

Blanca Heredia \*

## Reflexiones sobre las implicaciones políticas de la filosofía de Martin Heidegger

I \*\*

Al principio parece decirnos Heidegger: estaba el griego, el griego que nace mentando la realidad.

Esa lengua que al decir nombraba y se refería de manera directa al ser mismo de las cosas.

En la lengua griega lo dicho en ella es al mismo tiempo y de manera eminente aquello que lo dicho nombra.<sup>1</sup>

Así pudo decir Heráclito que todo es uno sin tener ello ya para nosotros ningún sentido, si por sentido entendemos la originaria referencia al ser.

Nuestras lenguas son hoy, a diferencia de la transparencia del griego, un obstáculo entre nosotros y la realidad.

Las lenguas modernas, producto de una larga involución de la lengua primera, actualmente no hacen sino deformar, en lugar de nombrar la realidad.

No obstante, el logos ha sido y sigue siendo la morada del ser.

Es necesario pues, rescatar la fuerza originaria, la esencia misma del lenguaje en tanto mentor del ser. Dejar que el lenguaje sea, de nueva cuenta, quien nombre el ser.

Actualmente, el lenguaje se ha convertido en un instrumento, pero el lenguaje no es un instrumento; es por el contrario, lo esencial, lo

\* Pasante de la licenciatura de Relaciones Internacionales del Colegio de México.

\*\* La caracterización del pensamiento de Heidegger contenido en este apartado fue realizado básicamente a partir de *El Ser y el Tiempo*.

<sup>1</sup> Heidegger, *¿Qué es ésto la filosofía?* p. 31.

específicamente humano pues sólo a través de él, está el hombre abierto al ser. El hombre es accidentalmente un dicente, el hombre es el dicente por excelencia.<sup>2</sup>

Los más eminentes pensadores fueron Heráclito y Parménides, pues ellos se ocuparon del ser en cuanto fundamento del ente.

Con platón nace la filosofía como un olvido del ser; pues a partir de él, el ser se sustantiva, se pregunta por él y al responder la pregunta se olvida, se dice que es idea, es energía.

Del griego, y de su disposición hacia el mundo, arranca la historia de occidente. La pregunta fundamental (*seinsfrage grundfrage*) ha recogido el destino de occidente y las distintas épocas han estado marcadas por lo entendido en cada caso por *quid*. Actualmente la quiddeidad se concibe como esencia y actualmente también la palabra ser se concibe como la palabra más vacía y más universal. No obstante la palabra ser conserva su fuerza de nombrar.<sup>3</sup>

Podemos preguntar por el ser, porque hay quién pregunte y de qué preguntar. El quién es el hombre y el tema es el ser, mismo acerca del cuál el hombre posee una comprensión preontológica, vaga, pero comprensión al fin.

En *El Ser y el Tiempo* concebido inicialmente como la primera parte de un tratado sobre el ser, Heidegger interroga acerca del quién de la pregunta primigenia.

La obra se encamina a elucidar la estructura ontológica de quien pregunta por el ser, como prerrequisito de la pregunta misma.

El hombre es concebido por Heidegger como *Dasein*, como ser ahí; ser-ahí enuncia lo que Heidegger denomina un claro en el ser. El *Dasein* es ese ente revelador del ser, que indica. Y es que el *dasein* es ese ente en cuyo ser le va su ser, no sólo en el sentido de incertidumbre sino como conciencia de ella. El ente sin ser constituye su abertura: "El *Dasein* es ontológico en el sentido de que sólo él alcanza a vislumbrar su ser".<sup>4</sup>

El *Dasein* existe siempre en-el-mundo, concebido éste como la significatividad de lo existente. El mundo como existenciarío del *dasein* no es igual al mundo físico, pues para él es siempre algo espiritual.

Las cosas se dividen en ante-los-ojos y a-la-mano. Las últimas son útiles, pues de ellos el ser-ahí se cura en su hacer. Para su obra el *Dasein* requiere cosas útiles. El significado, el ser de los útiles, se realiza al ser utilizados por el *Dasein*.

