad en que quedaba su proyecto tras la muerte de Ernst Röhm –jefe del estado mayor de las SA–, otros como Lacoue-Labarthe consideraron el periodo del «compromiso político» de Heidegger en 1933 no como un accidente o un error, sino como una expresión de la permanencia de su filosofía en la metafísica de occidente⁸. Pierre Aubenque, por su parte, estima que su asunción del rectorado respondió a motivos personales y académicos, que buscaban sacar a la universidad del estancamiento y aislamiento social, sin que esto constituyera un acto de carácter filosófico⁹. Hans Blumenberg, en una dirección contraria a estos, no cejó en calificar de oportunista la decisión de Heidegger¹⁰. Gadamer, para mencionar el último ejemplo con uno de los más ilustrados defensores del autor de *Ser y tiempo*, concibe la relación del filósofo con el régimen nazi como el fruto de una ilusión política que no correspondía a la cruda realidad del momento¹¹.

A la par con este debate en torno a hechos y motivos de decisiones particulares, se planteó la exigencia de concentrar la mirada más en la obra que en el autor, buscando resaltar –con toda razón– el carácter filosófico que debía tener la discusión, más allá de las

-
- 6 Faye considera la crítica de Heidegger a la metafísica como una especie de autofingimiento y ocultamiento del verdadero culpable de la barbarie hitleriana: «Pues es el nacionalsocialismo el que ha amenazado a la especie humana [...] No "la metafísica occidental"». Cf. Jean-Pierre Faye, «Heidegger, der Staat und das Sein», en *Die Heidegger Kontroverse*, ed. Jürg Altwegg, *op. cit.*, 153.
- 7 Cf. por ejemplo, Jürgen Habermas, *op. cit.*, 172-175.
- 8 Cf. por ejemplo, Philippe Lacoue-Labarthe, «Weder Unfall noch Irrtum», *op. cit.*
- 9 Cf. Pierre Aubenque, *op. cit.*, 136-137.
- 10 Cf. Hans Blumenberg, *Die Verführbarkeit des Philosophen* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005), 56.
- 11 Cf. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, 176-179, principalmente 177.

obvias admiraciones, enjuiciamientos éticos, culpas o expiaciones, características de la recepción del caso por parte de la opinión pública¹². Una de las primeras y más explícitas exhortaciones al respecto, que incita a dar un primer paso hacia el fenómeno como tal de la «cuestión política» en Heidegger, procede de Philippe Lacoue-Labarthe:

¿Dónde está la «filosofía» de Heidegger, o lo que él pensó, sino en los textos? ¿Y qué está en tela de juicio, el pensamiento de Heidegger u otra cosa? Si existe algún «caso Heidegger» (que se sepa, no acompañado por ningún «crimen contra la humanidad», incluso si su silenciosa complicidad resulta terrorífica) es porque existe «el pensamiento de Heidegger». El compromiso político no es el de tal o cual profesor, aquí o allá, el número de no sé cuántos años afiliado al partido [...] se trata del pensamiento del mayor pensador de este tiempo. Es en su pensamiento donde se propone la cuestión de su responsabilidad política¹³.

Esta invitación del filósofo francés tiene su origen en la crítica implacable que, junto a muchos otros, hace al modo de proceder de Farías¹⁴, quien a su juicio desconoce el pensamiento de Heidegger –bien por falta de lectura de sus textos o por una mala comprensión de los mismos– y realiza apresuradas conexiones entre los hechos y la obra para intentar justificar el indudable compromiso integral de Heidegger con el nazismo. En otras palabras, es la misma exhortación que realiza Holger Zaborowski cuando espera de los intérpretes del «caso Heidegger» atención a una serie de importantes diferenciaciones, que les permita abordar con suficiente equilibrio y profundidad la obra heideggeriana: discutir el tema desde una cierta serenidad y distancia, adecuada a la perspectiva histórica, sin caer en polémicas personales; diferenciar la pregunta que se hace a la crítica heideggeriana a la época moderna, al liberalismo y a la democracia, de la pregunta por su relación con el nazismo; hacer matices entre ocasionales observaciones antisemitas y un antisemitismo y racismo

12 El «caso Heidegger» se ha convertido con el paso del tiempo también en un asunto de interés público. Así lo atestiguan los artículos acerca de su vida y obra aparecidos en la prensa alemana –Frankfurter Allgemeine Zeitung, Neue Zürcher Zeitung, Badische Zeitung, Süddeutsche Zeitung, Die Zeit y Der Spiegel, entre otros–, en la prensa francesa, inglesa y estadounidense, en videos de entrevistas y discusión, en obras literarias. Cf. Holger Zaborowski, *op. cit.*, 14, etc.

13 Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*, *op. cit.*, 154-155.

14 Cf. nota 5 de este trabajo.

sistemático inexistente en su filosofía; tener en cuenta la diferencia entre textos publicados y no publicados por el mismo Heidegger – tales como cartas y textos de lecciones– así como entre sus propios documentos y aquellos posteriormente escritos por sus estudiantes y, finalmente, la capacidad de diferenciar los hechos históricos probados de aquellos que son solamente probables, presuntos o simplemente leyendas¹⁵.

El debate ha estado encaminado, entonces, también a la clarificación de la relación de la filosofía heideggeriana con su «compromiso político», es decir, en términos de Zaborowski, al vínculo de vida y pensamiento¹⁶. Dos de los ejemplos más recientes al respecto son el ofrecido por el filósofo francés Emmanuel Faye en su voluminoso libro del año 2005 *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédites de 1933-1935*¹⁷ y por el filósofo alemán Bernhard Taureck en su edición *Politische Unschuld. In Sachen Martin Heidegger*¹⁸. En los dos casos se resalta, en primer lugar, la cercanía político-ideológica de Heidegger con los objetivos nacionalsocialistas, para de esta manera dar paso a la pregunta por la influencia de tal cercanía en su obra. Se presume, con cierta razón, que la demostración de la pertenencia del hombre al partido –que a su vez presupone una identificación ideológica e incluso espiritual de aquel con este– permite deducir directamente el vínculo indisoluble de la obra con la ideología defendida por el partido. A través de un proceder básico se asume que si Heidegger es partidario de los ideales nazis, su obra debe estar encadenada obligatoriamente a tales ideales, pues es natural

15 Cf. Holger Zaborowski, *op. cit.*, 18ss.

16 Cf. *ibid.*, 21.

17 Cf. Emmanuel Faye, *L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédites de 1933-1935* (Paris: Éditions Albin Michel, 2005). La versión que será citada es la alemana: *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. Im Umkreis der unveröffentlichten Seminare zwischen 1933 und 1935* (Berlin: Matthes & Seitz, 2009). Se dispone de edición en español: *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935* (Madrid: Akal, 2009).

