

# REBELIÓN CONFORMISTA Y LIQUIDACIÓN DEL SUJETO: MARTIN HEIDEGGER\*

JOSÉ A. ZAMORA  
Instituto de Filosofía – CSIC

RESUMEN: La hipótesis de partida es la existencia de una afinidad electiva entre la «liquidación fascista del sujeto» o el tipo de rebelión conformista que caracteriza la «subjetivación autoritaria» y la figura de sujeto desubjetivado como «libertad para la muerte» con la que Heidegger pretende responder a la crisis de la subjetividad burguesa moderna. El vínculo filosófico con el autoritarismo y nacionalsocialismo se examina aquí fundamentalmente en relación con la analítica existencial del ser ahí y, más específicamente, con la forma como dicha analítica registra la crisis del sujeto y responde a ella. La figura de sujeto desubjetivado representa la paradoja de anular al sujeto para salvarlo como sujeto, de sacrificarlo para impedir su hundimiento como sujeto. El vuelco de rebelión en sometimiento o la identificación de ambos revela la verdadera naturaleza del autoritarismo moderno postradicional.

PALABRAS CLAVE: Heidegger; rebelión conformista; liquidación del sujeto; ser para la muerte; autoritarismo.

## *Conformist rebellion and the liquidation of the subject: Martin Heidegger.*

ABSTRACT: The starting hypothesis is the existence of an elective affinity between the «fascist liquidation of the subject» or the kind of conformist rebellion that characterizes «authoritarian subjectivation» and the figure of the de-subjectivized subject as «freedom towards death» with which Heidegger pretends to respond to the crisis of modern bourgeois subjectivity. The philosophical link with authoritarianism and National Socialism is examined here primarily in relation to the existential analytic of *Dasein* and, more specifically, to the way in which this analytic registers and responds to the crisis of the subject. The figure of the de-subjectivized subject represents the paradox of annulling the subject in order to save it as a subject, of sacrificing it in order to prevent its collapse as a subject. The turning of rebellion into submission or the identification of both reveals the true nature of post-traditional modern authoritarianism.

KEY WORDS: Heidegger; Conformist rebellion; Liquidation of the subject; Being towards death; Authoritarianism.

Aunque en cierto sentido afecte al núcleo mismo de la cuestión que aborda esta contribución, la *relación política* de Heidegger con el nacionalsocialismo no constituye el objeto principal de la misma. Dicha relación solo adquiere relevancia aquí en la medida en que se puede vincular con su forma de abordar y responder a la crisis del sujeto (burgués/moderno) y al mismo tiempo muestra una afinidad electiva con lo que llamaré provisionalmente «liquidación fascista del sujeto» o permite reconocer el tipo de rebelión conformista que caracteriza la «subjetivación autoritaria». Heidegger no es el único que ha sometido la figura moderna de subjetividad a una crítica radical, pero su crítica sí es una de

---

\* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Constelaciones del autoritarismo: memoria y actualidad de una amenaza a la democracia en perspectiva filosófica e interdisciplinar» (PID2019-104617GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

las más relevantes. Su propuesta filosófica irrumpe en un contexto de profunda crisis de la sociedad burguesa moderna en el período de entreguerras. Frente a los intentos de «salvar» el mundo burgués y su cultura, Heidegger representa una figura de ruptura, de aparente rebeldía, de borrón y cuenta nueva. La crisis de la filosofía y especialmente la filosofía del sujeto es interpretada como una crisis más profunda que afecta a la existencia y posee, por tanto, una dimensión práctica y política. Describe su tiempo como una época de «sinsentido», «ensombrecimiento» y «olvido del ser». Pero su respuesta a una crisis tan profunda que se manifiesta como liquidación de la subjetividad autónoma moderna no es restablecerla sobre nuevos fundamentos, sino afirmarla de manera radical en la figura de un sujeto desubjetivado como «libertad para la muerte». Esta figura representa la paradoja de anular al sujeto para salvarlo como sujeto, de sacrificarlo para impedir su hundimiento como sujeto.

Esta figura, esta es la tesis, presenta afinidades electivas con las formas de subjetivación autoritaria y fascista. En estas formas se registra la crisis del sujeto burgués que tiene un origen objetivo en la crisis sistémica que pone en peligro precario equilibrio entre la independencia personal (responsabilidad en la propia autoconservación) y la dependencia objetiva del proceso de acumulación del capital sustraído a su responsabilidad individual. El conflicto entre la necesaria ocupación libidinal del propio yo para resistir en la cada vez más enconada lucha por la supervivencia y la experiencia de impotencia frente a cambios estructurales incomprensibles y escasamente influenciables se «resuelve» gracias a la ambivalencia entre sometimiento y rebelión coagulada en el psiquismo de los que se aferran al orden existente. El resultado es una paradójica «rebelión conformista»: una especie de combinación entre el placer de obedecer y la agresión contra los diferentes e indefensos. Las condiciones sociales para asegurar la autoconservación son percibidas como ajenas, extrañas o destinales y, al mismo tiempo, como precarias, cuando no asociadas a insuficiencias de los propios sujetos amenazados, pero raramente identificadas como resultado de coacciones sistémicas. Si las exigencias de autoconservación reclaman una autoafirmación sin miramientos de la propia persona, la incapacidad de controlar las condiciones de existencia provoca un agravio permanente que abre y reabre la herida narcisista, cuya base objetiva es la impotencia real. La solución a este conflicto se produce a través de la colectivización del yo. Pero dicha colectivización aparece como un acto de máxima libertad individual al mismo tiempo que promueve la autoliquidación. El carácter ideológico de la «rebelión conformista» o la «liquidación fascista del sujeto» consiste en contribuir a que los sujetos interpreten su debilidad como fuerza (del colectivo), lo que no hace más que aumentar su debilidad.

