

ARTÍCULO

La filosofía de Heidegger como pretensión enmascarada de su propio autoconocimiento

Alejandro Rojas Jiménez

Universidad de Málaga

Rojas_a@uma.es

Resumen: Tomando como punto de partida la propia afirmación de Heidegger al inquiridor de que “querer saber es siempre la pretensión enmascarada de un autoconocimiento” Heidegger (1985, p. 95), este trabajo muestra cómo la evolución de la filosofía de Heidegger corre paralela y se encuentra estrechamente conectada a su particular pretensión de autoconocimiento. Esta perspectiva resulta especialmente instructiva para comprender las fases de esa etapa oscura y compleja que sigue a su experiencia nacional-socialista.

Palabras clave: Heidegger, autoconocimiento, tristeza, angustia, terror.

Heidegger's Philosophy as Masked Pretension of his Own Self-knowledge

Abstract: Taking as a starting point Heidegger's own assertion to the inquiring that “want to know is always masked a self-knowledge” Heidegger (1985, p. 95), this paper shows how the evolution of Heidegger's philosophy runs parallel and is closely connected to its particular claim to self-knowledge. This perspective is particularly instructive to understand the phases of the dark and complex stage following their experience with National Socialism.

Keywords: Heidegger, self-knowledge, sadness, anguish, terror.

Heideggers Philosophie als die versteckte Anmaßung seines eigenen Selbstbewußtseins

Zusammenfassung: Diese Arbeit nimmt als Ausgangspunkt die Heideggerianische Behauptung „*Wissenwollen* ist stets schon die versteckte Anmaßung eines *Selbstbewußtsein*“ Heidegger (1985, p. 95), um vorzuzeigen, dass die Entwicklung der Heideggers Philosophie Zusammenhang mit der versteckten Anmaßung seines Selbstbewusstseins hat. Diese Aussicht wird lehrreich, wenn die Phasen dieses dunklen und verwickelten Abschnittes, die nach seiner Erfahrung mit dem Nationalsozialismus kommen, verstanden werden wollen.

Schlüsselwörter: Heidegger, Selbstbewusstseins, Trauer, Angst, Terror.

Presentación del propósito de este trabajo

La filosofía de Heidegger no está unida a su vida simplemente por el hecho de que toda razón, como diría nuestro Ortega magistralmente, es vital (Ortega y Gasset, 1966, p. 201), sino que debe señalarse además que la obra de Heidegger es en sí misma (como él mismo diría respecto de todo *Wissenwollen*) “la pretensión enmascarada de su autoconocimiento (*Selbstbewusstsein*¹)” (Heidegger, 1985, p. 95).

Desde luego podría interpretarse que toda filosofía constituye en última instancia cierta hermenéutica de la propia vida (Ricoeur, 1991, pp. 9-25), pero en el caso Heidegger toma esta convicción un matiz muy especial en la medida en que estaríamos ante un propósito, aunque enmascarado (en la línea de su respuesta al inquiridor), coherente con su propia concepción de existencia auténtica (Heidegger, 1977, p. 275), la que se hace cargo de sí. Mostrar en qué medida la evolución de su pensamiento corre paralela a su propio autoconocimiento es una tarea necesaria por parte de la investigación académica, y altamente instructiva a la hora de comprender las fases de su pensamiento.

1. Punto de partida: la distinción entre *Weltbesorgnis* y *philosophische Besorgnis*

Si se me permite, aprovechando la propia indicación de Heidegger sobre la necesidad de pistas (*Bahnen*) que se abran paso –cómo ríos por la tierra– haciendo caminos (Heidegger, 1999a, p. 93) cuando los dioses nos han abandonado dejando un desorientado *heilig trauernde Herz* (Heidegger, 1999a, p. 94), denominaré literariamente la distinción entre preocupaciones mundanas y sus preocupaciones filosóficas² como la *Hauptbahnhof* del viaje de su autoconocimiento. Si bien, haciendo notar que a diferencia de las estaciones al uso, que se van quedando atrás conforme el viaje sigue su curso, esta distinción permanece de un modo u otro presente al menos hasta 1949, fecha en la que se produce lo que denominaré provisionalmente cierta “mundanización” de su filosofía.

Empecemos a analizar este viaje desde 1919 (Heidegger, 1999b), fecha temprana en la que Heidegger asume ya con fuerza y claridad la idea de que los filósofos deben poner en cuestión las seguridades que el mundo instaure, las certezas de la vida cotidiana que en su constante día a día va asentando hasta hacerlas incuestionables³. Aunque estamos ante una caracterización habitual de la filosofía, Heidegger emplea en 1919 una expresión que, sin embargo, va a causar un gran revuelo⁴: *es weltet* (Heidegger, 1999b, p. 73). Con la expresión ‘mundear’ busca Heidegger sencillamente caracterizar esa particular *factio*⁵ del mundo que nos instala en un entorno lleno de seguridades. Más tarde este discurso adquirirá una forma bastante acabada (a pesar de la inconclusión de SuZ) y precisa, al caracterizar la peculiar forma del ser del *Dasein* como un *In-Sein*⁶, resaltando la mundanidad (y si acaso su originaria in-mundicia), frente a la que opondríamos la existencia propia, la *Jemeinigkeit*⁷. Se trata de la existencia que, aun estando esencialmente constituida por aquella *Inheit* (Heidegger, 1977, p. 53), es capaz sin embargo de gritar como Hyperion *Nun ja, ich will anders als gewöhnlich; (Hölderlin, 1793, p. 204) werden!*“ (Hölderlin, 1793, p. 205), despertándose en ella la llamada del cuidado (*Ruf der Sorge*) al aceptar que todo es posible (Heidegger, 1977, p. 143), y sobreponerse, apropiándose, a aquella “inmundicia” señalada anteriormente. Claro que para ello debe asumir con todas sus consecuencias que su existencia (su estar-en) es un angus-

tioso puro poder-ser (*Seinkönnen*) (Heidegger, 1977, p. 277). Y de este modo queda a la intemperie⁸, sin cobijo ni refugio.

No se trata desde luego de salir del mundo. De lo que se trata es más bien de huir de su influencia transformando aquella seguridad en lo que el alemán designará como el *existenzialen Modus des Un-zuhause*s (Heidegger, 1977, p. 189). Heidegger utiliza también la expresión desde luego muy clarificadora de *Unheimlichkeit* (Heidegger, 1977, p. 188), señalando justamente que se trata de revertir la seguridad del mundo en la inhospitalidad propia que experimentamos cuando no nos sentimos como en casa. Una sensación que sólo sobreviene cuando somos capaces de poner en cuestión las seguridades y certezas del mundo en el que vivimos.