18 Cf. Bernhard Taureck, ed., *Politische Unschuld. In Sachen Martin Heidegger* (Paderborn: Fink, 2007).

concebir que esta es fruto del hombre y sus circunstancias¹⁹. Con base en este presupuesto solo queda por explicitar, como es de suponer, el carácter ideológicamente mediado de la obra, es decir, la forma como el ideario político se introduce en ella y, aún más allá, en todo el ámbito del pensar. La estrategia más adecuada, y la más usualmente utilizada, es la de señalar la concordancia conceptual entre ideología y filosofía²⁰. Si tal afinidad realmente existe, es decir, si puede ser explícitamente señalada en la confrontación de la obra con los presupuestos políticos, no resta más que catalogar a esta, tal como lo hace Emmanuel Faye, de obra «no filosófica» e incluso, en una especie de éxtasis moralista, reclamar por su presencia en los anaqueles de una biblioteca filosófica²¹. La consecuencia inmediata de la confusión producida por una obra «no filosófica» aceptada como filosófica será, asimismo como lo sostiene el filósofo francés, la destrucción de la filosofía: «En la medida en que él proceda de esta forma, claramente no es Heidegger de ninguna manera la clarividencia de un "gran pensador", sino por el contrario un deseo de destrucción de la verdad histórica y filosófica [...] en sus fundamentos [su obra] no es filosofía, sino un intento de destrucción de la filosofía»²².

¿En qué sentido puede ser destruida la filosofía en este caso específico? Faye hace explícita la relación que la puede producir –la filosofía dependiente de la ideología–, pero no ahonda realmente en el *ethos* que está en la base de toda posible destrucción de la esencia misma de la experiencia del pensar, que es, querámoslo o no, la fuente del filosofar. ¿Qué se oculta detrás de la entrega de la filosofía

19 Holger Zaborowski, *op. cit.*, 61ss, principalmente 62 y 65, llama la atención ante las apresuradas interpretaciones que vinculan sin más, pasando por alto importantes matices históricos y filosóficos, la obra de Heidegger con la ideología nazi. La serie de importantes preguntas planteadas ya al inicio de su investigación (cf. *ibid.*, 12ss) es un indicio claro de la complejidad de la problemática tratada y de sus posibles respuestas.

20 Este tipo de concordancia se lleva a cabo muchas veces presumiendo, o asignando de manera apresurada y/o prejuiciada, un sentido ligado a la ideología nacionalsocialista a términos heideggerianos no necesariamente vinculados a un contexto de significación mediado por esta ideología. Es el caso de las palabras «pueblo», «tierra natal», «destino», «espíritu», «autenticidad».

21 Cf. Emmanuel Faye, *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. Im Umkreis der unveröffentlichten Seminare zwischen 1933 und 1935*, *op. cit.*, 426.

22 Emmanuel Faye, «Heidegger, der Nationalsozialismus und die Zerstörung der Philosophie». *op. cit.*, 55-56 y 58.

a los deseos mezquinos de la ideología política? La respuesta a esta pregunta nos pondrá en situación para sopesar, ya de otra manera, el carácter de la obra de Heidegger, que aún en entredicho por lo afirmado por Faye y Taureck puede ser definida como «no filosófica». *La forma* de proceder para sentar las bases de una posible respuesta, que sin embargo no tiene como objetivo central disolver las dudas o sustentar las certezas acerca de la adhesión ideológica y filosófica de Heidegger al nacionalsocialismo, está ya señalada por Heidegger de manera paradigmática en su modo de emprender la pregunta en torno a la esencia del lenguaje: «Reflexionar acerca del lenguaje exige adentrarse en su hablar para establecer nuestra morada en él, es decir, en *su* hablar y no en el nuestro. Solo de este modo podemos llegar al ámbito dentro del cual es posible que desde él mismo el lenguaje nos confíe su esencia»²³.

No interesan en este momento, entonces, ninguno de los caminos señalados por Taureck para explicar las causas de la relación del filósofo con la ideología nazi²⁴ ni para interpretar la influencia de esta sobre la obra. Tanto la búsqueda de razones personales –cualquier tipo de adaptación al poder establecido o afinidad ideológica– como el intento de encontrar similitudes de contenido entre el ideario político y la producción filosófica extravían del camino para indagar por la esencia misma de la obra, que permita elucidar si esta puede ser considerada como una expresión del pensar o, en caso contrario, como simple manifestación de pseudo filosofía carente de pensar.

En este contexto se puede afirmar que la pregunta por la relación de la filosofía de Martin Heidegger con el movimiento nacionalsocialista y, por tanto, la indagación acerca del potencial destructor del quehacer filosófico que pueda tener dicha obra, solo cobra sentido si, más allá del modo tradicional de averiguar por esta relación, se indaga por lo propio del camino del pensar heideggeriano y, en estricta referencia a la esencia misma del pensar, se analiza en qué medida este camino

23 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Stuttgart: Neske, 1959), 12.

24 Cf. Bernhard Taureck, ed., *op. cit.*, 10ss.

puede corresponder a una filosofía de la apertura de mundo o, por el contrario, a una reflexión que restringe las posibilidades del hombre al *factum* de un arrojamamiento determinado rígidamente por la historia social, cultural y política de su entorno. Solo de esta manera se podrá con cierta autoridad desviar el camino y hacer la pregunta que al inicio de este breve escrito parecía ser planteada como su hilo conductor: ¿es la obra de Martin Heidegger una introducción del nacionalsocialismo en la filosofía?, es decir, ¿es ella una destrucción de la filosofía? Ir en contravía significa, entonces, en primer lugar, pasar por alto aquella pregunta –y por supuesto la amplia gama de respuestas al respecto– que ha estado ya desde hace mucho tiempo a la orden del día, principalmente en Francia y Alemania –¿fue Heidegger un nazi?, ¿su obra es el resultado de un seguidor ideológico de Hitler?²⁵– y, en su lugar, reflexionar en torno al significado mismo de la filosofía heideggeriana como filosofía de la apertura y la posibilidad. Ir en contravía consiste también en plantear, en el marco de una reflexión en torno a la «cuestión política» de un pensador como Martin Heidegger, que el compromiso político no puede definir ni determinar el camino del pensar del filósofo –tal como lo pretenden establecer los críticos más acérrimos de Heidegger–, sino que es este, finalmente, el que puede dar luces acerca del sentido mismo de «lo político» en su filosofía, más allá de una simple opción política, por equivocada que esta sea.

2. Contra la razón unilateral

Es evidente que la filosofía de Martin Heidegger no se ocupa directamente de problemáticas de índole ética o política; no puede ser definida como una filosofía práctica y no pretende sustentar o alentar la praxis humana a partir de la postulación, explícita o no,

.....

25 Esta decisión de pasar por alto la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo, para abordar directamente desde la filosofía «la cuestión política» de su reflexión, no puede ser leída como una discrepancia radical con la concepción de Zaborowski, *op. cit.*, especialmente 24, quien a pesar de conceder una gran importancia a la dilucidación de esta relación, no pregunta ingenuamente por la filiación política de Heidegger, para de ella concluir el carácter ideológicamente mediado de su obra.

de normas y reglas de acción. Este distanciamiento de una filosofía que busque incidir sobre procesos de carácter sociopolítico, moral o cultural, está claramente señalado por Heidegger, por ejemplo, en su *Carta sobre el humanismo*²⁶ –a partir de su posición frente a la ética de corte humanista–, en el diálogo sostenido con el diario alemán *Der Spiegel*²⁷ y en la entrevista concedida a Richard Wisser²⁸. No obstante, como es de suponer, la obra tiene múltiples «implicaciones políticas» –tal como lo resalta, entre otros, Holger Zaborowski²⁹–, que permiten llevar a cabo una aproximación a la relación entre «política» y filosofía en Heidegger. Este acercamiento puede hacerse, sin embargo, de manera más directa, si se acepta con Otto Pöggeler que el pensamiento de Heidegger desarrolla en sí mismo una «dimensión política», vinculada específicamente a la pregunta genérica por el habitar del hombre en la tierra³⁰. Esta pregunta está inmersa, fundamentalmente, en la reflexión heideggeriana en torno al estado de la época moderna, caracterizada por el desarrollo acelerado de ciencia y técnica, y por el despliegue de un modo de pensar hegemónico determinado por el cálculo³¹. La consecuencia inherente al predominio del pensar que calcula es la implantación

26 Cf. Martin Heidegger, «Brief über den Humanismus», en *Wegmarken* (GA 9), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1996), 313-364.