Aunque la cuestión de si existe una afinidad electiva entre estas figuras y la figura heideggeriana de sujeto desubjetivado no puede dilucidarse solo sobre la base de las manifestaciones explícitamente políticas, sino que exige entrar en el núcleo mismo de su ontología fundamental, creo que es preciso delimitar el alcance efectivo de la vinculación política de Heidegger con el

nacionalsocialismo. En cierto sentido, constituye un paso previo ineludible que permite aquilatar la relevancia política de su reflexión filosófica.

## 1. HEIDEGGER Y EL NACIONALSOCIALISMO

Ya antes de la publicación de los epistolarios<sup>1</sup> y los *Cuadernos negros*<sup>2</sup>, gracias a las investigaciones de V. Farías o Hugo Ott<sup>3</sup>, entre otros, existía un conocimiento suficientemente detallado de la colaboración de Heidegger con la reconfiguración nacionalsocialista de la universidad alemana (*Gleichschaltung*<sup>4</sup>) y de su identificación con el movimiento nazi. Ciertamente esa identificación no excluye la voluntad de dar a ese movimiento una significación específica y, en algún sentido, diferente de las que defendían quienes realmente lo lideraban u otros implicados<sup>5</sup>, ni tampoco el hecho de que se viera desatendido, ignorado o incluso derrotado en las luchas internas por el poder académico, lo que pudo convertirse en una fuente de resentimiento en quien aspiraba a un liderazgo intelectual del movimiento; un liderazgo que ciertamente pronto se evidenció como quimérico. Pero estilizar esa voluntad y esos conflictos hasta convertirlos en un distanciamiento y una desvinculación política no se compadece ni con los hechos ni con los numerosos testimonios propios y de otros<sup>6</sup>. Si bien su forma de referirse públicamente al nacionalsocialismo está envuelta en una narrativa y una conceptualidad a veces crípticas que combinan de manera peculiar el

<sup>1</sup> Ver las referencias bibliográficas al final de esta contribución.

<sup>2</sup> Ver las referencias bibliográficas. Por lo que respecta a su contenido filosófico, los *Cuadernos negros* no contienen nada que no se hubiera dicho repetidamente en otros escritos de la época ya publicados, bien sean las clases, los textos publicados por el propio Heidegger y los textos publicados póstumamente. Sin embargo, dado que los *Cuadernos negros* pretenden ser el «testamento filosófico» de Heidegger, son un punto de partida adecuado para una crítica fundamental, sobre todo porque en estas notas muchas cosas, en particular las afirmaciones de Heidegger sobre sí mismo, se expresan en términos mucho más precisos (GIVSAN, H., «Seyn und Macht. Seyn als Machenschaft, Seyn, die mythische Gewalt», en *Martin Heideggers «Schwarze Hefte». Eine philosophisch-politische Debatte*. ed. por M. Heinz y S. Kellerer. Berlin: Suhrkamp, 2016, 255).

<sup>3</sup> FARIAS, V., *Heidegger y el nazismo*. 2ª ed., México/Santiago de Chile: FCE/Akal 1998 (orig. fr. 1987); HUGO OTT, H., *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Madrid: Alianza, 1992 (org. alem. 1988).

<sup>4</sup> Ver el telegrama de Heidegger al Canciller Alemán A. Hitler de 20 de mayo de 1933 (*Gesamtausgabe*, vol. 16, ed. por H. Heidegger, Fráncfort: V. Klostermann, 2000, 105).

<sup>5</sup> A partir de 1934 Heidegger empieza a diferenciar entre un «nacionalsocialismo vulgar» y un «nacionalsocialismo intelectual» (HEIDEGGER, M., *Cuadernos Negros 1931-1938: Reflexiones II-VI*, Madrid: Trotta, 2015, 119; 113. Ver DI BLASI, L., «Vom nationalmessianischen Enthusiasmus zur antisemitischen Paranoia. Heideggers politisches Denken zwischen 1933 und 1945», en *Heidegger und der Antisemitismus*, op. cit., 192).

<sup>6</sup> QUESADA MARTÍN, J., *Heidegger de camino al holocausto*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, 223.

esoterismo, la ampulosidad y la ambigüedad<sup>7</sup>, algo que despertaba recelos entre los jefes del partido, pero que Heidegger aprovechó a posteriori para desplegar estrategias autoexculpatorias<sup>8</sup>, su apoyo decidido y explícito se inscribe en una interpretación filosófica del devenir histórico extremadamente problemática y mistificadora, que constituye la condición teórica necesaria de dicho apoyo y sus