Desde los tiempos de Aristófanes, se dice que los filósofos están en el mundo, pero como si no estuvieran; que andan siempre con la cabeza en las nubes. Lo que nos dice Heidegger vuelve pues sobre un tema clásico, aunque añade algo desde mi punto de vista bastante sugerente: Heidegger no nos presenta a los filósofos como personas despistadas que andan cayendo en pozos por tener la cabeza en las nubes, sino como personas valientes que eligen cierto modo de destierro según el cual no leen lo que se lee, no hablan de lo que se habla, no piensan lo que se piensa... y por ello el mundo no ejerce ningún poder sobre ellos. Su lugar, sólo en este sentido, no es el mundo, su *ubi* (en Met., XI, lec. 10) son los textos de los filósofos, las palabras de los poetas, las ideas de los pensadores... en última instancia, y como diría Gadamer (y también el Heidegger tardío), la tradición (Gadamer, 2005, p. 434).

Ahora bien, redirijamos todo esto que estamos diciendo hacia lo que nos interesa en este trabajo: la persona Heidegger. Curiosamente antes de la redacción de SuZ, Heidegger es una persona con graves preocupaciones “mundanas” (Heidegger y Jaspers, 2003, p. 29). Es un *Privatdozent* en Freiburg que está a punto de quedarse sin trabajo (su fin de contrato es 1923), y había descubierto ya que su hijo Hermann era el hijo biológico de Friedel Caesar (Heidegger, 2008, p. 383). Heidegger nos sorprende entre tanto con una respuesta –la que le da a su mujer en un momento de preocupaciones tan vitales y “mundanas”– que merece ser retenida para entender quién era Heidegger, así como su comprensión de la filosofía. Heidegger declara, manifestando

una despreocupación por los problemas del mundo, que sólo una cosa es importante: su investigación filosófica (Heidegger, 2008, p. 139).

Heidegger distingue en la carta a su esposa dos tipos de preocupaciones distintas: las preocupaciones mundanas y la preocupación filosófica. Las preocupaciones mundanas son para Heidegger pensadas en relación con la realmente importante preocupación filosófica, en tanto que son aquellas otras preocupaciones que impiden o entorpecen el la dedicación a ésta⁹. Desde luego que *Primum vivere, deinde philosophari*, de lo que se trata es más bien de no vivir preocupado por las cosas mundanas (con ese sentido pseudo-religioso que Heidegger hace siempre acompañar a sus hallazgos¹⁰), sino de ser capaces de proyectarnos hacia el futuro sin dejarnos limitar por este tipo de preocupaciones; aprendiendo a vivir con esa sensación angustiosa de que cualquier cosa es posible, y con la firme decisión de que ninguna de estas posibles circunstancias nos harán desfallecer de nuestros propios proyectos (no mundanos, sino filosóficos).

Heidegger, uno de los pilares de la filosofía contemporánea, en lugar de enfrentarse a lo que ocurre y sucede, rehúye, se desentiende, no se preocupa de estas cuestiones humanas, demasiado humanas. Y la razón de este comportamiento quedará con precisión expresada en *SuZ*. Heidegger no hace frente a su estar-en-el-mundo, sino que se opone a su efecto limitador. Es innegable que efectivamente, el mundo –al menos en ocasiones– nos quita el tiempo que desearíamos dedicar a estudiar y trabajar en nuestros proyectos filosóficos, pero Heidegger, al menos en este momento aún demasiado inicial del recorrido, no hace concesión alguna: no tiene tiempo para detenerse en su mundanidad, sino tan sólo lo justo para entender que ésta parece oponerse e intentar frenar su preocupación filosófica.

Si bien, esta actitud corre el peligro, del que Heidegger sólo al final se dará cuenta (aunque quizás podamos decir que no haberlo hecho antes es ya haber tardado demasiado), de que tal y cómo él concibe la filosofía, ésta pueda llegar a convertirse en refugio para los filósofos: en su especial caverna frente al mundo hostil. Será sin embargo, y como mostraré, salvado (de lo que bien podría ser calificado como una locura) por su entorno cercano que ahora parece despreciar, y que le hará ver que se había refugiado en la filosofía para no afrontar la verdad sobre su persona; la que el mundo le recordaba, y que con

el tiempo desde luego (después de su relación con el nacionalsocialismo) cabría añadir que con cierto desprecio. Pero de momento, lo que tiene en la cabeza Heidegger es todo lo contrario: el filósofo debe evitar todo refugio mundano y aprender a vivir en la falta de certezas sin dejarse entretener por las posibilidades de un mundo que nos puede sorprender con cualquier cosa y distraernos (Heidegger, 1977, p. 172) así de nuestra propia preocupación filosófica.

2. De la angustia a la promoción de la inhospitalidad

2.1. El rey angustiante del reino del pensar

Cuando el 18 de Junio de 1923 Heidegger encuentra finalmente estabilidad como profesor en Marburgo (Heidegger y Jasper, 2003, p. 32), y la vida parece al fin apacible y propicia para el joven profesor, éste se consolida como el rey angustiante (*heimlich*, según la expresión de Arendt) del reino del pensar (Arendt, 1969, p. 895). Un rey secreto que hablaba de una inquietante (*unheimliche*¹¹) filosofía que giraba en torno a una *ängstende Freiheit zum Tode* (Heidegger, 1977, p. 266). Esta angustia, *das Modus der Befindlichkeit der erschlossene Existenz*, se convertirá en la auténtica e inquietante *Grundbefindlichkeit*.

Heidegger define la existencia auténtica, aquella que no se deja desviar de su tarea, como una existencia que está esencialmente abierta (lo que Heidegger designa como *Erschlossenheit*, 1977, p. 132) a cualquier posibilidad (y no anclada en un mundo de seguridades y creencias aparentemente incuestionables), y se hace cargo (y aquí el listado de verbos que emplea Heidegger en SuZ es bastante extenso: *unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen* (1977, §12)... todas ellas incluidas dentro del conocido *Besorgen* (1977, p. 53)) de las cosas diarias de la vida cotidiana de tal modo que el “mundear” (utilizando la famosa expresión de 1919) pierde su efecto y poder. Esta existencia debe asumir con fuerza, angustiándose por ello, que cualquier cosa es posible (1977, p. 143).