27 Cf. Martin Heidegger, «Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger», en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), ed. Hermann Heidegger (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000), 652-683, principalmente 671 y 673ss.

28 Cf. Richard Wisser, «Martin Heidegger im Gespräch», en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), *op. cit.*, 702s.

29 Holger Zaborowski, *op. cit.*, 31. En esto concuerda también el acercamiento hecho por Pöggeler a la filosofía heideggeriana. Al respecto cf. Otto Pöggeler, «Philosophie und Politik bei Heidegger», en *Philosophie und Politik bei Heidegger* (Freiburg/München: Alber, 1972), 15-70; y *Heidegger und die praktische Philosophie*, eds. Otto Pöggeler y Annemarie Gethmann-Siefer (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988), 7-63.

30 Cf. Otto Pöggeler, «Philosophie und Politik bei Heidegger», *op. cit.*; *Heidegger und die praktische Philosophie*, *op. cit.*; y su conferencia de 1989 *Philosophie und Nationalsozialismus - am Beispiel Heideggers* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990), 13-37.

31 Como puede observarse, entre otros, en Martin Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», en *Holzwege* (GA 5), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2003), 75-113; Martin Heidegger, «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000), 5-36; Martin Heidegger, «Überwindung der Metaphysik», en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), *op. cit.*, 67-98; Martin Heidegger, *Gelassenheit* (Pfullingen: Neske, 1992).

silenciosa de la unilateralidad y, con ella, de la limitación de lo que es considerado como «viable» a una única forma de trato con el mundo³².

Este predominio alcanza tal profundidad y extensión –amenaza con invadir todos los ámbitos de la experiencia humana– que se manifiesta también como uniformidad organizada del ente en general, considerado como disponibilidad³³. El rápido avance del cálculo en los ámbitos social y cultural es de tal envergadura que se constituye, finalmente, en negación de las diferencias y, con ello, en generador de desarraigo y pérdida de lo propio. La unilateralidad universalizada de este modo de pensar se convierte, entonces, en la expresión más nítida del totalitarismo que invade la existencia humana. Todo tiende a ser explicado, «interpretado», concebido y tratado bajo los cánones del cálculo y la disponibilidad. Concebido como un pensar que aprisiona y hechiza, incluso en muchos de los más mínimos detalles el habitar del hombre, la unilateralidad del cálculo puede ser definida –en el sentido amplio otorgado por Pöggeler al término *Politik*³⁴– como esencia del «totalitarismo político». Este marco de referencia permite entender con mayor agudeza la preocupación manifiesta de Heidegger ante el «buen funcionamiento» del mundo, resaltado en 1966 por el entrevistador del *Spiegel*. En esta preocupación se puede observar no solamente el estrecho vínculo que une el despliegue de la técnica con el desarraigo –que remite claramente al olvido de lo propio y la diversidad, con todo lo que ello acarrea– y el carácter omniabarcante del funcionamiento como tal –una alusión directa a la esencia de la técnica: *Ge-Stell*–, sino también el análisis filosófico de la situación

32 Cf. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, *op. cit.*, especialmente 20ss.

33 Cf. Martin Heidegger, «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), *op. cit.*, 15s.

34 Cf. al respecto: «Política es política en el horizonte de esta civilización mundial; no es primariamente política de un pueblo [...] el punto de partida para una filosofía política se encuentra, en consecuencia, en la obra de Heidegger en la pregunta por la técnica [...]». Otto Pöggeler, «Philosophie und Politik bei Heidegger», *op. cit.*, 45. Véase también en la misma obra: «Si se retoma el pensamiento de Heidegger desde el análisis concreto, tal como él lo ha desarrollado, se puede entonces entender este pensamiento como uno de los aportes a una filosofía que interpreta “hermenéuticamente” el mundo en relación con su “estructura” (*Gefüge*)», *ibid.*, 63. Finalmente: «El filosofar, al tratar imprescindiblemente de discutir cuestiones referidas a la configuración (*Ausgestaltung*) de la “civilización mundial”, entra en una dimensión que es “política” en el sentido amplio de la palabra», *ibid.*, 65.

actual, unido a la tal vez ya desesperanzada confianza en la fuerza conjunta de pensar y poetizar³⁵. Este modo de proceder, en el que la postura crítica está indisolublemente integrada con la reflexión «propositiva» acerca de las posibilidades de un auténtico habitar en medio de la primacía científico-técnica contemporánea, tiene en esencia un carácter «político», ya que no solamente lleva a cabo una descripción de categorías teórico-formales en torno a la existencia humana, sino que concentra sus esfuerzos en pensar el «aquí» y «ahora» del hombre en el mundo, en el marco de la pregunta por su habitar. Este «otro Heidegger», en términos de Ute Guzzoni³⁶, concentrado, entre varias importantes problemáticas, en la pregunta por el sentido de la técnica y su significado en el horizonte de la disponibilidad organizada de manera global, pero simultáneamente en la dilucidación de la esencia del lenguaje y en la determinación de la figura del *Ereignis* y el significado central de la *Besinnung* en la época moderna –y, se añaden, en la meditación acerca de la tierra natal, el dialecto y lo propio en general³⁷– exige reorientar la dirección del debate en torno a la «cuestión política» en Heidegger y reconocer el tinte «político» de la reflexión del filósofo alemán. Otto Pöggeler resalta este «carácter político» a partir de su análisis de la relación de la filosofía de Martin Heidegger con la filosofía práctica:

Por esa razón, desde la perspectiva de Heidegger, la relación de su pensamiento con una filosofía práctica no se manifiesta como un vínculo de momentos heterogéneos ligados entre sí. Esta [relación] no es tampoco, sin embargo, un resultado consecuente y obvio de la filosofía

35 Cf. Martin Heidegger, «Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger», en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), *op. cit.*, 669s. También «Grußwort von Martin Heidegger», en Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), ed. Hermann Heidegger (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002), 243.

36 Cf. Ute Guzzoni, *Der andere Heidegger. Überlegungen zu seinem späteren Denken* (Freiburg/München: Alber, 2009). Guzzoni aborda «el otro Heidegger» en términos de una filosofía aún desconocida y oculta, aún para el mismo Heidegger. (Cf. por ejemplo, 16). Lo hace tomando como hilo conductor las reflexiones heideggerianas en torno al primado técnico-científico en la época contemporánea y acerca de la relación de mundo y cosa.

37 Cf., por ejemplo, las importantes reflexiones al respecto en Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), *op. cit.*, y en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), *op. cit.*

de Heidegger. En el pensamiento de Martin Heidegger hace falta una «filosofía práctica» pero no la dimensión política³⁸.