<sup>7</sup> Después de leer el discurso de toma de posesión como rector de la universidad de Friburgo, Karl Löwith recuerda en sus memorias con amarga ironía que uno no sabía si «[...] ponerse a leer *Los presocráticos* [...] o desfilarse con las SA». (LÖWITH, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1993, 54). Quizás en el planteamiento de Heidegger ambas cosas formaban parte en ese momento de un todo, por más que los miembros de las SA mostraran escaso interés por los presocráticos. Los *Cuadernos negros* avalan la tesis de una imbricación. En una nota de finales de febrero de 1934 Heidegger se refiere retrospectivamente a una «transformación de todo el ser» que habría empezado a gestarse hacia 1919 y en la que, según él, debía arraigar el movimiento nacionalsocialista para imponer en todo el planeta un mundo originariamente propio y creativamente intelectual (*Cuadernos Negros 1931-1938*, op. cit., 130). Heidegger hace coincidir retrospectivamente ese cambio de la totalidad del ser al que responde su proyecto filosófico con el momento en que aparece el movimiento nacionalsocialista. Hassan Givsan ha llamado la atención sobre otra coincidencia temporal y temática con una carta dirigida a K. Löwith en 1920, en la que Heidegger vincula su voluntad de protagonizar un giro intelectual radical con la «situación revolucionaria» (*Umsturzsituation*) de facto en la que vive (LÖWITH, K., Op. cit., 49; ver GIVSAN, H., «Geschichtsgründung als Heideggers Grundwille und Heideggers Hermeneutik als Gewalt», en *Sein und Zeit neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, ed. por M. Heinz y T. Bender. Hamburgo: F. Meiner, 2019, 299-334, aquí 308 y ss.). No se puede pasar por alto, según Givsan, el hecho de que en 1934 Heidegger vinculara su proyecto filosófico a partir de 1919 con la gestación de un cambio de todo el ser en el que, como hemos visto, debería arraigarse el movimiento nacionalsocialista para cumplir su misión, que es la «la misión etno-nacional (*völkisch*) más secreta de lo alemán» (*Cuadernos negros 1931-1938*, op. cit., 93, trad. modificada). Tampoco se puede ignorar que dicho cambio será identificado repetidamente a partir de 1919 con un retorno al comienzo (*Anfang*) de la *pregunta por el ser*, que es al mismo tiempo un nuevo comienzo que funda la historia (*Ibid.*). Heidegger no dudaba que si el nacionalsocialismo era «capaz de hacer surgir y preparar una verdad original» podría contribuir a «una nueva postura fundamental frente al ser» (*Ibid.*, 155, trad. modi.), que es tanto como atribuirle una especie de estatus esencial en su planteamiento filosófico. En las lecciones del verano de 1933 lo identifica con la misión del pueblo alemán: «*Ese preguntar* en el que nuestro pueblo aguanta su existencia histórica, la mantiene a través del peligro y la sostiene hacia la grandeza de su misión, ese cuestionamiento *es su filosofar, su filosofía*».

<sup>8</sup> Ver la carta a MARCUSE, H., de 20 de enero de 1948, en *Gesamtausgabe*, vol. 16, op. cit., 430s. Ver también la «Solicitud de reincorporación como profesor» del 11-4-1945: «[...] en aquel momento también estaba convencido de que, mediante la cooperación independiente de los intelectuales, muchos planteamientos esenciales del “Movimiento Nacionalsocialista” podían profundizarse y transformarse para poner al movimiento en condiciones de ayudar, a su manera, a superar la confusa situación de Europa y la crisis del espíritu occidental» (*Gesamtausgabe*, vol. 16, op. cit., 398; las citas de textos en otros idiomas son traducción propia; las citas de traducciones publicadas han sido cotejadas con el original y en algún caso ligeramente modificadas). No es posible pasar por alto que esta misión «intelectual» de profundización y transformación, base de una supuesta distancia crítica tras mostrarse inviable, no solo suponía una injustificable identificación con los «planteamientos esenciales» del movimiento nacionalsocialista, sino también la aceptación tácita de lo que se banaliza como la «manera» en que este «ayudaba» de hecho a la misión de salvar Occidente.

modulaciones en el tiempo<sup>9</sup>. No es exagerado afirmar que, para Heidegger, en la pregunta filosófica por antonomasia, la «pregunta por el sentido del ser», conflúan el destino de la historia, el de la filosofía, el del pueblo alemán y su propio destino<sup>10</sup>. Y que esa confluencia se derivaban del núcleo mismo de su filosofía.

El intercambio epistolar de los hermanos Martin y Fritz Heidegger, accesible desde 2014 en el Deutsches Literaturarchiv de Marbach y del que se publicaron importantes extractos en 2016, desmiente de manera clara y contundente el intento de M. Heidegger tras la II Guerra de reescribir su biografía y convertir sus vínculos con el nacionalsocialismo en un error pasajero y una prolongada

<sup>9</sup> Karl Löwith refiere la respuesta de Heidegger en una conversación en Roma en 1936 a su reproche de que «su toma de partido por el nacionalsocialismo» estaba enraizada en «la esencia de su filosofía»: «Heidegger asintió sin recelo, y me explicó que su concepto de la “historicidad” era la base de su “entrada en acción”. También me confirmó, sin lugar a dudas, su confianza en Hitler». (LÖWITH, K., *Op cit.*, 57). Heidegger fue modulando su interpretación del movimiento nazi, pero en ningún momento cuestionó su propio concepto de «historicidad» en el que estaba basada la adhesión al régimen nacionalsocialista. Esta poseía una razón estrictamente filosófica: «Conforme a su ensambladura más íntima, la *metafísica* del ser-ahí tiene que ahondarse y ampliarse en una *metapolítica* “del” pueblo histórico». (HEIDEGGER, M., *Cuadernos Negros 1931-1938, op. cit.*, 104).