Lo habitual (1977, p. 127) es, desde luego, no vivir con este tipo de angustia, sino pensar en su lugar que todo está seguro, en orden, que todo será siempre como es ahora; que ninguna sorpresa nos acecha a

la vuelta de la esquina. Heidegger sabe bien que lo contrario volvería al mundo inhóspito, pero de eso justamente se trata: de aprender a vivir en esa angustiosa inhospitalidad¹², decidiendo estar en el mundo sin refugios ni cavernas; a la intemperie. Porque desde esta situación, debe brotar el desinterés por los asuntos y preocupaciones mundanas (puras posibilidades circunstanciales) y la decidida entrega a la existencia auténtica, que es aquella entregada a su propio proyecto: en el caso de Heidegger su obra¹³.

Pero he aquí que surge una pregunta ¿inevitable? que determina el destino de la filosofía de Heidegger. Cabe pensar efectivamente que el profesor se planteara la siguiente pregunta: ¿si la angustiosa inhospitalidad es el estado de ánimo del que puede nacer la existencia auténtica y filosófica, no deberá ser promovida aquella inhospitalidad que la hace posible? Heidegger, ese joven profesor ya acomodado y con éxito reconocido, se concibe así mismo (la primera parada del viaje de su autoconocimiento) como el guía que debe extender la inhospitalidad.

Para el hombre actual es difícil entender esto, porque ha asumido ya de entrada que el Estado debe garantizar la posibilidad de que los ciudadanos tengan sus propias convicciones (Rawls, 1993, p. 155). Heidegger por el contrario, que quiere que las convicciones sean “propias”, considera que se debe hacer lo posible para que los ciudadanos puedan desprenderse de las ideas que vienen ya dadas –digamos por costumbre–, es decir de las certezas y creencias que aceptamos de entrada (*doxa*).

Claro que, mientras Platón pensaba en cómo debía el Estado formar a sus ciudadanos, Heidegger sorprende hablando, en lugar de un Estado que promueva la formación filosófica (como saber caracterizado por esta capacidad para poner en cuestión las ideas), de un Estado que promueva la inhospitalidad. Vio en el nacionalsocialismo y su “inhospitalidad” un modo de sacar a las personas de sus seguridades. Lo concibió como una buena oportunidad. Lógicamente, no tardará el mundo (ese que él entiende como el enemigo de la filosofía) en echarle en cara su locura. Pero de momento, si nos mantenemos en la óptica de Heidegger, debemos decir que él no se ve como un opresor, sino que en este momento me atrevería a decir que incluso se considera un libertador: un guía del guía al que las generaciones futuras deberán

estar agradecidas por haberle liberado de las cadenas que los ataban a las sombrías y aparentes seguridades de su existencia mundana.

2.2. El *Rektorsrede* (22.04.1933) y la transformación de la inhospitalidad en terror

Heidegger se concibe a sí mismo como el guía que debe dirigir el modo en el que debe ser promovida la inhospitalidad. Cuando Möllendorf, ante la imposibilidad de asumir el cargo tras la llegada al poder del NSDAP por ser miembro del partido socialdemócrata, pide a Heidegger que lo sustituya, Heidegger –después de algunos titubeos– acepta y es elegido el 20 de abril de 1933 rector de la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg en asamblea extraordinaria. Se propuso entonces (en el discurso de rectorado habla *expressis verbis* de una misión espiritual (*eines geistigen Auftrages*), “dar luz a una estrella en un mundo sin Dios” (Safranski, 1997, p. 276).

En este momento, según Faye, se produce lo que él concibe como “l’introduction du nazisme dans la philosophie” (Faye, 2005) al considerar que Heidegger se convierte en un “guide spirituel de l’idéologie fasciste” (Faye, 2005, p. 395). Pero se trata a mi juicio de una tesis que no es cierta del todo, y no porque pretenda “salvar” a Heidegger, sino porque considero preciso hacer notar que si Heidegger quiso promover la inhospitalidad fue por una razón propia (*eigener*¹⁴), a saber, que aquella existencia inhóspita, tal y como he intentado hacer ver en el apartado anterior, es necesaria para el surgimiento de la llamada del cuidado (Heidegger, 1977, p. 143).

Heidegger será castigado desde luego con toda justicia por su implicación con el nacionalsocialismo. Aunque en mi opinión no estamos ante alguien que, sintiéndose movido por la ideología fascista promoviera cierto tipo de filosofía (Quesada, 2010, p. 546), sino que se trata de alguien que defendiendo cierta filosofía, e ideales propios, promovió el movimiento nacionalsocialista (desde luego que esto no hace menos estúpido¹⁵ ni lamentable¹⁶ su propósito) convencido, al menos en esta etapa, de que serviría para promover una particular idea de inhospitalidad. ¿Pensaría quizás que la inhospitalidad extendida haría de Alemania un país de filósofos? ¿La tierra gloriosa de la filosofía que fue no hace mucho tiempo, y de la que se lamentará en su obra

Gelsassenheit? Esta fue su locura, la locura del *geistiges Auftrages* de la que sólo Jasper y la comisión de depuración¹⁷ lo despertaron.

La pregunta que seguramente Heidegger debió haberse hecho es si se pueden distinguir tipos de inhospitalidad (Rojas, 2012, p. 513). Así por ejemplo, la formación en filosofía podría ser bien considerada como una forma de promoción de la inhospitalidad, en tanto que evita el acomodamiento en las opiniones propias (Rojas, 2012, p. 516). Pero esto no es comparable con alinearse del lado de los que van a llevar esa angustia hacia su extremo transformándola en terror.

Me parece sorprendente que el rechazo de Heidegger al proyecto nacionalsocialista (Towarnicki, 1993, p. 32) no tuviera expresamente¹⁸ nada que ver con el hecho de haber observado que se estaban cometiendo actos violentos (¿acaso todo vale? ¿Cualquier cosa es preferible a la sensación antifilosófica según la convicción heideggeriana de estar en un mundo convencido de que debemos luchar porque todos estén seguros de sus convicciones?). Lo que hizo recapacitar a Heidegger no fue que la angustia se había convertido en terror (sólo esto ya merece su condena posterior), sino la visión de los nuevos funcionarios (Gadamer, 2004, p. 41), es decir: descubrir que el nacionalsocialismo estaba promoviendo un discurso identitario concreto. Todos los nuevos funcionarios eran iguales ¿qué autenticidad había ahí?, y lo peor, todos parecían confiar ciegamente en su *Führer* que les brindaba una renovada seguridad. El resultado era pues lo contrario a lo que Heidegger pretendía. Es desde luego muy significativo de quién era Heidegger como persona, el hecho de que fuera éste presumiblemente el motivo que precipitara su “ruptura”. Una ruptura por otro lado algo velada y llevada a cabo en esos famosos seminarios de los que habla Towarnicki (Towarnicki, 1999, p. 74).