Pöggeler sostendrá en su conferencia de 1970 «Philosophie und Politik bei Heidegger», que esta «dimensión política» no solamente está presente en la filosofía posterior de Heidegger, sino en la totalidad de su obra³⁹. Esta dimensión aparece en tres momentos, marcados en forma determinante por el concepto de autenticidad en *Ser y tiempo*⁴⁰, por la meditación llevada a cabo a partir de los años treinta en torno a la experiencia poética, y con ello acerca de los conceptos de verdad, pueblo y espíritu⁴¹ y, finalmente, por el distanciamiento ante el mecanismo de ordenamiento del dominio técnico-científico⁴². Este mecanismo, que designa el primado de la disposición conjunta de todo lo ente concebido como reserva, es la expresión más desarrollada del olvido del ser (apertura) y de la esencia (*wesend*) del hombre en tanto ente lanzado hacia la posibilidad, así como del estrechamiento de la verdad por las exigencias de adecuación a los parámetros de la presencia valorada desde su carácter de ente disponible. En este sentido, la crítica a la disposición conjunta de todo lo ente concebido como reserva (*Ge-Stell*), considerado como esencia del despliegue totalizante de la técnica moderna, es aún una manifestación del proceder «destructivo» de la filosofía heideggeriana.

38 Otto Pöggeler y Annemarie Gethmann-Siefert, *Heidegger und die praktische Philosophie*, op. cit., 7.

39 Cf. Otto Pöggeler, «Philosophie und Politik bei Heidegger», op. cit., 15ss.

40 Cf. *Ibid.*, 17ss. Luc Ferry y Alain Renaut consideran, precisamente, que la reflexión heideggeriana en torno al concepto de «autenticidad» será utilizada por los defensores de una lectura apologética-ortodoxa de Heidegger en su relación con el nacionalsocialismo como una de las claves para explicar la razón filosófica profunda de la caída de este en el activismo de la ideología partidista nazi. Esta interpretación «desculpabilizadora» de la adhesión de Heidegger al partido tiene como telón de fondo la crítica a la metafísica occidental y, como es puntualizado por Ferry y Renaut, la contraposición del segundo al primer Heidegger. Cf. *Heidegger y los modernos* (Buenos Aires: Paidós, 2001), principalmente 58ss.

41 Cf. Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, op. cit., 19ss. En este contexto, el Dasein es entendido como «pueblo» y la verdad, que acontece epocalmente mediada, está referida en la misma medida a la experiencia de un pueblo en tanto pueblo particular. Cf. «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», en Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1981), 33-48, especialmente 46-48. Respecto al concepto de «espíritu» (*Geist*), Pöggeler enfatizará su deformación en el concepto de inteligencia, que sabemos, servirá finalmente al fortalecimiento del dominio técnico del mundo.

42 Cf. Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, op. cit., 31ss.

No es descabellado, entonces, estimar que la «cuestión política» en la filosofía de Martin Heidegger se configura en la confluencia de los análisis «críticos» acerca del predominio técnico-científico en el mundo contemporáneo, del devenir histórico-fáctico de la metafísica que le sirve de suelo y del despliegue totalizador de los requerimientos a la disposición del ente en su totalidad, de cara a la meditación en torno al sentido del habitar humano. En la relación que se puede establecer entre estos aspectos de la filosofía heideggeriana y su «dimensión política» –entendida por Pöggeler como una preocupación por la conformación de la Polis: la civilización mundial apresada bajo el poder del pensamiento unilateral de la disponibilidad⁴³– concuerdan, no obstante las diferencias en sus objetivos centrales, las reflexiones de Silvio Vietta⁴⁴, Philippe Lacoue-Labarthe⁴⁵ y Otto Pöggeler⁴⁶.

Es esta la razón por la cual se establece un vínculo profundo entre el despliegue de la metafísica y el auge de diversas expresiones y ámbitos del totalitarismo, más allá de la simple manifestación político-ideológica en sentido estricto⁴⁷. Silvio Vietta, por ejemplo, relaciona la reflexión crítica heideggeriana en torno a la técnica con el distanciamiento de Heidegger ante la ideología nazi, a partir de la consideración de su compromiso transitorio con el partido nacionalsocialista –difiere de esta manera con la lectura de Farías, Habermas y Faye, entre otros, respecto a la duración del mencionado vínculo– como una manifestación de la permanencia del filósofo en la metafísica⁴⁸. En este contexto serán la guerra y el nacionalsocialismo dos fenómenos concomitantes al abandono del ser⁴⁹ y consecuencia del proceso de la metafísica hacia su estado más acabado. Philippe Lacoue-Labarthe, por su parte, y

.....

43 Cf. *ibid.*, 24ss. Obsérvese nota 34 de este trabajo.

44 Cf. Silvio Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik* (Tübingen: Niemeyer, 1989).

45 Cf. Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*, *op. cit.*

46 Cf. Otto Pöggeler, «Philosophie und Politik bei Heidegger», *op. cit.*

47 Cf. *ibid.*, 32-33.

48 Cf. Silvio Vietta, *op. cit.*, principalmente 19ss.

49 Cf. *ibid.*, 43.

de manera bastante polémica como lo atestigua la crítica de Ferry y Renaut⁵⁰, aborda esta caída en la metafísica como una indicación de la permanencia de Heidegger en la filosofía de la subjetividad que sirve de fuente a los proyectos humanistas. Con este marco de referencia definirá al nazismo como un humanismo⁵¹ y, en esta dirección, permitirá considerar al movimiento nacionalsocialista como uno más de los proyectos totalitarios del pensamiento unilateral que, en la época moderna, está impregnado de cálculo.

Lo que configura, entonces, la «cuestión política» en el pensamiento de Martin Heidegger es su interpretación de la metafísica como manifestación del olvido del ser, que en su vertiente técnico-moderna en el despliegue universal del *Ge-Stell* invade todas las esferas de lo humano. La «condición política» de esta reflexión se hace manifiesta no solamente en la meditación en torno al presente del habitar humano, sino también en la reflexión acerca de las posibilidades de un modo más originario en que el hombre pueda entrar en trato con el mundo. Es la exhortación de Heidegger a los participantes en el coloquio realizado en 1976 en Chicago: «Pensar el legado [la pregunta por el ser] en lo que le es propio desde el inicio de la historia del ser, que en él y por él aún permanece inevitablemente impensado –la *ἀλήθεια* como tal– y de esta manera preparar la posibilidad de una estadía transformada del hombre en el mundo»⁵². Pensar el presente no significa, sin embargo, tal como lo puntualiza con toda razón Ute Guzzoni, abordar los hechos y fenómenos del tiempo para permanecer en ellos⁵³, sino, más bien, para ir más allá de ellos en tanto hechos puntuales y así, permaneciendo con ellos, abrir el espacio a la pregunta por su esencia. Pensar el presente es pensar el «aquí» y «ahora» del mundo en el marco de una consideración del «ahora» como punto de

50 Cf. Luc Ferry y Alain Renaut, *op. cit.*, principalmente 12ss. y 57ss. En el mismo sentido Víctor Farías afirmará que los apologistas franceses de Heidegger ponen las cosas al revés cuando interpretan su adhesión al nacionalsocialismo como permanencia en la metafísica. Cf. Víctor Farías, *op. cit.*, 397, nota 30.

51 Cf. Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*, *op. cit.*, 87.

52 En Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), *op. cit.*, 748.

53 Cf. Ute Guzzoni, *op. cit.*, especialmente 19 y 25.

encuentro del hoy (*Gegenwart*) con lo sido (*das Gewesene*) que hace presencia en él y con lo que nos adviene (*Auf-uns-Zukunft*)⁵⁴; es, en términos de Heidegger –oportunamente resaltados por Guzzoni– «una mirada a lo que es» (*Einblick in das, was ist*)⁵⁵.