<sup>10</sup> Heidegger quería estar a la vanguardia de la «revolución» nacionalsocialista, mostrarle el camino, pero su autopercepción como «guía intelectual» es realmente muy temprana (ver HEIDEGGER, M., *Briefwechsel mit seinen Eltern und Briefe an seine Schwester*, J. Heidegger y A. Denker (eds.), Friburgo/Múnich: Karl Alber, 2013, 70). Por otro lado, en el texto manuscrito de 1945 que Heidegger confió a su hijo Hermann años después y titulado «El rectorado 1933/1934. Hechos y pensamientos» confiesa haber visto en el nacionalsocialismo «[...] la posibilidad de una unificación interior (*innere Sammlung*) y una renovación del pueblo [alemán], y un camino para que este encuentre su destino dentro de la historia de Occidente [...]». (HEIDEGGER, M., «Das Rektorat 1933/1934. Tatsachen und Gedanken», en *Gesamtausgabe*, vol. 16, *op. cit.*, 374). No cabe duda que vio en Hitler la posibilidad de establecer las condiciones para llevar a cabo su misión intelectual y la de pueblo alemán, esto es, volver a plantear en toda su radicalidad la pregunta fundamental por el ser. A sus ojos, eran los instrumentos de un cambio epocal de hondo calado, en el que su pensamiento estaba llamado a jugar un papel decisivo, como refleja una nota de los *Cuadernos negros* del tiempo del rectorado: «La gran experiencia y el gran motivo de dicha es que el Führer ha despertado una nueva realidad que da a nuestro pensamiento el cauce y la fuerza de choque correctos. De lo contrario, a pesar de toda su hondura y minuciosidad, nuestro pensamiento se habría quedado por sí mismo extraviado y solo a duras penas hubiera hallado el camino para repercutir». *Cuadernos negros 1931-1938, op. cit.*, 94; ver FISCHER, A. M. «Späte Götterdämmerung oder: Zerstören die Schwarze Hefte die letzten Illusionen über Heidegger? Eine Momentaufnahme», en *Martin Heideggers »Schwarze Hefte«*, *op. cit.*, 419). Con todo, no conviene ignorar que Heidegger no atribuye a Hitler, al nacionalsocialismo y al pueblo alemán una supuesta misión «intelectual» con independencia o al margen de lo que estaba en juego desde el punto de vista político en las transformaciones históricas que estaban protagonizando, sino con plena conciencia de sus efectos, eso sí, banalizando: «Qué lamentable es este arrastrarse impotente bajo la sombra del terror planetario de una opinión pública mundial, en comparación con la cual la brutalidad masiva del “nacionalsocialismo” histórico es algo puramente inofensivo, a pesar de la inconfundible violencia de la devastación que ha contribuido a producir». (HEIDEGGER, M., *Anmerkungen I-V (1942-1948)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 97, P. Trawny (ed.), Fráncfort: V. Klostermann, 2015, 87).

resistencia interior, cuando no en una disidencia, buscando limitar su participación a la misión de «purificar y moderar» el «movimiento» que había llegado al poder<sup>11</sup>. Lo que testimonian las cartas es otra cosa. Ya en 1931, antes de asumir el cargo de rector y de entrar en el partido nazi, expresan una alta valoración de Hitler, el guía carismático provisto de la autoridad para salvar a Occidente de la profunda crisis del presente<sup>12</sup>. En ellas no solo recomienda a su hermano la lectura de *Mi lucha*, sino otras obras de referencia del populismo étnico como *Alemania en cadenas* (1931) de Werner Beumelburg o *Pueblo sin espacio* (1926) de Hans Grimm, que menciona con aprobación o anima a leer<sup>13</sup>. Heidegger minimiza los elementos más brutales de la retórica y las prácticas anunciadas por los nacionalsocialistas y expresa la convicción de que es preciso asumirlos en aras de un objetivo general más ambicioso. Cuando toda falta de entusiasmo se considera una traición y lo que está en juego son los grandes objetivos de la historia, lo que importa es dejar de lado preocupaciones supuestamente nimias y toda «mezquina política de partido». Pero no solo encontramos manifestaciones expresas de su adhesión al nazismo. A esto se une un inconfundible tono en el modo de expresarse que revela hasta qué punto había hecho suya la retórica propia de los discursos antidemocráticos de la República de Weimar, con los que compartía un anticomunismo radical y casi visceral, y hasta qué punto estaba dispuesto a asumir con todas las consecuencias la confrontación amigo-enemigo que caracterizaba la cosmovisión nacionalsocialista<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> HEIDEGGER, M., «Das Rektorat 1933/1934», *op. cit.*, 376.

<sup>12</sup> «No has de considerar todo el movimiento desde abajo —escribe a su hermano Fritz—, sino desde el Führer y sus grandes fines. Ayer me hice del partido, no solo por persuasión interna, sino también debido a la conciencia de que solo por este camino es posible una purificación y un esclarecimiento de todo el movimiento» (Martin y Fritz Heidegger. *Correspondencia*, *op. cit.*, 45).

<sup>13</sup> Como señala A. M. Fischer, «la absurda disputa sobre si era nazi o no ha eclipsado el hecho de que fue un reaccionario implacable hasta el final». («Die Reinigung des Seins von seiner tiefsten Verunstaltung oder die unaufhaltsame Liquidation des Menschen im Denken Heideggers», en *Sein und Zeit neu verhandelt...*, *op. cit.*, 212).