Heidegger volvía pues a ser un rey clandestino (*heimlich*) de la filosofía. Y lo que quiero resaltar: se refugia ahora ya sí de un modo bien notable del mundo (incluso se refugia de su consciente culpabilidad) en la filosofía, en la clandestinidad de sus cursos. No tardará en llegar el tiempo en que deba salir de su refugio para ponerse frente a frente ante sí mismo; cara a cara ante esa persona que sólo entendió que el nacionalsocialismo era un error cuando vio que no conciliaba con su proyecto filosófico particular, en lugar de una persona que, pese a

sus ideas particulares, salía al auxilio de los que sufrían (el olvido del otro del que le acusa Levinas¹⁹).

3. La dimisión del rectorado (27.04.1934): del terror a la tristeza

3.1. Introducción

La dimisión del rectorado de Heidegger no tiene que ver con que hubiera tomado conciencia de su culpa. Él no se concibe, al menos al principio, como el “enemigo” de todos aquellos entre los que ha promovido la inhospitalidad. Podríamos incluso decir que se concibe más bien como ese “amigo”, al que se refiere Nietzsche en *Also Sprach Zarathustra*, que nos obliga a resistir en nuestra lucha (ASZ I: vom Freunde). Los griegos utilizaban la expresión *agon* para designar esa competitividad que hace que se desplieguen los talentos (Lawrence, 2002, p. 132). Si bien encontramos una distinción decisiva entre la inhospitalidad nietzscheana y la inhospitalidad nacionalsocialista: en aquella no se trata de defender la violencia (donde hay vencedores y vencidos), sino el combate; que impide la autoafirmación (Siemens, 2002, p. 90). Y de esto va a versar justamente la filosofía del llamado Heidegger II: de luchar –esta vez sin violencia– contra la autoafirmación (Cerezo, 1991, p. 58); como si este inoportuno amigo, carente de la benevolente *philia* (*Ethika Nikomacheia* 1155b28-32), (Nussbaum, 1986, p. 352), hubiera despertado de la voluntad de dominio (Heidegger, 1961, p. 272) rechazando todo remanente voluntarista (Rojas, 2011).

Esta filosofía va tomando forma en sus lecciones sobre Nietzsche y parece acabar en la proclamación de la pertenencia a la historia o destino (Heidegger, 1976, p. 23); en la consideración de que “no estamos nunca por encima de la historia” (Heidegger, 1968, p. 268). Si bien, podemos señalar cuatro fases dentro de la filosofía de la *Philosophie der Willenslosigkeit* y del *Seinlassen*. Fases donde se aprecian interesantes variantes a la hora de interpretar esta subordinación del pensar a la historia, y que podríamos presentar comentando los diferentes matices que durante estos años adquiere la tristeza, que sustituye a la angustia, y que inunda el ánimo frenando la aspiración voluntarista de extender la inhospitalidad conduciéndonos hacia una propicia serenidad *zur Sache des Denkens*²⁰.

3.2. La tristeza y las fases (estaciones) de la filosofía del Heidegger II

Tras la guerra Heidegger tenía buenos motivos para estar triste: se quedó sin trabajo (sin *venia docendi*), tampoco tenía trabajo su mujer, sus dos hijos estaban en prisión temiendo por sus vidas (Heidegger, 2006a, p. 127). El mundo se había vuelto para Heidegger algo inhóspito. ¿Tan inhóspito como él había deseado que fuera para los demás? Es difícil responder a esto, pero sea como fuere, esta tristeza va a regar el suelo para que brote el “concepto definitivo, fundamental y peculiar de su filosofía” (Berciano, 1991, p. 113).

Por otro lado, tomar conciencia de que hemos extendido voluntariamente la inhospitalidad, y que ésta ha degenerado en terror, debería producirnos como mínimo cierta tristeza: la tristeza que sentimos cuando nos sentimos estúpidos (Ringguth, 1986). Heidegger sin embargo, de esa posible sensación inicial pasa a hablar de otro tipo de tristeza: nos habla en sus obras de una tristeza que brota cuando nos sentimos utilizados y las cosas no suceden según habíamos proyectado o promovido; cuando descubrimos en definitiva que no somos nosotros los guías, sino los guiados. Heidegger habla del destino que nos usa (Heidegger, 2003, p. 368) cuando el desenlace no es el que había proyectado o promovido.

Conviene distinguir etapas dentro de ese gran período que se conoce como la filosofía del Heidegger II, y a la que me referiré en adelante como la filosofía de la serenidad²¹.

El propio Heidegger nos propone una clasificación en 1962, cuando menciona distintos estadios “provisionales” (Heidegger, 1976, p. 38) anteriores a la comprensión de la serenidad como *Anwesenlassen* y del destino como *Anwesenlassen* (Heidegger, 1976, p. 40): *Brief über den Humanismus* (1946), *Einblick in das, was ist* (1949), *Die Frage nach der Technik* (1953) e *Identität und Differenz* (1957).

En mi opinión cabría exponer esta división que hace el propio Heidegger hablando de dos grandes fases.

a) La primera gran fase de este período: de 1936 hasta 1951, pasando por 1946

Desde 1936²² hasta 1946 nos encontramos con la evolución de la concepción de la historia de 1934²³ (según la cual el destino no está en nuestras manos (Heidegger, 1999, p. 93), pasando por la formulación de la serenidad como actitud fundamental (1944) y acabando en las dos siguientes obras principales: *Brief über den Humanismus* y *Der Spruch des Anaximander* (1946), en la que se tematiza nuestra pertenencia a un destino que nos usa (Heidegger, 2003, p. 368).

En esta fase Heidegger parece haber comprendido que se debe renunciar a todo voluntarismo. Es lo que tematiza en 1944 avalorando el pensamiento meditativo frente al calculador (Heidegger, 1959, p. 15), y lo que acaba siendo expresado con referencia al uso (*Brauch*) (Heidegger, 2003, p. 368) que trágicamente nos destina (Rojas, 2009, p. 126).

Pero esta fase experimenta a partir de 1949, en las conferencias reunidas bajo el título *Einblick in das, was ist*, una serie de cambios. Por un lado el tratamiento sobre el destino se vuelve más mundano. Y no sólo porque en *Das Ding* hable sobre el jarro, el vino o en *Bauen Wohnen Denken* sobre las viviendas y los puentes, sino porque en estas fechas el evento designa directamente la esencia del mundo (Heidegger, 1976, p. 52). Por eso se había referido Heidegger a este ciclo de conferencias como un momento distinto al de 1946. Y esto es muy importante, puesto que hasta este momento el mundo era visto desde el punto de vista de las preocupaciones mundanas que limitaban.