La reflexión en torno a la esencia de la técnica, sin embargo, es el paradigma para señalar, precisamente, la forma como Heidegger se adentra filosóficamente en el presente sin perder de vista su sitio en el acontecer de la historia (*Geschichte*):

Pero el pensar, él mismo histórico, que define hoy en día la historia del mundo, no procede de la actualidad, es más antiguo que el simple pasado; nos agita (*Anwehen*) en sus pensamientos más antiguos desde una cercanía de la que no percibimos rastro alguno, porque creemos que lo que propiamente, es decir en esencia, nos concierne, es lo actual⁵⁶.

Esta reflexión se convierte también en una de las claves para ahondar en «la cuestión política» del pensamiento heideggeriano, que en el examen riguroso de la historia de la metafísica occidental –fuente de la que mana el pensar técnico-científico– abre un lugar al proyecto de su superación (*Verwindung*). Como se ha mencionado anteriormente, pensar la metafísica, y con ella su despliegue técnico –de obvias y profundas consecuencias para la existencia humana⁵⁷–, constituye el más auténtico «pensamiento político» de Heidegger⁵⁸.

54 Cf. Martin Heidegger, «Grundsätze des Denkens», en *Identität und Differenz* (GA 11), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006), 128s.

55 Cf. Ute Guzzoni, *Der andere Heidegger*, op. cit., 13s.

56 Martin Heidegger, «Grundsätze des Denkens», en *Identität und Differenz* (GA 11), op. cit., 140. Véase también en relación con el concepto de «análisis de la situación» «Grundsätze des Denkens», en *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79), ed. Petra Jaeger (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994), 99. Ute Guzzoni, por su parte, logra sintetizar de manera muy clara esta forma de proceder, diferenciándola del análisis sociológico o político y de la descripción que analiza los acontecimientos que aparecen en el presente. Al respecto confróntese, por ejemplo, *Der andere Heidegger*, op. cit., 13-14 y 22.

57 Al caracterizar la técnica como una forma de hacer comparecer a los entes, más allá de una simple definición antropológica o instrumental de la misma, Heidegger señala la forma como esta compromete la existencia del hombre en el mundo y con los otros. De esta manera, y muy a pesar de quienes parecen exigir una teoría ética o social en el pensamiento heideggeriano para otorgar a este el reconocimiento de una reflexión preocupada por el hombre, la filosofía de Heidegger no piensa la existencia humana solamente como un concepto abstracto, sino en su manifestación concreta en el «aquí» y «ahora» de su acontecer. Si bien no se trata de una ética aplicada ni de una filosofía política, sociológica o moral, el paso dado por Heidegger en su pregunta por el presente constituye una muestra patente de la dimensión «política» y «ética» (originaria) de su filosofía.

58 Cf. nota 34 de este trabajo.

La pregunta por la técnica es, sin lugar a dudas, la pregunta por uno de los fenómenos más comprensivos de la expresión moderna de la metafísica, ya que el predominio de esta conduce –a través del pensar que calcula y de los requerimientos a la disponibilidad del ente en su totalidad– hacia la unilateralidad de un pensar que incide de manera determinante en la pérdida del arraigo (*Bodenlosigkeit*) a la tierra natal (*Heimatlosigkeit*)⁵⁹ –con el consiguiente olvido del lenguaje propio y la cultura–, como también en la uniformidad (*Gleichförmigkeit*)⁶⁰ e indiferencia (*Gleichgültigkeit*). El mayor peligro reside, sin embargo, en la determinación técnica de un mundo carente de pensamiento (*Gedankenlosigkeit*) que, se tenga o no conciencia de ello, afecta de manera determinante el trato del hombre con el mundo y con los otros.

La posibilidad de un auténtico habitar del hombre en la tierra no corresponde, sin embargo, a la negación de los avances técnicos y científicos; no está ligada a la satanización de la técnica y del cálculo⁶¹. Está referida fundamentalmente, de acuerdo con Heidegger, a la actitud de la serenidad (*Gelassenheit*), que conlleva a un modo de pensar que indaga por el sentido de lo que es: pensar meditativo (*besinnliches Denken*). Se trata de un pensar eminentemente reflexivo, que más allá de la pretendida univocidad de lo captado exclusivamente como «presente» y «dado» (*das Vorhandene*) nos abre a la multivocidad de aquello que permanece abierto en tanto encubierto (*verborgen*) y ausente (*entzogen*), es decir, resguardado «tras» el ente que viene a presencia en su aparente transparencia. El pensar que medita es, entonces, apertura de mundo en la pregunta por el sentido de los fenómenos en el «aquí» y «ahora» de su manifestación. Esta es, entonces, la forma de abordar el fenómeno de la técnica y sus consecuencias: la pregunta por su esencia, más allá de su concepción como conjunto de aparatos y procesos tecnológicos dominados por la actividad humana.

59 Cf. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, op. cit.

60 Cf. Martin Heidegger, «Grundsätze des Denkens», en *Identität und Differenz* (GA 11), op. cit., 139; «Überwindung der Metaphysik», en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), op. cit., 88ss.; y *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79), op. cit., 24ss.

61 Cf. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, op. cit., y «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), op. cit.

La serenidad, así lo señala Heidegger, es una actitud inconforme con el «sí» –muchas veces delirante– que el hombre contemporáneo responde a los requerimientos y avances técnico-científicos⁶². En tanto pensar meditativo-reflexivo toma distancia ante la unilateralidad del pensar que calcula. Lo hace a través de un «no», que sin embargo no es un rechazo hacia la utilidad y función de la investigación científica y su correlato técnico, sino la preeminencia de la pregunta por el sentido de este tipo de investigación y sus aplicaciones técnicas. Esta preeminencia es la razón por la cual la meditación antepone a las intenciones del cálculo que busca dominar la tierra, la pregunta por el auténtico habitar.

De esta manera, Heidegger «ofrece una alternativa» al unilateralismo de la hegemonía técnica, que niega toda otra posibilidad de acceder al ente que no sea por la vía de la planificación ordenada respecto a fines⁶³. Este unilateralismo del cálculo técnico-científico es en esencia «uniformidad organizada» (*Die organisierte Gleichförmigkeit*)⁶⁴, que deviene lenguaje universal en la época contemporánea, tal como el mismo Heidegger lo resalta en 1957:

En el mutuo disponerse de hombre y ser escuchamos el llamado que define la constelación de nuestra época. El *Ge-Stell* nos concierne directamente por doquier. El *Ge-Stell* es, en caso de que aún podamos hablar de esta manera, más ser (*seiender*) que toda la energía atómica y todas las máquinas, más ser que el ímpetu de la organización, información y automatización⁶⁵.

3. Verdad y «salvación» como apertura

Heidegger resalta la apertura de mundo inherente al pensar meditativo y, simultáneamente, concibe al pensar que calcula como un peligro que amenaza al hombre. Su peligrosidad no reside, sin

62 Ejemplos de esto se encuentran en la tecnologización de la educación en todos los niveles, en la simplista psicologización de la afectividad y el «comportamiento humano», en la negación científica de la fe y la divinidad a partir del círculo metodológico que caracteriza este proceder científico-investigativo, etc., signos todos de la existencia humana explicada y dominada desde el cálculo.