<sup>14</sup> Así queda reflejado en una nota del diario de su doctorando H. Mörchen que recoge la opinión de Heidegger en una conversación mantenida el fin de año de 1931: «Hoy en día, debería contar con apoyo una dictadura a la que no le tiemble el pulso para emplear los medios de Boxheim» (cit. tomada de PÖGGELER, O., *Heidegger in seiner Zeit*. Múnich: Fink, 1999, 206). Los documentos de Boxheim, a los que se refiere Heidegger, contenían entre otras cosas el plan para internar y eliminar a los enemigos políticos tras la llegada de los nacionalsocialistas al poder. Lejos de enfrentarse públicamente a la pretensión política de aniquilar físicamente a «judíos» y «bolcheviques», Heidegger la sublima filosóficamente al atribuir a ambos la máxima responsabilidad de la crisis del «espíritu» occidental que el movimiento nazi venía a superar. Su interpretación filosófica de la historia de occidente incluye un claro señalamiento y una identificación del enemigo o una legitimación al menos implícita de las medidas contra él. A pesar de que Heidegger no otorgara a la diferenciación amigo-enemigo el mismo carácter constituyente de lo político que C. Schmitt, sí le asigna una función fundamental en la afirmación de la unidad total y la pertenencia al pueblo en la lucha contra el enemigo interior: «El enemigo puede haberse instalado en las raíces más profundas de la existencia de un pueblo y oponerse y actuar contra su propia naturaleza. Esto hace que la batalla sea tanto más encarnizada, dura y



Pero si algo resulta especialmente llamativo en los textos de esta época es su exaltación de la figura de Hitler. La unicidad del destino del pueblo alemán se expresa, según Heidegger, en la unicidad de la voz del *Führer*: «La esencia de la revolución nacionalsocialista consiste en que Adolf Hitler ha impuesto y elevado ese nuevo espíritu de comunidad a poder configurador de un nuevo orden del pueblo»<sup>15</sup>. El *Führer* ha despertado en el conjunto del pueblo la voluntad una del pleno ser-ahí del Estado y la ha fusionado en una única decisión. «El *Führer* mismo y sólo él es la realidad alemana presente y futura y su ley»<sup>16</sup>. Ciertamente, las cualidades concretas del *Führer* no son aquí lo relevante, a pesar de sus «maravillosas manos» (¡), sino la misión de dar cumplimiento a la determinación superior de un destino. Su liderazgo consiste en revelar un acontecer fundamental y en establecer una necesidad cuyo contenido no es más que la ratificación de la total unidad del pueblo. Los principios e instituciones del orden liberal, incluida la libertad académica, se consideran contrarios a la unidad y la fusión de voluntades a las que sirve la concentración de poder en el caudillo, a su vez expresión y realización de la unión y la unicidad de la comunidad etnonacional (*völkisch*). Se trata de una necesidad marcada por un destino que exige vasallaje, entrega incondicional, servicio, abnegación y espíritu de sacrificio. Heidegger no ahorra adjetivos para caracterizar ese compromiso con el destino: duro, peligroso, audaz, decidido, etc. Todo suena tremendamente radical y, al mismo tiempo, respaldado por un tono oracular autoritario. De modo que cualquier reserva de pensamiento o acción se considera un obstáculo que solo puede frustrar la determinación que debe presidir la asunción y afirmación del destino.

Al igual que el orden medieval de la vida, el orden del Estado actual se basa en la voluntad libre y pura de vasallaje y caudillaje, es decir, de lucha y fidelidad. [...] Sólo allí donde caudillo y acaudillados se unen en *un* destino común y luchan por la realización de *una* idea surge el verdadero orden. [...] Entonces la existencia y la superioridad del caudillo se incrustan en el ser, en el alma del pueblo y lo vinculan así a la tarea con originalidad y pasión. Y si el pueblo siente esta entrega, se dejará conducir a la lucha y querrá y amará la lucha. Desarrollará su fuerza y perseverará, será leal y se sacrificará<sup>17</sup>.

difícil, pues sólo consiste en muy escasa medida en un mutuo combatirse; a menudo es mucho más difícil y arduo acechar al enemigo como tal, hacer que se manifieste, no dejarse engañar por él, mantenerse preparado para el ataque, cultivar y hacer crecer la preparación constante y lanzarse al ataque en amplia perspectiva con el objetivo de una *completa aniquilación*» (HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der Wahrheit* (Wintersemester 1933/34), en: *Gesamtausgabe*, vol. 36/37, ed. por H. Tietjen, Fráncfort: V. Klostermann, 2001, 91; cursiva nuestra).

<sup>15</sup> HEIDEGGER, M., «Die Deutsche Universität (Zwei Vorträge in den Ausländerkursen der Freiburger Universität, 15 y 16 de agosto de 1934)», en: *Gesamtausgabe*, vol. 16, *op. cit.*, 302.

<sup>16</sup> HEIDEGGER, M., «Zum Semesterbeginn (Universitätsführer Wintersemester) 1933/34», en: *Gesamtausgabe*, vol. 16, *op. cit.*, 184.

<sup>17</sup> HEIDEGGER, M., «Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Übung aus dem WS 1933/34», en: *Heidegger Jahrbuch*, Vol. 4, ed. por A. Denker y H. Zaborowski, Friburgo/Múnich. 2009, 53-88, aquí 77.