Ahora bien, cabe señalar otra distinción fundamental si nos fijamos en 1951: Heidegger nos promueve a que no construyamos, a pesar de la urgencia del momento, sin antes pensar en el tipo de vivienda que nos conviene para llevar una existencia auténtica²⁴. Quiere retrasar el pensamiento frenético y calculador que nos asegure refugios, lo cual parece muy acorde con la fase de la serenidad, mas sin embargo, Heidegger no se da cuenta de que al promover tal cosa sigue empeñado en extender la inhospitalidad. No ha dejado atrás su loca pretensión; sigue empeñado en lo que considera que es su “histórica misión” (por decirlo usando la conocida expresión de nuestro Ortega, 1966, pp. 151ss). Estamos pues ante lo que podríamos considerar una recaída; de la que Heidegger se podría haber percatado relativamente pronto al reorientar nuevamente el pensamiento sobre el *Ereignis*.

b) La segunda gran fase de este período: de 1952 a 1957, pasando por 1953

Lo que caracterizaría esta fase es el intento de depurar el *Ereignis* volviendo a aquella fase previa de 1934 que habíamos mencionado, la fase de los comentarios a Hölderlin²⁵. Heidegger considera, según la confesión de 1962 anteriormente recogida, que se había adentrado en un camino erróneo para esclarecer la noción de *Ereignis*. Y a mi juicio *Bauen Wohnen Denken* es buena prueba de ello. La reorientación tiene que ir guiada por la siguiente consigna: no se trata de perseguir ninguna estrella (Heidegger, 2002, p. 76); lo cual incluye renunciar a promover situaciones propicias como la *Wohnungslosigkeit*.

La primera parada de esta fase es *Die Frage nach der Technik*, que acaba precisamente comentando el famoso verso de Hölderlin en el que se anuncia que sólo un Dios podrá salvarnos del *Gestell* (Heidegger, 1962, p. 19), es decir, quedándonos en manos *des Geschickes* (Heidegger, 1962, p. 38). Pero el punto culminante de este recorrido se encuentra sin embargo en *Identität und Differenz*, en 1957, constituyendo un adelanto muy interesante *Was ist das –die Philosophie* de 1955 donde se habla ya con decisión de *das Entsprechen* (Heidegger, 2006b, p. 21). En esta fase se vuelve a pensar la pertenencia entre hombre y ser, pensar y destino (2006b, pp. 45ss), y acaba con la definitiva expresión de *Die Philosophie der Willenslosigkeit* y del *Seinlassen* en 1962: cuando la serenidad es pensada como *Anwesenlassen* (sustituyendo a la serenidad de la fase anterior) y el destino como *Anwesenlassen* (Heidegger, 1976, p. 40).

En este período se ha pasado de la tristeza experimentada como *Weltschicksal* (Heidegger, 1976, p. 27) como un signo de los tiempos²⁶, a la aparente ausencia de tristeza y mundanización de la filosofía.

Al hacer todas estas distinciones hemos preparado el terreno para abordar lo que realmente tiene que ver con este trabajo: el análisis del modo como la experiencia vital influye decisivamente en estas etapas que bien pueden ser presentadas como una expresión enmascarada de su propio autoconocimiento.

4. Las fases de la *Philosophie der Willenslosigkeit* como expresión enmascarada de su propio autoconocimiento

Atendiendo al detenido análisis anterior, fecharé el inicio de la filosofía del llamado Heidegger II en 1934.

Al comienzo de esta filosofía que hemos convenido en denominar filosofía de la serenidad, Heidegger le echa la culpa al destino, y él se retira de la escena como una víctima de la historia. Heidegger se resiste a aceptar su culpa porque él no se consideraba un nacionalsocialista; si hacemos caso del *Freiburger Kreis* (Ott, 1988, p. 135). Y sin embargo, en la línea de la revisión de la sentencia que le prohibió ejercer como docente y lo consideró culpable, Heidegger debía aceptar que, incluso aunque aceptásemos que no fuera seguidor de Hitler ni antisemita (o sencillamente dejando esta cuestión a un lado), era culpable sin excusas de haber promovido una inhospitalidad, que llega a transformarse en terror, dándole la espalda al mundo.

Cuando Heidegger es asediado por sorpresa en 1945 con las 23 preguntas de la comisión, se desmorona. Deberá ser atendido incluso psicológicamente. Si bien el psicoanalista que lo atiende no lo cura directamente. Pareciera que incluso no hizo nada (Petzet, 1983, p. 52). E incluso diré que, al menos en principio, no deberíamos hablar de una recuperación total, pues lejos de aceptar que había promovido la inhospitalidad y ayudado a sembrar el terror, parece más preocupado tras su vuelta en salvar su proyecto filosófico del nacionalsocialismo.

Todavía es actual la discusión en la academia en torno a si la filosofía de Heidegger es o no es nacionalista; si está contaminada o no. Heidegger, durante un tiempo, el tiempo de la tristeza, se movía en esta misma línea. Pero mientras es así, sigue enfrentándose al mundo, que ahora le acusa directamente por su implicación. Ahora bien, en la medida en que este mundo le va a obligar a un esfuerzo titánico de reformulación, llegará a comprender, y he aquí la gran clave de la segunda fase de la filosofía de la serenidad, que la filosofía no se opone al mundo, sino que (tal es el cambio que dijimos que se inició en las cuatro conferencias de 1949 en el que la filosofía deja de ser inhumana e inhóspita) se vuelve a ese mundo del que otrora considerara que debíamos huir, y que redescubre como suficientemente inhóspito, sin necesidad de promover nada.

Este hallazgo debe ser entendido en relación con esta otra experiencia vital: si bien el mundo le había acusado, era también su mundo cercano (sus amantes, sus amigos, su mujer, su familia...) el que acude a salvarlo. Hasta este momento a Heidegger es aplicable la tesis de Nietzsche sobre la idiosincrasia de los filósofos (*Götzen-Dämmerung, Die „Vernunft“ in der Philosophie*, 1). Encontrar fuerza en su mundo, la necesaria para hacer frente a la inhospitalidad propia del mundo que ahora le acusa, le obliga a repensar su filosofía hasta derribar el muro que se levantaba entre filosofía y vida. Heidegger entraba ciertamente en escena en 1919 reivindicando que la filosofía volviera a estar llena de vitalidad, pero aquella vida era la fuerza creadora del filósofo que se enfrentaba a la vida real. La vida reaparecida ahora es la vida serena del filósofo (Mortal) que encuentra en el mundo suelo (Tierra), propósito (Cielo) e inspiración (Divinos) (Rojas, 2009). En pocas palabras el giro es el siguiente: al mundo pertenecemos, y aunque las preocupaciones mundanas nos impiden hacer todo lo que desde el frío e inhumano pensamiento podemos pensar hacer, no tenemos que enfrentarnos al mundo para hacer filosofía, evitando así aislarnos en nuestra propia filosofía que nos ahoga e “inhumaniza”. No es necesario además promover ninguna situación propicia para que la filosofía encuentre una tarea. Deja de hablar de promociones y pasa a hablar en su lugar de cómo viviendo en el mundo podemos observar las señales (Heidegger, 1981, p. 46) que nos iluminan demandando nuevas posibilidades (Rojas, 2009, p. 265).