63 Cf. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, op. cit., 11-28.

64 Cf. Martin Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», en *Holzwege* (GA 5), op. cit., 111.

65 Martin Heidegger, «Der Satz der Identität», en *Identität und Differenz* (GA 11), op. cit., 44. Cf. también «Grundsätze des Denkens», en *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79), op. cit., 156: «La gigantesca concentración actual del cálculo (*Rechnerei*) en la técnica, la industria, la economía y la política, da testimonio del poder del pensamiento poseído por el logos de la lógica en una estructura casi limítrofe con la locura. Todo el ímpetu del pensar que calcula se concentra en la época moderna».

embargo, en el proceder calculador como tal ni en la exigencia de disponibilidad que hace a los entes, sino en su tendencia a transformarse en un pensar abarcante que niega toda otra forma de pensar y de esta manera se hace unilateral y totalitario: «Por todas partes y de manera permanente vemos en las formas más diversas aquello que hoy en día determina la realidad del mundo. Es la técnica moderna, que ya de manera uniforme domina toda la tierra e incluso las regiones del espacio sideral»⁶⁶. Los productos y el proceder científico-técnico son valorados en su justa medida como factores determinantes en el mejoramiento de los niveles de bienestar humano. El pensar que calcula pierde la proporción, sin embargo, en el momento en que es dominado por sus propias pretensiones de universalizar su modo particular de traer los entes a la presencia y, con ello, de reificar el desocultamiento llevado a cabo por él. Para que haya cálculo cierto y efectivo es necesario contar con entes dispuestos para ello –por lo menos como entidades físico-matemáticas previamente definidas, que posibiliten la «presencia del fenómeno»–, valorables científicamente mediante procedimientos de validación experimental, que incidan finalmente en aplicaciones de carácter práctico. Para todo ello se hace indispensable un proceder dirigido a la efectividad, ligado de manera esencial al pathos de la claridad y el des-encubrimiento. En una u otra forma el cálculo implica la claridad de los entes a calcular; tarea que busca llevar a cabo el conocimiento científico, apoyado por el mismo pensar que calcula, en un proceder circular que ofrece los entes a la disponibilidad. Solo puede estar disponible en el entramado de la disponibilidad aquello que es iluminado en sus relaciones a través del cálculo. No cabe dentro del círculo, sin embargo, pregunta alguna por la esencia del ente que ha sido iluminado mediante el proceder calculador. Tampoco hay espacio, por supuesto, a la pregunta por el sentido de lo «oculto como tal», que es pasado por alto en medio de

66 Martin Heidegger, «700 Jahre Meßkirch (Ansprache zum Heimatabend am 22. Juli 1961)», en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), *op. cit.*, 577. Cf. adicionalmente «Ein Grusswort für das Symposium in Beirut November 1974», en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), *op. cit.*, 742-743.

la claridad de los entes que han sido desocultados. En esto consiste el pathos de la claridad característico del pensar calculador, que hoy como nunca se manifiesta en los más diversos intentos por llegar al origen del universo, al contenido de la mente humana, a la fuente de los afectos, etc.

La serenidad, por su parte, como actitud de «abandono» (*Gelassenheit*) ante las cosas y, en tal sentido, como un «dejar acontecer» a las mismas sin las imposiciones e intervenciones propias del proceder técnico que las impele a comparecer a su manera, es simultáneamente un «desprendimiento» de la técnica y su cálculo. No es identificable, sin embargo, con la pasividad del aislamiento que busca la contemplación apacible y la unión con la divinidad. Es, por el contrario, una posición activa de simultánea aceptación y distancia ante los requerimientos técnicos y su modo de traer los entes a la presencia. Como actitud ante el fenómeno conductor de la época contemporánea y, con ello, ante el pensar calculador y el entramado de disponibilidad predominante, la serenidad posee «connotaciones políticas», en el sentido general otorgado por Pöggeler a este concepto dentro de la filosofía heideggeriana. En su referencia a la técnica, que determina el estado actual del mundo, la serenidad remite directamente a la experiencia del hombre contemporáneo, marcada por el desarraigo, por la minusvaloración de lo propio, por las imposiciones de la disponibilidad, etc., extendidas hasta el extremo en el despliegue universal del pensar unilateral, tal como Heidegger lo expone:

En la era atómica que comienza, es un peligro mucho mayor el que amenaza –precisamente ahora cuando ha sido descartado el peligro de una tercera guerra mundial– [...] ¿En qué medida es válida la frase anteriormente enunciada? Es válida en la medida en que la revolución de la técnica que se avecina en la era atómica pudiera atar, hechizar, deslumbrar y cegar al hombre de tal modo que un día el pensar que calcula permaneciera como el **único** válido y practicado⁶⁷.

Pero Heidegger opone al despliegue técnico y su amenaza, no solamente la serenidad ante las cosas y ante la técnica, sino también

67 Martin Heidegger, *Gelassenheit*, op. cit., 27.

la apertura al misterio⁶⁸. En términos aplicados específicamente al caso que lo ocupa, Heidegger concibe el misterio en relación con la apertura al sentido oculto de la técnica. Esta apertura, sin embargo, es el rasgo esencial del pensar meditativo que indaga por el sentido de todo lo que es. Puede afirmarse, entonces, que el pensar meditativo como apertura al misterio es en esencia el reconocimiento del resguardo y oscuridad inherente a todo lo que se manifiesta. En esta acepción, es apertura a lo posible que permanece oculto tras lo que ha sido desocultado; es la confrontación más radical a cualquier tipo de delimitación del sentido por la univocidad universal y las explicaciones totalizantes. La apertura a lo ausente en la presencia –rasgo constitutivo de la verdad como *alétheia*– es de esta forma el contrapeso a la amenaza de un pensar calculador que se convierte en medida de todas las cosas. El pensar meditativo contraviene, entonces, la caída en la ausencia de pensar (*Gedankenlosigkeit*), que invade la época del predominio técnico⁶⁹.

Desde este contexto de la concepción heideggeriana de la serenidad y su apertura al misterio es posible sopesar con otros presupuestos la eventual destrucción de la filosofía propiciada por el pensamiento de Heidegger. La apertura al misterio es la experiencia del encuentro con lo que viene a presencia ocultándose, señala la imposibilidad de poseer aquello que se muestra: es apertura ante lo que se retira y ausenta y, por esta razón, es apertura a lo inaprensible, a lo no delimitable en sus aspectos y posibilidades, es decir, a lo incalculable. La apertura al misterio está dirigida a la cara oculta de lo que viene a presencia como pura presencia y luminosidad; es, en esta acepción, un «oscurecimiento» de lo aparentemente claro y definido, de lo evidente que el conocimiento ha logrado conseguir a partir de la previa delimitación de su ámbito de estudio: es la apertura a lo posible que permanece abierto detrás de lo dado por

68 «Serenidad» y «apertura al misterio» se pertenecen mutuamente. Cf. *ibid.*, 26.

69 Cf. Martin Heidegger, «Was heißt Denken?», en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), *op. cit.*, y *Gelassenheit*, *op. cit.*

el poder reductor de la subjetividad que representa; es *apertura a la apertura*. En relación directa con la pregunta por la esencia de la técnica Heidegger sostiene:

El sentido del mundo técnico se oculta. Pero si atendemos ahora de manera expresa y continua al hecho de que por todas partes nos mueve un sentido oculto del mundo técnico, estaremos entonces muy pronto en el ámbito de lo que se nos oculta, y que ciertamente se oculta en la medida en que viene hacia nosotros. Lo que de esta manera se muestra y simultáneamente se retira es el rasgo fundamental de lo que denominamos misterio. Denomino ***apertura al misterio*** a la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico⁷⁰.