Se puede intentar relacionar conceptos como vasallaje, lucha y autosacrificio con una misión puramente intelectual como determinantes de la entrega al acontecer del ser. Sin embargo, encontramos manifestaciones en plena guerra que revelan que para Heidegger la entrega intelectual al acontecer del ser y la inmolación guerrera se reclaman y refuerzan mutuamente. El 26 de septiembre de 1941 escribe a la madre de unos de sus estudiantes, Alfred Franz, caído en el frente: «Para nosotros los que quedamos es difícil dar el paso al convencimiento de que cada uno de los muchos jóvenes que hoy, con espíritu todavía auténtico y corazón reverente, inmolan su vida en sacrificio tiene la dicha de experimentar el destino más bello»<sup>18</sup>. Heidegger aclara a continuación en qué consiste ese destino cifrando el sentido de la muerte en combate en que ella hará posible un siglo más tarde el despertar de «la más íntima vocación de los alemanes para el espíritu y la fidelidad del corazón». En el sacrificio de los soldados al servicio de la expansión bélica de Alemania Heidegger sigue reconociendo el destino del pueblo alemán y de cada uno de sus miembros, cuya raíz es la singular capacidad de acoger el acontecer del ser, del que nace la «revolución alemana» nacionalsocialista, por más que ese destino no se vea coronado por éxito en el presente y deba aguardar un «siglo» para una nueva oportunidad. El sacrificio, elevado a bello destino, está llamado a abrir la posibilidad de una nueva y quizás esta vez sí auténtica realización de la vocación «espiritual» de los alemanes en un lejano futuro. Y no estamos ante opiniones marcadas por la ocasión o meramente privadas. En paralelo con estas afirmaciones epistolares, Heidegger definía en sus clases el término «soldado» como un «título metafísico» que sirve para nombrar «la forma humana de realización del ser del ente que se ha revelado»<sup>19</sup>.

Este brevísimo recorrido por algunos de los testimonios de la adhesión política de Heidegger al nacionalsocialismo y de su motivación teórica tienen tanto peso como el casi completo silencio público sobre su implicación tras 1945. Si su compromiso había sido un desliz político fugaz, ¿por qué no retractarse con

<sup>18</sup> Carta de condolencia recogida en MEHRING, R., *Heideggers Überlieferungsgeschick: eine dionysische Selbstinszenierung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992, 91. ¿Se puede hablar de la dicha de experimentar el destino más bello en relación con la muerte de un joven en el frente de batalla?

<sup>19</sup> HEIDEGGER, M., *Grundbegriffe* (Freiburger Vorlesung Sommersemester 1941, *Gesamtausgabe*, vol. 51, ed. por P. Jaeger, 2ª ed. revis. Fráncfort: V. Klostermann, 1991, 36. La visión de la guerra que recoge una carta a su colega y amigo Kurt Bauch de diciembre de 1942 muestra a hasta qué punto Heidegger se sentía identificado con la guerra ofensiva desencadenada por Alemania y temía una derrota de los nazis: «Entretanto se ha hecho patente que nuestra situación es amenazadora. Ya no podemos imaginar realmente cómo podemos ganar la guerra. Sin embargo, es posible; cada nuevo día en la guerra contiene todas las posibilidades, y para eso debemos estar preparados. [...] A pesar de todos nuestros errores y faltas, tenemos razón. Pero, ¿nos lo seguimos creyendo? / En cualquier caso, si perdemos, cada uno de nosotros añorará a los nazis cada día. Porque entonces las masas que hasta ahora estaban bajo control se levantarán de repente, se producirá una terrible dominación proletaria... y los rusos ni siquiera serán necesarios para eso». HEIDEGGER, M., y BAUCH, K., *Briefwechsel 1932-1975*. Ed. por A. Heidegger. Friburgo/Múnich: K. Albert 2010, 86.



toda claridad públicamente? Desde su punto de vista, lo que había sido la «estupidez más grande de su vida»<sup>20</sup> no debía empañar su contribución filosófica. Más bien veía en los reproches a su implicación en el régimen nazi una forma de atacar su pensamiento sin confrontarse realmente con él, un pensamiento que él consideraba más allá y por encima de sus errores políticos. Respecto a estos, en el fondo, él mismo se veía como una víctima del nacionalsocialismo, al menos en el sentido de que ese movimiento no había respondido finalmente al papel que Heidegger le había asignado en el marco de su filosofía. La expectativa teóricamente fundada, pero fácticamente defraudada, había constituido la base de su compromiso con el nazismo, primero, y de su pretendido distanciamiento, después. Y dicha expectativa tenía un fundamento filosófico que seguía vigente. Por eso no se sentía responsable ni culpable del devenir fáctico del movimiento, sino más bien traicionado por él e impedido en la realización de su misión intelectual, a la que dicho movimiento había dado la espalda<sup>21</sup>. La cuestión es si una supuesta verdad ontológica que le había inducido a tal error o, al menos, no lo había protegido frente a él, podía seguir manteniéndose a la luz del desastre.

Heidegger respondió afirmativamente a esta cuestión —y además por elevación. Su concepto de historia del ser y su crítica de la técnica pueden leerse también como elaboración de un marco teórico que permite primero dar al nacionalsocialismo una nueva significación y después integrar la catástrofe social y política de su derrota sin modificar los planteamientos de fondo de su filosofía. Ya a finales de los años treinta y comienzos de los cuarenta, especialmente en las póstumamente editadas *Contribuciones a la filosofía e Historia del ser*<sup>22</sup>, Heidegger lleva a cabo una primera elaboración de un replanteamiento de la pregunta fundamental por el sentido del ser como verdad y esencia desde la perspectiva de la historia del ser pensado como acontecimiento. En este replanteamiento confluyen una serie de temas que le permitían interpretar los fenómenos históricos de la Edad Moderna como momentos de un único desarrollo —culminación, destrucción y superación de la metafísica, despliegue de la pretensión incondicional de poder y de las maquinaciones del sujeto y

<sup>20</sup> Testimonio recogido en Heinrich WIEGAND PETZET, H., *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger, 1929-1976*. Buenos Aires: Katz, 2007, 55.