Éste es un ser que proyecta, que hace, y para hacer requiere útiles.

<sup>2</sup> Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 120.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>4</sup> Cohn, p. 22.

El ser mismo de éstos es un ser-para y no les viene sólo del sentido otorgado por el *Dasein* sino de sus propias características.

El útil siempre refiere a otros Da-sein. Así al ver una cerca percibimos que es un ser-para-alguien.

Los otros son concebidos como ser-también-*Dasein*. La actitud hacia ellos es un procurar por qué, sin embargo puede ser deficiente. El *Dasein* es ser-con-siempre, aunque pueda serlo de manera incompleta.

El *Dasein* es esencialmente existencia y su existir puede ser auténtico o inauténtico. El existir auténtico consiste en abrirse al propio ser, y el percatarse de que la posibilidad permisora del resto de las posibilidades es la muerte. Es pararse ante la muerte y no huir, es entender la libertad propia, la libertad finita, la totalidad de la temporalidad. El *Dasein* en su existir auténtico se proyecta fuera de sí, pues sabe que es tiempo limitado, está conciente de que en su origen él no se produjo, pues ello no dependió de su voluntad. El *Dasein* se apropia de su ser como si fuera suyo y se responsabiliza de él.

El existir auténtico es no amedrentarse ante la muerte, sino ver en ella la realización última de toda posibilidad: la de no ser. El *Dasein* es esencialmente poder ser, es siempre un ser que proyecta en virtud de su finitud.

El existir inauténtico huye del ser y se refugia en los entes, escapa de su propia muerte y hace de ella una cosa más. Este modo de existir está regido por el uno, por el impersonal, por el "se".

El *Dasein* se somete al uno y somete con ello sus posibilidades; se abandona a algo fuera de él y pierde su ser.

El existir inauténtico está dominado por habladurías, la avidez, novedades y ambigüedad. El estado de caído-caído de su ser-el existir inauténtico es la forma más común y cotidiana de existir el ser-ahí.

Lo propio del ser auténtico se trastoca: el lenguaje deviene en charla. El asombro —tornarse lo común en extraño— deviene del mero interés por todo, siempre resultante en el aburrimiento.

El existir auténtico se alcanza a través de un temple: la angustia, pues en ella nos preguntamos acerca del ente en general. La angustia nos anonada y nos damos cuenta que en el fondo de nosotros acecha la nada. El temple no es un estado psicológico, es la condición de posibilidad de éstos. El temple es encontrarse siempre en cierta disposición, a través de la cual y en la cual existimos.

En lo referente al tiempo y su relación con el *Dasein*, Heidegger nos dice que el ser-ahí es un tejido de tiempo; el ser-ahí es tiempo; el tiempo no es, sino que temporaliza.

Una de las nociones más complejas en Heidegger es justamente el

tiempo. Este —nos dice— se halla constituido por ecstasés. Es unitario y combina en sí pasado, presente y futuro. Sin embargo, para Heidegger el tiempo básico es el futuro, pues el ser ahí se proyecta siempre que se adelanta a sí mismo y en ese sentido su temporalidad está hecha de su pasado como proyecto, y de su presente, dirigiéndose hacia el futuro.

Ser-ahí y tiempo, se implican recíprocamente; no hay uno sin el otro.

La estructura misma del ser-ahí es temporal. Porque siendo la estructura del *dasein* el remedio, la necesidad de curarse de el *dasein* —porque se es finito y porque se es ya en cada caso— debe proyectarse siempre fuera de sí mismo, anticiparse, ir hacia el futuro.

En la temporalidad del *Dasein* se funda su historicidad, entendida como aquello en donde los éxtasis que constituyen al tiempo se coordinan y adquieren coherencia y unidad.