En el marco de la pregunta por la «dimensión política» de la filosofía heideggeriana resulta de importancia capital no pasar por alto el compromiso de la reflexión filosófica con el presente, que marca de manera determinante el vínculo del pensar con la situación del hombre en su facticidad. «Serenidad» y «apertura al misterio» no son para Heidegger solamente categorías filosóficas abstractas –teoría en el sentido en que Lévinas interpreta, por ejemplo, su ontología⁷¹–, sino actitudes directamente vinculadas con una manera renovada de habitar la tierra, que se define como contraposición al pensar unívoco que convierte al mundo en reserva, y por ello como un nuevo arraigo, abierto al mundo en medio del predominio de la técnica⁷². No hay en el análisis del presente llevado a cabo por Heidegger, sin embargo, expresión alguna de fundamentalismo generador de concepciones unívocas y cerradas. Por el contrario, su consideración del fenómeno de la técnica se opone a la restricción del pensar llevada a cabo por explicaciones universalizantes y definitivas.

El hilo conductor de esta diferenciación entre el pensar que medita y el pensar que calcula, considerados como formas generales del trato con el ente, es el concepto de «verdad», en el marco de referencia en que es abordado en la conferencia de 1953 «La pregunta

70 Martin Heidegger, *Gelassenheit*, op. cit., 26.

71 Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (Paris: Le Livre de Poche, 1990). Edición en español *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme, 1987), 66ss.

72 Cf. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, op. cit., especialmente 26ss.

por la técnica»⁷³. Se trata, en última instancia, de la confrontación entre un «dejar» y un «hacer» aparecer a los entes⁷⁴, que implica la diferencia fundamental entre escuchar e intervenir y disponer. La apertura al misterio, considerada como apertura a lo oculto de lo que hace presencia, deviene entonces «apertura a la verdad» como *alétheia*. Heidegger señala la relación interna de la técnica (*téchne*) con la verdad en tanto *alétheia* a través del sentido de la *poiesis*⁷⁵, concebida como «dejar venir» o «traer» a presencia. Más allá de una concepción antropológica o técnico-instrumental, Heidegger concibe la técnica como una manera de traer los entes a presencia –de esta forma pertenece a la *poiesis*–. Considerada de esta manera, la técnica está arraigada originariamente en el ámbito del acontecer de la verdad como desocultamiento. La apertura al misterio es, entonces, en este caso, apertura al sentido vedado de la técnica como expresión de la *alétheia*, es decir, como un modo más, entre muchos otros, de la manifestación de los entes, con otras palabras, de su desocultamiento.

El horizonte de la meditación heideggeriana en torno a la esencia de la técnica es, por tanto, la crítica al olvido del sentido originario de la *téchne*. Este olvido tiene como consecuencia el ocultamiento del vínculo de la *téchne* con la *alétheia* y, ante todo, el abandono del carácter abierto de la verdad como plus de oscuridad y encubrimiento en medio del des-encubrimiento de los entes⁷⁶. Este proceder del olvido pasa por alto la forma como el despliegue de la técnica compromete de lleno la existencia humana y de esta manera la pone en peligro. En este contexto, nos volvemos incapaces de afrontar reflexivamente el reto que representa la técnica y su modo característico de pensar⁷⁷, que con su univocidad pone en duda la propia «esencia» (*wesend*) del hombre⁷⁸.

73 Cf. Martin Heidegger, «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), *op. cit.*, 5-36.

74 Cf. Ídem.

75 Cf. Ídem.

76 Cf. Ute Guzzoni, *op. cit.*, 41ss.

77 Cf. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, *op. cit.*, 22.

78 Martin Heidegger, «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), *op. cit.*, 26.

Es esta la razón por la cual Heidegger considera el modo del desocultar técnico como «el peligro»⁷⁹ que amenaza al hombre. Tres tendencias del despliegue del pensar que calcula constituyen el llamado de alerta ante la amenaza que se cierne sobre el misterio ante las cosas: la pérdida de lo sacro convertido en causa eficiente, la representación de la naturaleza como entramado de fuerzas computable, y la concepción del hombre como ente disponible (*Bestand*)⁸⁰. El misterio, por el contrario, permanece abierto a «lo por-venir», entendido como lo no dicho en lo ya dicho, como lo inaparente y aún no venido a presencia. En este sentido, es una permanente excedencia de oscuridad y ocultamiento que exaspera cualquier intento de dar con explicaciones universales y definitivas. La apertura al misterio es, por ende, ajena a todo tipo de proyecto totalitario, caracterizado por el *pathos* de la claridad, del dominio y el control, del cálculo detallado de medios y fines. A través de este *pathos* es posible autoproclamarse conocedor del destino de los pueblos y, por supuesto, del camino más expedito para llevarlo a feliz término. El *pathos* del totalitarismo es el *pathos* de «la verdad como luz plena», que niega cualquier resto de oscuridad; es el fundamento de la unilateralidad que presume poseer la explicación adecuada para todo lo que es y viene a presencia. Por esta razón el pensar de la época técnica es homogeneizador, pues funde unilateralmente las diferencias en una sola exigencia universal de disponibilidad⁸¹.

Citando a Hölderlin, Heidegger sostendrá que «[...] donde está el peligro, crece también lo que salva»⁸². «Salvar» significa, por su parte, dejar que algo acontezca en su propia esencia⁸³. La «salvación»

79 *Ibid.*, 27.

80 *Cf. Ibid.*, 27-28.

81 *Cf.* Martin Heidegger, «Das Ge-Stell», en *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79), *op. cit.*, 26ss.

82 Martin Heidegger, «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), *op. cit.*, 29 y 35. *Cf.* también «Heimkunft / An die Verwandten», en Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4), *op. cit.*, 21; y Martin Heidegger, «Wozu Dichter», en *Holzwege* (GA 5), *op. cit.*, 296.

83 *Cf.* Martin Heidegger, «Wozu Dichter», en *Holzwege* (GA 5), *op. cit.*, 308; «Bauen Wohnen Denken», en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), *op. cit.*, 152; Martin Heidegger, «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), *op. cit.*, 29, y Martin Heidegger, «Sprache und Heimat», en Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), *op. cit.*, 157.

señala, entonces, no solamente la oposición al peligro que representa la exigencia universal de disponibilidad (*Ge-Stell*) y el unilateralismo del pensar que calcula⁸⁴, sino también, y ante todo, la dirección hacia una posible superación. «Salvar» implica «dejar manifestarse» y acontecer a los entes en lo que les es propio. Se trata, entonces, de una experiencia en contravía a la uniformidad e indiferencia organizada que caracteriza el primado del pensar técnico que calcula⁸⁵. Contraviene también toda posición política totalitaria que pretenda postular fundamentos últimos y verdades universales. En este contexto es también apertura al misterio de las vías alternas y aún no señaladas por la claridad de las verdades oficiales, que intentan delinear con trazos totalmente claros la dirección a seguir. En el proceso de su meditación en torno a la metafísica, Heidegger aborda críticamente no solo el desarrollo abrumador del unilateralismo técnico-científico, sino también las manifestaciones políticas del pensar que calcula y delimita, tales como el nacionalismo, el comunismo y la democracia⁸⁶. La experiencia vivida durante dos guerras mundiales ayudó a Heidegger a «vaticinar» las consecuencias del fortalecimiento del pensar unilateral y unívoco que culmina en totalitarismo. La imposibilidad de conocer los frutos presentes de la defensa de la democracia a través de la guerra y del auge del cálculo no le permitió constatar la certeza de su «presentimiento».