Heidegger rescata las obras de la fase de 1934 donde ya se hablaba del *Ereignis*, pero donde aún no cabía esperar que acabara designando este concepto cierto tipo de excusa o refugio en la historia y el destino. Se trataba ahora de mundanizar el *Ereignis*. Si Heidegger no se dio antes cuenta de su locura es por haberse encerrado en su propia filosofía, por haber dado la espalda al mundo. Ahora habría aprendido que no se trataba de rehuir todo compromiso, sino de no comprometerse con ningún proyecto hecho de espaldas al mundo; que no naciera de él. Desde 1955 el giro es por ello drástico: si no podemos ser nosotros quienes decidimos los proyectos (*Ereignis*), sino que éstos se nos deben abrir, es porque vivimos en un mundo (y no porque el destino nos use como decía aún en 1946 en su comentario a Anaximandro) con preocupaciones que resolver. El filósofo ya no es concebido como el que rehúye este tipo de preocupaciones para dedi-

carse a sus asuntos, sino el que está en el mundo (en la Tierra²⁷) respondiendo a estas preocupaciones con la intención de comprenderlas e intentando comprenderlas manteniéndose a la escucha de cualquier indicación que permita abordar las cuestiones fundamentales desde un nuevo punto de vista; dejándose conmover y arrastrar (Heidegger, 2006b, p. 21).

5. Conclusión: *Anwesenlassen* y *Anwesenlassen*

La filosofía mundana de la Cuadratura, en su reformulación a partir de 1955, es el final de un viaje de autoconocimiento realizado por el propio Heidegger en el que pueden distinguirse distintas etapas y todo un colorido abanico de repulsas, rechazos, aceptaciones, excusas, redenciones... un entramado de sombras y luces, de ausencias y presencias que caracterizan toda filosofía como perteneciente a la tierra, es decir, al mundo y su inmundicia.

Si filosofar tenía que ver al inicio del viaje en 1919 con dar la espalda al mundo, con huir de él, Heidegger acaba hablando por contraposición del fin de la filosofía (que para él había significado justamente, y como bien acierta a señalar Levinas (García, 2001, pp. 54-56), el olvido de todo aquello –lo otro– que no sea su propio proyecto filosófico), y su lenguaje será irreconocible para el filósofo a costa de “mundanizarse”. Como si el discurso no fuera (quizás debería decir más bien “no fuera sólo”) para los filósofos, sino para todos aquellos, filósofos o no, que hayan luchado contra el mundo por conseguir sus proyectos y finalmente, los hayamos logrado o no, el mundo viniera a rescatarnos de nuestra soledad y aislamiento.²⁸

Seguramente toda persona, antes o después (pero presumiblemente en un estadio de ya madurez), se enfrenta a su modo a esta misma tarea de esfuerzo sintético e integración de las etapas de su vida²⁹. La única vía para ello es: armarse de valor (Heidegger, 1999a, p. 148). El valor había sido ya en 1927 reivindicado como condición necesaria para la existencia auténtica (Heidegger, 1977, p. 254), y sigue siendo la única vía para salir de la *Hoffnungslosigkeit* y *Verzweiflung* en la que nos instala el *Heilightrauernde* desde el que experimentamos la sensación de abandono (*der Götterflucht*) que nos embarga cuando nos damos cuenta de que, teniendo nuestra existencia en nuestras

manos, no hay ninguna señal ni indicación que nos alumbre el camino que debemos tomar para corregir, enderezar o quizás tan sólo seguir avanzando (Heidegger, 1999a, p. 97) afrontando la guerra con nosotros mismos³⁰ y nuestras miserias.

A modo de resumen conclusivo diré que Heidegger habría descubierto al fin que no habría filosofía si no hubiera algo que, con origen en el mundo, nos afectase (Escudero, 2004, p. 16) (y que llegue a ser suficientemente³¹ inhóspito). Ese algo no puede ser algo separado del mundo, sino que brota de allí cuando tenemos la predisposición adecuada: *Anwesenlassen*. Sólo así la filosofía, también la de Heidegger, se salva de su inhumanidad y el filósofo de su locura; de quedarse replegada y acomodado en una academia vacía y sin corazón.

Este hallazgo conduce al viraje dentro del viraje (la segunda fase de la filosofía de la serenidad que hemos ya analizado); al reconocimiento de que el filósofo y sus proyectos son mundanos: *Anwesenlassen*. No fue fácil para Heidegger afirmar tal cosa, porque implicaba aceptar su culpa, la inmundicia de su filosofía. Pero si la primera fase de su filosofía de la serenidad hunde sus raíces en el rechazo de esta verdad y culpa (y sólo se preocupa de salvar su filosofía de la vinculación al nacionalsocialismo), en la segunda fase a la que nos hemos referido en este trabajo, Heidegger asume sus miserias, reformulándose la relación entre el filósofo y el mundo en los siguientes términos: el mundo es ahora la caverna necesaria de la que no hay ya que salir (porque no hay salida), sino estar en “camino de salida” aprendiendo a vivir en una oscuridad (Heidegger, 1976, p. 419) sólo a veces iluminada por un tenue rayo “estelar”, que sin erradicar las sombras, venga del “Cielo” (Heidegger, 1981, p. 166) exterior.

Notas

1 Se ha traducido en la versión española *Selbstbewusstsein* por autoconciencia, pero en la medida en que en este caso Heidegger no se refiere a un mero conocimiento de sí mismo, sino que quiere señalar que estamos ante un querer saber de sí, no debemos hablar de autoconciencia, sino de autoconocimiento. Conviene advertir que este comentario de Heidegger tiene lugar después de que el japonés le preguntara por su cambio de posición, a lo que Heidegger responde hablando del pensamiento como proceso y camino: *Das Bleibende im Denken ist der*

Weg (Heidegger, 1985, p. 94). Un proceso, es lo que se aclara seguidamente, de autoconocimiento.