<sup>21</sup> Esto es, en cierta medida, lo que relata J.-M. Palmier a partir de una conversación con Ernst Jünger en 1969, quien le afirmó «que Heidegger no quería disculparse por su error, según su punto de vista, porque debía haber esperado que Hitler resucitara para disculparse por haberlo inducido a error a él, a Heidegger. La broma contiene mucha verdad. Es como si Heidegger, en lugar de reconocer que se había equivocado trágicamente acerca de lo que era el nacionalsocialismo de Hitler, considerara que el error provenía del movimiento que no se había correspondido de algún modo con la verdad metafísica que él había creído detectar en él» (PALMIER, J.-M., «Heidegger et le national-socialisme», en *Les Cahiers de l'Herne: Heidegger*, ed. por M. Haar, 1983, 333-353, aquí 351).

<sup>22</sup> HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, vol. 65, ed. por F.-W. Herrmann. Fráncfort: V. Klostermann, 1989; *Die Geschichte des Seyns*, Gesamtausgabe, vol. 69, ed. por P. Trawny. Fráncfort: V. Klostermann, 1998.

su desmantelamiento/negación por la técnica expresión de esa pretensión y de esas maquinaciones, etc.— entre los que se podía incluir el fenómeno nacional-socialista como eslabón necesario en una cadena presidida por el ocultamiento/olvido del ser<sup>23</sup>. Lo significativo en esta construcción es que los diferentes sistemas políticos, sean democráticos, fascistas o bolcheviques, comparten una «mismidad metafísica» y no son más que diferentes «fachadas» de un mismo despliegue del poder<sup>24</sup>. Desde la perspectiva de la historia del ser la «industria agraria motorizada» es esencialmente lo mismo que la «fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de exterminio», el «bloquear y matar de hambre a países» o la «fabricación de bombas de hidrógeno»<sup>25</sup>. Así, el nacionalsocialismo y el genocidio no serían más que un subcapítulo en la era de la devastación del mundo que define la modernidad, cuyo principal agente es la técnica. De este modo, cualquier connivencia con ellos queda nivelada dentro de la larga historia del olvido del ser y sus efectos.

Con todo, aunque el nacionalsocialismo pase a ser una escenificación entre otras de la lucha descarnada por el poder y una forma más de manifestación del olvido del ser o de la incapacidad para reconocerlo como condición de apertura al acontecimiento, Heidegger sigue otorgándole una significación especial: la culminación de la obra de destrucción de la metafísica alberga en el caso de Alemania y el movimiento nacionalsocialista la posibilidad de un futuro, quizás aún lejano, en el que dar cumplimiento a su destino, un destino en el que estará en juego de nuevo el destino de occidente y del mundo, pues ese «“movimiento” permanece independiente de la figura y la duración respectivamente contemporáneas de estas formas que ahora resultan visibles»<sup>26</sup>. En estas reflexiones vemos como la inicial adhesión entusiasta bajo los conceptos de historicidad, pueblo, destino, etc. va dejando paso a la reinterpretación del nacionalsocialismo bajo el signo de la necesaria destrucción (*Zerstörung*) que no anula, sino que actualiza la capacidad inscrita en el ser de Alemania de reflexionar sobre la historia del ser y de preparar otro comienzo, algo que esencialmente no pueden

<sup>23</sup> Ver MENKE, Ch., «Subjekt. Zwischen Weltbemächtigung und Selbsterhaltung», en *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2ª ed. revis. y ampl., ed. por D. Thomä, Stuttgart/Weimar: Metzler, 2013, 320-328, aquí 323. Menke muestra que la crítica de la subjetividad moderna, vinculada con una epistemología y una forma de praxis como relación de dominio total de todo aquello con lo que se relaciona, va de la mano de un nuevo diagnóstico de la política nacionalsocialista. «El nacionalsocialismo aparece aquí como consecuencia última y más radical del moderno principio fundamental de la subjetividad; aquí reside su “verdad interior y grandeza”» (*Ibid.*). Es en este momento cuando la técnica empieza a designar esa praxis de dominio total.

<sup>24</sup> HEIDEGGER, M., *Zu Ernst Jünger, Gesamtausgabe*, vol. 90, ed. por P. Trawny. Fráncfort: V. Klostermann, 2004, 231.

<sup>25</sup> HEIDEGGER, M., *Bremer und Freiburger Vorträge, Gesamtausgabe*, vol. 79, ed. por P. Jaeger. Fráncfort: V. Klostermann, 1994, 27.

<sup>26</sup> *Reflexiones VII-XI Cuadernos negros (1938-1939)*, Madrid: Trotta, 2017, 342 (ver LEE, J., «Die Einheit von Heideggers Denken und die Metaphysik in den Schwarzen Hefen», en *Martin Heideggers »Schwarze Hefen«*, op. cit., 144-155, esp. 150).

realizar los americanos, los bolcheviques y los judíos promotores de una devastación (*Verwüstung*) que bloquea dicha reflexión. La diferencia está entre quien culmina la metafísica y quien representa una «barrera» para su consumación. Solo lo germánico puede entender la esencia de la culminación de la modernidad y así implementar «la transición a un nuevo comienzo».