Para Heidegger la historia no está formada por hechos sino por posibilidades elegidas. Su estudio no debe ocuparse ni de los hechos absolutamente individuales ni de reglas universales, por que ni unos ni otras existen. “Lo que existe son las condiciones y las posibilidades reales de una determinada existencia, posibilidades que forman una amalgama específica de elementos únicos y de elementos que se repiten”.<sup>5</sup>

Y la historia y su estudio son así, porque en el ser-ahí hay tantos elementos únicos como elementos repetibles. Para Heidegger no hay leyes universales, tan sólo hay *daseins* existentes históricamente con una libertad limitada, no por leyes, sino por su propia estructura ontológica.

El *Dasein*, para Heidegger no es absolutamente libre, primero porque no eligió su nacimiento y segundo porque no eligió su muerte. Nacimiento y muerte no están fuera de su existencia sino dentro de ella. El hombre más libre es aquél que acepta su facticidad —su estado de arrojado en el mundo—, su pasado como proyecto elegido y su presente como salir al encuentro con la muerte.

“El existente resuelto (el más libre) saca de su impotencia fundamental una hiperpotencia práctica: la de saber lo que le sucede y por aquí poder insertar su voluntad en las lagunas del mecanismo mundano”.<sup>6</sup>

Para Heidegger, el auténtico historiador debe, al interpretar a los sucesos y a los hombres, estar a la altura de ellos. Es decir, debe re-

<sup>5</sup> Waehlens, *La filosofía de Heidegger*, p. 243.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 237.

vivirlos; re-vivir sus proyectos, pues sólo así será capaz de comprenderlos.

Hacer historia es ver el futuro del pasado, su proyecto. Es entender al *dasein* como creador de la historia en el sentido de que: el *dasein*, *en función* de sus posibilidades, elige su destino y lo constituye.

El método del historiador es la hermenéutica, la interpretación entendida como re-interpretar, re-petir, re-existir. La ciencia histórica auténtica no se distancia de su objeto sino lo redime.

*El Ser y el Tiempo culminan* con el tratamiento de historicidad y temporalidad. En ello hay, en cierto modo, una vuelta al origen, un retorno a la pregunta original: ¿qué es el ser? Y es así porque la pregunta primigenia es la pregunta histórica; es historicidad preguntada.

En la historicidad del *Dasein* confluyen el resto de sus existenciales: su-ser en-el-mundo, su ser-con, su ser-ya, su poder-ser y su ser-hacia-la muerte. En ella se funda al final su carácter de "abierto al ser": su estructura ónticamente señalada como ontológica. Así pues, Heidegger cierra el círculo de la ontología existencial del *dasein*, pero a la vez retorna su preocupación inicial: el problema del ser.

*Tiempo y Ser* nunca fue publicado, sin embargo el llamado *Kehre* heideggeriano no es sino la continuación del proyecto original. El viraje, más que serlo en modo radical, fue un cambio de enfoque, una nueva manera de tratar lo más indispensable: el ser. (Una colección de ensayos fue publicada como *Sein und Zeit* y traducida al inglés. Heidegger consideró que lo esencial se responde ahí).

Desde aproximadamente, 1930, Heidegger habrá de ocuparse ya no del ser a través del existente, sino del ser a partir del lenguaje, del arte, del pensar y de la técnica.

De lo dicho hasta aquí, tres son las conclusiones más importantes:

a) Heidegger no hace una antropología, pues se situúa más allá de la diferencia cartesiana sujeto-objeto. Para él el hombre no es por tanto un sujeto sino un ser-en-el-mundo.

b) No hace una antropología tampoco, porque el análisis del ser-ahí sólo tiene para él relevancia en tanto punto de acceso a la pregunta fundamental por el ser.

c) De la ontología existencial heideggeriana no se deriva ninguna implicación de carácter político concreto: a lo más —como se verá adelante, puede desprenderse de ella una cierta actitud general. Esta misma habrá de servirnos para evaluar la acusación de que en la filosofía de Heidegger se halla prefigurado el fascismo.