2 Tomando para ello como referencia una carta de Heidegger a su esposa tal y como aclararé un poco más abajo.

3 Que no es lo mismo que indubitables, designando una la incapacidad de las personas para preguntarse sobre su validez, designando otra la incapacidad de las personas para ponerlas en duda aún siendo ésta, *à la* Descartes, su intención.

4 Muchos autores hablan incluso de una impostura intelectual en referencia a la famosa obra de Sokal y Bricmont (1998).

5 Sobre la distinción entre *actio y factio*, In *Ethic.* I, lectio I, n.3.

6 „Dasein als In-der-Welt-sein ist, wie es ist” (Heidegger, 1977, p. 57).

7 „Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit” (Heidegger, 1977, p. 53).

8 Por continuar con la referencia a Hölderlin, intemperie tiene aquí el siguiente sentido: „Dann lass’ ich mein Innres walten, wie es will, träumen und sinnend, lebe meist unter freyem Himmel, und die heiligen Höhn und Thale von Morea stimmen oft recht freundlich in die reineren Töne meiner Seele” (Hölderlin, 1793, p. 196).

9 Este disgusto ante el mundo es uno de los rasgos más propios del existencialismo: “Me disgusta la existencia, no tiene sabor carece de sal y de sentido [...] ¿cómo es que cobré interés en esta gran empresa que se llama realidad? ¿Por qué debo tener interés alguno? ¿Acaso no es una cuestión de libertad?” (Kierkegaard, 1941, p. 114).

10 “sed et capilli capitis vestri omnes numerati sunt nolite ergo timere multis passeribus pluris estis”, L 12, 7.

11 Se traduce *heimlich* por secreto, pero mantiene connotaciones con íntimo, familiar, hogareño, doméstico. *Unheimlich* significa por ello inquietante e inhóspito, y está emparentado etimológicamente con *heimlich*, porque aquella inhospitalidad hunde sus raíces en la falta de familiaridad.

12 Rivera traduce *Jemeinigkeit*, con sentido, como el-ser-cada-vez-mío, pero yo propongo la traducción –algo rebuscada– siguiente: *ese ser exclusivamente mío que tiene el carácter de alguien*. En alemán alguien se dice *jemand*. Me da la impresión de que Heidegger ha buscado construir análogamente *jemeinigkeit* con la intención de designar cierto “llegar a ser alguien”. Aunque “alguien” (*jemand*), el antónimo de nadie, hace referencia a la mera existencia anónima (sin indicación de género o número), en español estamos acostumbrados a encontrarnos con este otro sentido para “alguien”: “el llegar a ser alguien” y en este

caso significa justamente todo lo contrario: ser alguien de una manera propia y singular. A mi juicio el recurso de Heidegger de apelar a una *Jemeinigkeît* tiene precisamente este sentido: distinguir la doble posibilidad en la que se mueve el *Dasein*, es decir, la de ser alguien cualquiera (impropiedad) o en la de ser propiamente alguien (Heidegger, 1977, p. 53).

13 Una actitud que nos recuerda aquel *ich trachte lange nicht mehr nach Glücke, ich trachte nach meinem Werke* (*Also Sprach Zarathustra IV: § Das Honig-Opfer*).

14 Diría auténtica, siguiendo la traducción acostumbrada en castellano, si no fuera porque en estos casos es preferible evitar el tono positivo que tiene esta expresión.

15 Ingenuo dirá Oehlkers (Ott, 1988, p. 135).

16 Y merecedor de condena (Jaspers, 1986, p. 167).

17 No la del 23 de julio de 1945, sino el interrogatorio inquisitorial de diciembre (Petzet, 1983, p. 52).

18 Al parecer, según ha confesado su hijo Hermann, existen unos cuadernos negros con fecha de abril de 1934 en los que Heidegger habría reconocido su error político. (Xolocotzi y Tamayo, 2012, p. 197).

19 Quien propone un humanismo del otro hombre, donde lo humano sea abrirse al prójimo hasta sustituirle en el cuidado de sí (cfr., Levinas 1974)

20 Lejos queda la consideración de que la tristeza es inútil y el sabio debe evitarla (S.Th., III, q.46, a.6)

21 Aunque la clasificación que sigue puede resultar algo exhaustiva, es necesaria para poder abordar con éxito el análisis de cómo influye en la filosofía de Heidegger su propia autocomprensión. Es decir, es necesario en primer lugar delimitar bien cuáles son las fechas en las que se producen los cambios que después explicaremos atendiendo desde su autocomprensión.

22 El propio Heidegger reconoce que el camino que desemboca en *Brief über den Humanismus* se inició en 1936 (1976, 315-6).

23 Que es cuando habla por primera vez del *Ereignis* (Heidegger, 1980, p. 55).

24 En medio de una situación de urgencia y necesidad. Heidegger habla de una *Not des Wohnens*, en lugar de apremiar a la construcción de viviendas promueve la serenidad en los siguientes términos: “die eigentliche Not des Wohnens besteht nicht erst im Fehlen vom Wohnungen. (...) Die eigentliche Not des Wohnens beruht darin, dass die Sterblichen das Wesen des Wohnens immer erst wieder suchen, dass sie das Wohnen erst lernen müssen” (2000, p. 156).

25 Si bien, no podemos pasar por alto que del mismo año es también la expresión *das Ereignishafte* (1963, p. 53).

26 Tiempos difíciles (Heidegger, 2003, p. 249) y de desorientación, donde la inhospitalidad de SuZ se ha convertido en *Heimatlosigkeit* (1975, p. 47).

27 “Die Erde ist die bauend Tragende” (Heidegger, 2000, p. 179); y “Die Erde ist die dienend Tragende” (2000, p. 7).

28 “Que el mundo sea el conjunto de los proyectos humanos, y que ese conjunto sea el horizonte de comprensión, quiere decir que la vida de cada hombre tiene sentido y se comprende en el entramado formado por las vidas de los demás seres humanos” (Choza 2008, p. 243).

29 “Puede admitirse que ser hombre consiste en una suma o una síntesis (síntesis pasiva incluso) de esas etapas [para Jacinto: niño, joven, adulto y anciano], y que una adecuada comprensión del ser humano se logra cuando se han comprendido adecuadamente todas ellas”. (Choza, 2008, p. 244).

30 En la entrevista a Derrida aparecida en *Le Monde* en 2004, dice el filósofo francés a sus 74 años: “Estoy en guerra contra mí mismo, es verdad, usted no puede saber hasta qué punto, más allá de lo que usted adivina (...) pero sé también que eso me mantiene con vida y me lleva a plantearme la cuestión, precisamente, que usted recordaba: ¿cómo aprender a vivir?” (Derrida, 2005, pp. 8-9).