El camino recorrido en este trabajo acerca de la «cuestión política» en el pensamiento de Martin Heidegger ha ido en dirección contraria a lo actualmente establecido, pues no se detiene en los detalles

84 El *Ereignis* ofrece la posibilidad para una superación (*Verwindung*) del regir totalitario del *Ge-Stell*. Al respecto cf. Martin Heidegger, «Der Satz der Identität», en *Identität und Differenz* (GA 11), *op. cit.*, 44ss, principalmente 46.

85 Cf. por ejemplo Martin Heidegger, «Das Ge-Stell», en *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79), *op. cit.*, 24-45. Converge en esto con la actitud de la serenidad, que se opone a la univocidad y unilateralidad del cálculo, y con la verdad, que en tanto *alétheia* se opone a toda pretensión de verdad indiscutible y definitiva.

86 Cf. por ejemplo, «Götter», en Martin Heidegger, *Besinnung* (GA 66), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997), 234; «Aussprache über Ernst Jünger», en *Zu Ernst Jünger «Der Arbeiter»* (GA 90), ed. Peter Trawny (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004), 221-222 y 238; Martin Heidegger, «Brief über den Humanismus», *op. cit.*, 313-364, especialmente 341, y Martin Heidegger, «Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger», en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), *op. cit.*, 667ss.

histórico-documentales de la vida del filósofo ni pretende establecer vínculos entre vida y obra para explicar esta a través de aquella. Se detiene, contrariamente, en el asunto más digno de pensar: la filosofía misma de Heidegger. Solo a partir de esta será posible, yendo nuevamente en contravía, delinear su «pensamiento político». No obstante, la consideración de la reflexión heideggeriana en torno al presente –«reflexión política» en el sentido de Pöggeler– como una crítica a todo proyecto comprensor y unificante, y simultáneamente como una defensa del misterio y el encubrimiento, puede plantearse aún la pregunta de si es realmente válido considerar el pensamiento de Heidegger como una introducción del movimiento político-totalitario nacionalsocialista en la filosofía y, de esta manera, como una obra dependiente del unilateralismo ideológico que promueve metas aceptadas como destino y establecidas sobre la base de una verdad concebida en términos unívocos y absolutos. En este intento de hallar una posible respuesta a tal interrogante deberían contribuir en algo, finalmente, las propias palabras de Heidegger:

[...] La uniformidad del ente, en la que este depende solamente de la seguridad calculable de su ordenamiento, que lo somete a la voluntad de voluntad, también condiciona en todas partes, ante todas las diferencias nacionales, la uniformidad del caudillismo (*Führerschaft*), para el cual todas las formas de Estado tan solo son un instrumento de conducción (*Führungsinstrument*) entre otros. Ya que la realidad consiste en la uniformidad del cálculo planificable, el hombre está obligado también a entrar en la uniformidad para estar a la altura de la realidad⁸⁷.

Bibliografía

- Aubenque, Pierre. «Noch einmal Heidegger und der Nationalsozialismus». En *Die Heidegger Kontroverse*, editado por Jürg Altwegg, 126-144. Frankfurt a. M.: Athenäum, 1988.
- Blumenberg, Hans. *Die Verführbarkeit des Philosophen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.

87 Martin Heidegger, «Überwindung der Metaphysik», en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), *op. cit.*, 95.

- Farías, Víctor. *Heidegger et le nazisme*. Lagrasse: Verdier, 1987. Edición alemana *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1989.
- Faye, Emmanuel. *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*. Traducción de Oscar Moro Abadía. Madrid: Akal, 2009.
- _____. «Heidegger, der Nationalsozialismus und die Zerstörung der Philosophie». En *Politische Unschuld. In Sachen Martin Heidegger*, editado por Bernhard Taureck, 45-80. Paderborn: Fink, 2008.
- _____. *L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédites de 1933-1935*. Paris: Éditions Albin Michel, 2005. Edición alemana *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. Im Umkreis der unveröffentlichten Seminare zwischen 1933 und 1935*. Traducción de Tim Trzaskalik. Berlin: Matthes & Seitz, 2009.
- Faye, Jean-Pierre. «Heidegger, der Staat und das Sein». En *Die Heidegger Kontroverse*, editado por Jürg Altwegg, 145-154. Frankfurt a. M.: Athenäum, 1988.
- Ferry, Luc y Renaut Alain. *Heidegger y los modernos*. Traducción de Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- Gadamer, Hans-Georg. «Zurück von Syrakus?». En *Die Heidegger Kontroverse*, editado por Jürg Altwegg, 176-179. Frankfurt a. M.: Athenäum, 1988.
- Guzzoni, Ute. *Der andere Heidegger. Überlegungen zu seinem späteren Denken*. Freiburg/München: Alber, 2009.
- Habermas, Jürgen. «Martin Heidegger? Nazi, sicher ein Nazi!». En *Die Heidegger Kontroverse*, editado por Jürg Altwegg, 172-175. Frankfurt a. M.: Athenäum, 1988.
- Heidegger, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens (GA 13)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002.

- _____. *Besinnung* (GA 66). Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.
- _____. *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79). Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994.
- _____. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4). Frankfurt a. M.: Klostermann, 1981.
- _____. *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske, 1992.
- _____. *Hölderlins Hymne «Andenken»* (GA 52). Frankfurt a. M.: Klostermann, 1992.
- _____. *Hölderlins Hymne «Der Ister»* (GA 53). Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.
- _____. *Holzwege* (GA 5). Frankfurt a. M.: Klostermann, 2003.
- _____. *Identität und Differenz* (GA 11). Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006.
- _____. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16). Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
- _____. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Neske, 1959.
- _____. *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
- _____. *Wegmarken* (GA 9). Frankfurt a. M.: Klostermann, 1996.
- _____. *Zu Ernst Jünger «Der Arbeiter»* (GA 90). Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004.
- Hühnerfeld, Paul. *In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie*. München: List, 1961.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*. Traducción de Miguel Lancho. Madrid: Arena, 2002.
- _____. «Weder Unfall noch Irrtum». En *Die Heidegger Kontroverse*, editado por Jürg Altwegg, 121-125. Frankfurt a. M.: Athenäum, 1988.

- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche, 1990. Edición en español: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- Nolte, Ernst. *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*. Berlin/Frankfurt a. M.: Propyläen, 1992.
- Ott, Hugo. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1988.
- Pöggeler, Otto. «Einleitung» y «Heideggers politisches Selbstverständnis». En *Heidegger und die praktische Philosophie*, editado por Otto Pöggeler y Annemarie Gethmann-Sieffer, 7-63. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.
- _____. *Philosophie und Nationalsozialismus - am Beispiel Heideggers*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.
- Philosophie und Politik bei Heidegger*. Freiburg/München: Alber, 1972.
- Schneeberger, Guido. *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken*. Bern: Selbstverlag, 1962.
- Taureck, Bernhard (ed.). *Politische Unschuld. In Sachen Martin Heidegger*. Paderborn: Fink, 2007.
- Vietta, Silvio. *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*. Tübingen: Niemeyer, 1989.
- Zaborowski, Holger. «Eine Frage von Irre und Schuld?» *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt a. M.: Fischer, 2010.

Enviado: 26 de noviembre de 2013

Aceptado: 9 de febrero de 2014