## II

Resulta difícil imaginar cómo a partir de lo hasta aquí expuesto puede emprenderse el análisis de las relaciones entre Heidegger y la política o más propiamente de Heidegger y el nazismo.

A pesar de ello, algunos autores han intentado demostrar como en *El Ser y el Tiempo* se halla contenido el germen del nazismo de Heidegger. Löwith, por ejemplo, sostiene en su artículo "Les Implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger" (publicado en *Les Temps modernes* en 1946) que la angustia y el ser-relativamente-a-la-muerte son elementos perfectamente compatibles con el nazismo.

La interpretación de Löwith representa el arquetipo de los ataques hechos por Adorno, Lukács y Hühnerfeld a Heidegger. En estas acometidas se parte del pretendido clima de angustia, pesimismo y desesperanza emanada de la obra de Heidegger y de ahí se concluye que Heidegger fue, si no una de las figuras centrales del nacional-socialismo, al menos uno de sus más ardientes precursores.

Este tipo de "análisis" —señala Palmier— carecen del más mínimo rigor, pues intentan extraer de un cierto "clima" una determinada implicación política. Para Palmier la pregunta por las implicaciones políticas de la obra de Heidegger sólo tiene sentido si se realiza a partir de la totalidad de la problemática filosófica del autor.<sup>7</sup>

Dentro de esta perspectiva se sitúan interpretaciones como la de Schawan, la del propio Palmeir, y la de Waehlens. El primero, sin embargo, fracasa en su empresa. A fin de probar su hipótesis, a saber, de que para Heidegger la política es una forma del des-ocultamiento de la verdad, utiliza todo aquello que la verifica, pero elude aquello que la refuta. Por otra parte, Schwan a pesar de su riguroso análisis termina por elaborar, a partir de unas cuantas alusiones a la ciudad griega, toda una filosofía política heideggeriana, que a su juicio, apuntaba en dirección del nazismo.

A fin de elucidar la relación auténtica entre Heidegger y el nazismo, Palmier<sup>8</sup> recurre a la *República* de Platón, por considerar que, en el fondo, Heidegger se halla animado, en su Discurso del Rectorado, por un espíritu similar, animador de Platón en la redacción de su *República*. Dicho horizonte anímico común, se halla constituido por un "hallarse frente a la decadencia", uno de Atenas, el otro de Alemania. Para Heidegger, siguiendo al joven Nietzsche, la filosofía

<sup>7</sup> Palmier, p. 149.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 160-164.

era la “medicina de la civilización” y en ese sentido su compromiso con el nacional-socialismo debe entenderse.

En 1933, Alemania parecía derrumbarse; Weimar dice sobre aquellos quienes la vivieron “en modo alguno, fue de color de rosa, como hoy día se ve, por contraposición al fondo-terrible de lo que le siguió.”<sup>9</sup> Por todas partes se respiraba la decadencia, y Heidegger en su Discurso del Rectorado, se esforzó por luchar contra tal decadencia, definiendo de nuevo la esencia de la ciencia, de la universidad, del trabajo y de la nación.<sup>10</sup>

Más allá de las interesantes sugerencias del Profesor Palmier, haría falta aquí, sin duda alguna, un análisis más profundo de las condiciones históricas alrededor del rectorado de Heidegger. No obstante, habremos de omitir tal análisis porque en primer lugar, existe al respecto una inmensa bibliografía y en segundo, porque el problema que nos ocupa no es tanto las razones históricas de la adhesión de Heidegger al nazismo durante 10 meses, sino la posible relación entre su filosofía y tal suceso histórico.

Una última razón es la enorme magnitud de la empresa. Como P. Trotignon ha dicho, debería incluir no sólo Weimar, a los orígenes del nacional-socialismo y el papel del intelectual en la política, sino también toda la historia de la Universidad Alemana de 1848 a 1933, “toda la historia de su rechazo a la democracia”.<sup>11</sup>

Una vez apuntada la necesidad y la necesaria omisión en estas reflexiones, del análisis del contenido histórico, seguiremos con el análisis filosófico.