31 La filosofía sólo puede hacerse desde la angustiosa inhospitalidad. Heidegger aquí es inflexible, porque la filosofía exige el descontento con lo que hay, el desacuerdo, el cuestionamiento, el rechazo de lo establecido. No se puede hacer filosofía de lo que todo el mundo piensa, de lo que todo el mundo cree.

Referencias

- Aquinatis, T. (1903-6). *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 11-12: Tertia pars Summae theologiae*. Romae, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide.
- Aquinatis, T. (1969). *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 47: Sententia libri Ethicorum*. Romae, Ad Sanctae Sabinae, Romae.
- Aquinatis, T. (1971). *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Ed. Cathala-Spiazzi, Torino, Marietti.
- Arendt, H. (1969). Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt. *Merkur*, 7, 893-902.
- Aristóteles. (1984). *Nicomachean Ethics, Complete Works of Aristotle II*, Princeton: Princeton University Press.

- Berciano, M. (1991). El evento (*Ereignis*) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger. En Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía (Ed.), *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger*. Salamanca: Calatrava.
- Cerezo, P. (1991). De la existencia ética a la originaria. En F. Duque (Ed.), *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, pp. 11-76. Barcelona: Serbal.
- Choza, J. (2008). *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Derrida, J. (2005). Estoy en guerra contra mí mismo. *A Parte Rei*, 37, 1-10.
- Escudero, J. (2004). Prólogo. En M. Heidegger, *¿Qué es filosofía?* Barcelona: Herder.
- Faye, E. (2005). *Heidegger et l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Paris: Albin Michel.
- Gadamer, H-G. (2004). *Hermenéutica de la Modernidad. Hans-Georg Gadamer conversaciones con Silvio Vietta*, trad. de Luciano Elizaincín-Arrarás. Madrid: Trotta.
- Gadamer, H-G. (2005). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- García, J.A. (2001). *Introducción a la filosofía de Levinas*. Navarra: Cuadernos de Anuario Filosófico.
- Heidegger, M (1959). *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske.
- _____ (1961). *Nietzsche II*. Pfullingen: Neske.
- _____ (1962). *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Neske.
- _____ (1963). *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____ (1968). *Der europäische Nihilismus* (1940). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [Gesamtausgabe 48, P. Jaeger (ed.)]
- _____ (1976). *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemayer.
- _____ (1976). *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [Gesamtausgabe 9, F-W von Herrmann (Ed.)]
- _____ (1977). *Sein und Zeit* (1927). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [Gesamtausgabe 2, F-W. von Herrmann (Ed.)]
- _____ (1980). *Hölderlins Hymne Germanien*. Frankfurt am Main: Klostermann [Gesamtausgabe 39, S. Ziegler (Ed.)].
- _____ (1981). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968). Frankfurt am Main: Klostermann [Gesamtausgabe 4, F-W von Herrmann (Ed.)].
- _____ (1985). *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [Gesamtausgabe 12, F-W. von Herrmann (Ed.)].

- _____ (1999a). *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (WS 1934-1935). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann [Gesamtausgabe 39, S. Ziegler (Ed.)].
- _____ (1999b). *Zur Bestimmung der Philosophie* (SS 1919). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [Gesamtausgabe, 54/55. B. Heimbüchel (Ed.)].
- _____ (2000). *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [gesamtausgabe 7, F-W. von Herrmann (Ed.)].
- _____ (2002). *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [Gesamtausgabe 13, H. Heidegger (Ed.)].
- _____ (2003). *Holzwege (1936-45)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [Gesamtausgabe 5, F.W. von Herrmann (Ed.)].
- _____ (2006a). *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*. México: Universidad Iberoamericana.
- _____ (2006b). *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [Gesamtausgabe 11, F-W. von Herrmann (Ed.)].
- _____ (2008). *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfriede (1915-1970)*. Buenos Aires: Manantial.
- Heidegger, M y Jaspers, K. (2003). *Correspondencia (1920-1963)*. Madrid: Síntesis.
- Hölderlin, F. (1793). Fragment von Hyperion. En Friedrich Schiller (Ed.), *Neue Thalia. Vierter und letzter Band, welcher das vierte fünfte und sechste Stück enthält*. Leipzig: Georg Joachim Göschen.
- Jaspers, K. (1989). *Notizien zu Heidegger*. München/Zürich: Piper.
- Kierkegaard, S. (1941). *Repetition*. Princeton: Princeton University Press.
- Lawrence, J. H. (2002). Prospects for a Democratic Agon: Why We Can Still Be Nietzscheans. *Journal of Nietzsche Studies*, 24, 132-147.
- Levinas, E. (1974). *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1883). *Also sprach Zarathustra I*. Chemnitz: Schmeitzner.
- _____ (1885). *Also Sprach Zarathustra IV*. Leipzig: Fritzsche.
- _____ (1889). *Götzen-Dämmerung*. Leipzig: Neuman.
- Nussbaum, M. (1986). *Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ortega y Gasset, J. (1966). *El tema de nuestro tiempo* (1923). Madrid: Revista de Occidente. [Obras completas, 3].

- Ott, H. (1988). *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main: Campus.
- Petzet, H.W. (1983). *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*. Frankfurt am Main: Societäts-Verlag.
- Quesada, J. (2010). Martin Heidegger y la exigencia política del conocimiento: una raza dura. *Isegoría*, 43, 545-563.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ricoeur, P. (1991). Auto-compréhension et histoire. En R. Avila y T. Calvo (Eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación* (pp. 9-25). Barcelona: Anthropos.
- Ringguth, R. (1986). Führer der Führer. *Der Spiegel* 34. [<http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13519843.html>].
- Rojas, A. (2009). *La Cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Málaga: Spicum.
- (2011). El papel de una “apotencia” fundamental en la filosofía tardía de Schelling, y su influencia en la filosofía tardía de Heidegger. *Revista de filosofía*, 36/2, 109-131.
- (2012). La ciudad inhóspita promovida por Heidegger. *Isegoría*, 47, 499-517.
- Safranski, R. (1997). *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- Siemens, H. W. (2002). Agonal Communities of Taste. *Journal for Nietzsche Studies* 24, 83-112.
- Sokal, A. y Bricmont, J. (1998). *Intellectual impostures*. London: Profile Books.
- Towarnicki, F. (1993). *A la rencontre de Heidegger : souvenirs d'un messenger de la Forêt-Noire*. Paris: Gallimard.
- (1999). *Martin Heidegger. Souvenirs et Chroniques*. Paris: Payot et Rivages.
- Xolocotzi, A y Tamayo, L. (2012). *Los demonios de Heidegger*. Madrid: Trotta.