Para Waehlens, a fin de responder a la pregunta acerca de las relaciones entre el pensamiento Heideggeriano y el nazismo,<sup>12</sup> deben distinguirse radicalmente las actitudes personales de Heidegger y de su obra filosófica.

Con base en la definición de Aron de fascismo, Waehlens intenta demostrar que la filosofía de Heidegger no apunta en dirección del nacionalismo, además que, bien vista, se opone a él.

Aron señala como características centrales de la actitud fascista las siguientes:

- a) una concepción pesimista de la naturaleza humana
- b) un método experimental y racionalista que aplicado a lo político parece conducir a un amoralismo agresivo y a la problemática del poder

<sup>9</sup> Arendt, p. 270.

<sup>10</sup> Palmier, p. 162.

<sup>11</sup> Citado en Cotten, p. 140.

<sup>12</sup> Waehlens, “*La philosophie de Heidegger et le nazisme*”, p. 115.

c) la exaltación de la voluntad humana y de los valores de la acción.

Según Waehlens, de la filosofía de Heidegger se desprende una actitud general en contra de los tres rasgos definidos por Aron como fundamentales en la actitud fascista. Así, el pensamiento fascista consistente en considerar a la naturaleza humana como esencialmente mala, Heidegger opone un pesimismo emanado del hecho de que el mundo en sí mismo carece de sentido y es el hombre el quien debe construirlo.

Por otra parte, el llamado “nihilismo de los jefes” presente en el fascismo; consiste en la imposición —moral y física— por parte de los jefes al resto de los hombres de una serie de metas desconocidas por ellos mismos como arbitrarias, parece ir radicalmente en contra de lo que Heidegger llama existencia auténtica, a saber: dejar que el otro sea su propio poder-ser.

En cuanto al método, Heidegger también se opone al seguido por la actitud fascista, pues para él el mundo no es una “cosa” aparte del hombre y mucho menos una sola. Heidegger se esfuerza en demostrar la inexistencia de un solo tipo de ser sino muchos y además que las determinaciones de dichos tipos de ser deben ser conocidas sólo para ser trascendidas. Así, pues, este pensador se opone a la dominación en tanto sometimiento ciego a determinaciones absolutas, que por lo demás para él no existen.

Respecto al tercer punto de la caracterización de Aron, de hecho supone una completa distorsión de los valores, al aceptar un proyecto dentro del cual sólo el jefe fascista se expresa —ejerce su voluntad— mientras los otros son negados y convertidos en medios; la actitud general surgida de la filosofía de Heidegger se pronuncia exactamente en sentido contrario. Esto es así, porque, como ya decíamos, para Heidegger sólo la existencia inauténtica vive sumido en el “uno” y dirigido por él; la existencia del *dasein* auténtico reside en su capacidad de poder-ser propio, dirigido-hacia-adelante por sí mismo.

A partir de las distintas interpretaciones hasta aquí presentadas del problema de lo político en Heidegger, es posible hacer una primera reflexión.

Heidegger no se ocupa de lo político, sin embargo puede decirse —con Waehlens— que da la caracterización hecha por Heidegger del ser-ahí auténtico, se desprende una actitud, al parecer repelente de los postulados fascistas centrales.

En términos generales, el rechazo proviene de tres elementos centrales:

a) la diversidad del ser

- b) la inexistencia de leyes universales
- c) el poder-ser como lo propio del hombre
- d) la coexistencia de las *daseins* en tanto poder-ser, es decir, en tanto voluntades individuales copartícipes en la vida comunitaria —Heidegger nos dice cómo— en la construcción de un destino común, de una historia.

En el fascismo sólo los líderes se realizan, y ellos solos construyen la historia; mientras el resto de los hombres permanecen sumidos —ahora por la fuerza— en el reino del uno, es decir del existir auténtico.

Ahora bien si ciertamente todo en *El Ser y el Tiempo* apunta en dirección contraria al fascismo, ¿por qué aceptó Heidegger el nacionalsocialismo?, ¿por qué aceptó el rectorado?, ¿por qué vio en el Führer la realidad alemana presente, futura y su ley? ¿Por qué?

La respuesta quizá pueda hallarse en el controvertido pasaje de la *Introducción a la Metafísica* citado a continuación:

Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacionalsocialismo —pero que no tiene absolutamente nada que ver con la interior verdad y grandeza de este movimiento (a saber, el contacto entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno)— hace su pesca en esas turbias aguas de “valores” y “totalidades”.

Además de las escandalizadas reacciones provocadas por la inclusión del pasaje al publicar la obra en 1952 (originalmente fue un curso dictado en 1935-36) entre la intelectualidad alemana y francesa; este suceso parece echar luz sobre las razones profundas que llevaron a Heidegger a adherirse al nazismo.

A fin de intentar explicar lo anterior, es necesario realizar una, aunque rápida, mirada sobre la visión de Heidegger de la técnica y la vida moderna.

Para Heidegger, lo característico de la era moderna es la técnica y el debilitamiento general del espíritu, ambos productos de la culminación de la metafísica, es decir del olvido del ser.

La técnica convierte a todos los entes en stock, en reserva utilizable, en su-para-cuando-el hombre los necesite, cuando ello debilita la fuerza de las cosas, su *physis*, es decir su “erguirse y mostrarse”. La técnica hace de todo un objeto, incluso del hombre mismo, es por ello el supremo peligro. No obstante para Heidegger siguiendo a Hölderlin “ahí-donde crece el peligro crece también lo que lo salva.”

Pues siendo la técnica la culminación del olvido del ser, quizá sea en sí misma la autora de una nueva posibilidad de revelárenos el ser.

A fin de comprobar esa posibilidad, Heidegger se pregunta por la esencia de la técnica y concluye que ésta no tiene nada de técnico. Para Heidegger la esencia de la técnica es un nuevo modo de des-ocultamiento del ser consistente en su provocación.

La técnica anima al ente para que muestre su consistencia en la forma de “encargar o pedir”; y es, por tanto, el modo actual como el ser se nos revela.

Heidegger creyó ver en el nacionalsocialismo la realización del vínculo entre el hombre moderno y esta nueva forma de des-ocultarse el ser; la técnica planetariamente determinada. En la realización de tal vínculo, y en su auténtica comprensión, Heidegger vislumbraba un hombre nuevamente capaz de ser interpretado por el ser mismo, y con ello reconciliarse con su origen y su carácter primigeniamente ontológico.

Pero Heidegger se dio cuenta de su error y en repetidas ocasiones —años más tarde— expresó que el Estado total no sólo no era la salvación, sino además la culminación más nefasta de la metafísica. El Estado total —añadía— anulaba la creatividad, la poesía, el encuentro con el ser, su revelación; y conducía a los hombres, olvidados de sí mismos que, en lugar de responsabilizarse de su existencia, entregarse a otro y con ello se perdían como posibilidad.

### Reflexión final

Heidegger es quizá uno de los últimos gigantes del pensamiento occidental. Sin haber construido un sistema, Heidegger pasará a la historia como uno de los grandes pensadores del mundo moderno, y no solamente por que Heidegger haya vivido más de la mitad de su existencia en el siglo xx; lo que lo hace moderno, es más bien haber pensado al hombre y al mundo moderno en términos distintos a los usuales, lo que tiñe su pensamiento de actualidad sorprendente.

Heidegger nos con-mueve, nos mueve los cimientos, nos mueve el origen y sin decimos del todo cómo recuperar nuestro ser perdido, nos hace saber nuestro extravío perdidos para el ser. Y eso es gravísimo, porque el hombre es el claro del ser y hoy el claro se halla cubierto y ya no sabemos dónde está el claro de lo abierto, dónde está el ser, dónde está nuestro ser.

Estamos perdidos en el bosque, el mundo nos es ajeno, nosotros mismos estamos extrañados de nuestro propio sentido.

Hoy el hombre declara —como nunca antes— no tener la verdad. Estamos sordos para el llamado del ser.

Heidegger propone, quizá sin quererlo, una salida: el encuentro

con la muerte, el reconocimiento de que no hay nada absoluto, de que todo es finito, relativo-a, incompleto.

En el reconocimiento de lo limitado está la posibilidad misma de un existir auténtico. Si me enfrento a mi propia muerte, me lo adelanto, me proyecto, me veo en el pasado como proyecto y doto a mi existencia de un sentido.

En su interpretación del super-hombre nietszcheano, Heidegger ve en él al dasein que ha aprendido a vivir en un mundo en el cual Dios y, con él todos los trascendentes han muerto. El super-hombre así entendido es quien se sabe arrojado, toma posesión de sí mismo, es quien sabe vivir en el mundo, en su mundo, único existente, pues más allá acecha la nada.

El ser-ahí auténtico se compromete con su temporalidad, con su finitud, con sus posibilidades concretas y pensadas. El dasein auténtico sabe vivir sin Dios, sin valores absolutos, inmerso en una historia sin proyecto immanente, sin sentido propio y predeterminado.

El hombre debe vivirse como aquél que se repite y a la vez cambia; el hombre, para ello, debe reconciliarse con el origen, el fundamento, con la repetición y cambia: con el ser.

Heidegger cometió un error; fue gravísimo y sin embargo, su error no invalida la profundidad y el valor de su pensamiento. Acaso quizá nos haga pensar sobre el intelectual, sobre el filósofo, sobre los "compromisos" y los ideales.

Al Heidegger de 1933 es, sin duda, necesario juzgarlo, pero no iluminando y a la vez oscureciendo su pensamiento. Y aquí, como dijimos desde el principio, no se trata de imponer a la razón para comprender. Lo anterior no es en modo alguno una justificación del Heidegger nazi; es simplemente el reconocimiento de que la consistencia del pensar heideggeriano, tal y como esperamos haya sido puesto de manifiesto en este ensayo, no se ve seriamente comprometida por aquel 1933.

El error fue personal no filosófico; su filosofía puede ser juzgada por otros motivos, pero a nuestro juicio no por éste.

#### Bibliografía

- Arent, Hanna, "Martín Heidegger, octogenario", *Revista de Occidente*, v. 28, n. 84 (marzo 1970), pp. 255-271.
- Axelos, Kistas., *Introducción a un pensar futuro*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- Barret, William, *Irrational man.*, Garden City, N. Y., Doubleday, 1958.
- Cohn, Priscilla, *Heidegger: su filosofía a través de la nada*, Madrid, Guadarrama, 1975.
- Cotten, Jean Pierre, *Heidegger, Ecrivains de toujours / Seuil*, 1974.

- Gaos, José, *Introducción a el ser y el tiempo*, México, FCE, 1971.
- Gurvitch, Georges, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, Buenos Aires, Losada, 1939.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1977.
- , *¿Qué es esto la Filosofía?*, 1955.
- , *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires: Nova, 1972.
- , *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1973.
- Palmier, Jean-Michel, *Les Ecrits politiques de Heidegger*, París, L'Herne, 1968.
- Tiryakian, Edward, *Sociologismo y existencialismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- Waehlens, Alphonse de., *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Bolaños y Aguilar, 1945.
- , "La philosophie de Heidegger et le nazisme", *Les temps modernes*, n. 22 (julio 1947), pp. 115-140.
- Wahl, Jean, *Historia del existencialismo*, Buenos Aires, Deucalión, 1954.
- Wild, John, "The philosophy of Martin Heidegger", *The Journal of Philosophy*, v. 60, n. 22 (Oct. 1963), pp. 664-677.
- Wisser, Richard, *Responsabilidad y cambio histórico*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.