Ahora bien, desde comienzos del 1942, cuando la derrota de Alemania empieza a dibujarse en el horizonte, Heidegger vuelve a dar un giro argumentativo. Bajo la nueva óptica, la devastación asociada de modo esencial a la técnica empieza a incluir también al nacionalsocialismo. Su contribución, que Heidegger ahora identifica como la esencia del movimiento nazi, consiste en el tratamiento técnico del material humano (¡). Pierde relevancia de este modo la diferencia entre destrucción y devastación. ¿Queda con esto completamente asimilado y nivelado el nacionalsocialismo con todos los otros fenómenos de la larga historia del (olvido del) ser o sigue teniendo un papel singular como paso necesario para un nuevo comienzo en el que lo alemán continuará poseyendo una misión exclusiva? La clave está en el desempoderamiento del sujeto a través de la técnica (*Ge-Stell*), que prefigura el salto a una nueva etapa de apertura y entrega al acontecimiento del ser, ya que el ejercicio y la prueba de desposesión y arrojamiento del sujeto van a permitir hacer una experiencia fundamental para el nuevo comienzo. La técnica (*Ge-Stell*), en cuanto desempoderamiento del sujeto, es al mismo tiempo «el negativo fotográfico del acontecimiento»<sup>27</sup>,

<sup>27</sup> HEIDEGGER, M., «Seminar in Le Thor 1969», en *Gesamtausgabe*, vol. 15, ed. por C. Ochswadt, Fráncfort: V. Klostermann, 1986, 366. Dentro de este marco argumentativo Heidegger postula una identificación de los judíos con la técnica que resulta indescifrable sin tener en cuenta su antisemitismo. Minimizar el antisemitismo de Heidegger considerando que se trata en realidad de una crítica de la civilización sin vínculos con el racismo, significa no haber entendido nada de la diferencia entre racismo y antisemitismo y, por su puesto, nada de este último. Sin duda, entre lo más obscuro que encontramos en los *Cuadernos negros* se encuentra su interpretación de la autodestrucción de la técnica moderna por medio de la guerra como autodestrucción del «judaísmo mundial», algo que Heidegger afirma después de haber señalado al judaísmo como agente principal de la técnica y de las *maquinaciones* que la planifican e implementan (*Anmerkungen I-V* (1942-1948), *op. cit.*, 20). Esta forma de responsabilizar implícitamente a los judíos de su propia aniquilación, cuando habían sido sus camaradas de partido los que habían asesinado a millones de ellos, roza el cinismo más insoportable. Pero esto es solo un botón de muestra. Por doquier encontramos testimonios de su creencia en una «conspiración mundial» de los judíos y en la validez de los famosos «Protocolos de los sabios de Sion». El antisemitismo conspirativo de Heidegger se mantuvo intacto al menos hasta los años de la guerra: «El judaísmo mundial, espoleado por los emigrantes a quienes se ha permitido salir de Alemania, resulta esquivo en todas partes y, a causa de todo el despliegue de poder, no necesita participar nunca en acciones bélicas. Lo único que nos queda frente a eso es sacrificar la mejor sangre de los mejores de nuestro propio pueblo». (*Reflexiones XII-XV Cuadernos negros* (1939-1941), Madrid: Trotta, 2019, 226). Abordar a fondo la cuestión del antisemitismo en el pensamiento de Heidegger no es posible en esta contribución (ver *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*, *op. cit.*; WERNER, J., «Mythos Weltverschwörung – Heidegger und der Antisemitismus», en *Id: Poesie der Vernichtung*. Wiesbaden: J. B. Metzler, 2018, 17-92), pero creo que sus invectivas antisemitas están profundamente imbricadas con las figuras clave de su pensamiento (contra

de ahí que cumpla una función esencial en la historia del ser de preparar la posibilidad futura de un nuevo comienzo<sup>28</sup>. El discurso sobre el nuevo comienzo se modifica en dirección al «hundimiento» (*Untergang*) como condición de una transición (*Übergang*) hacia ese nuevo comienzo (*Anfang*) por venir. En la legitimación a posteriori de la guerra de aniquilación se postula la existencia de una concordancia con la verdad del ser: haber hecho visible que está ausente. A la Alemania nacionalsocialista se le atribuye de pronto el mérito de haber completado la era de la subjetividad, del nihilismo, y por tanto haber salvado su superación, la superación del olvido del ser, como una posibilidad. Resulta difícil no ver en estas piruetas argumentativas un nuevo rescate ontológico del nazismo.

Como conclusión de este apartado no podemos dejar de constatar que el conocimiento bastante exhaustivo de los datos históricos y, a pesar de las «peculiaridades» de la edición de la obra de Heidegger, también de las obras, las clases, los seminarios, los cuadernos de notas, etc., no ha eliminado las divergencias entre los intérpretes y se mantienen vivas las controversias en torno a su relación con el nacionalsocialismo. Dieter Thomä señala ocho líneas principales de debate que se sustentan en sendas posiciones<sup>29</sup>. En primer lugar, quienes realizan una separación estricta entre la persona y el pensador. De modo que su filosofía no se habría visto afectada por sus errores políticos. Una posición que se ha vuelto crecientemente insostenible. Una segunda posición, que comparte con la primera la misma separación, pero atribuye el compromiso político a unas circunstancias históricas características de una determinada intelectualidad alemana en el cambio de siglo. Una tercera posición sería la que defiende una radical incompatibilidad de la filosofía de Heidegger con el nacionalsocialismo, explicando su colaboración como resultado de un malentendido. Una cuarta posición parte del vínculo sistemático entre ambos, pero subraya la heterogeneidad y diversidad de su obra y la posibilidad de enlazar productivamente con algunos de sus elementos. En quinto lugar, quienes limitan ese vínculo a una fase concreta de su pensamiento, poniendo en el centro de atención la conexión entre ciertos elementos de los escritos tempranos, especialmente *Ser y tiempo*, y los textos en torno a 1933. Se trata de conectar al Heidegger de la historia del ser y de la filosofía de la técnica con los textos

---

esto argumenta Dieter Thomä: «Wie antisemitisch ist Heidegger? Über die *Schwarzen Hefte* und die gegenwärtige Lage der Heidegger-Kritik», en HEIDEGGER, M., «*Schwarze Hefte*», *op. cit.*, 211-233).

<sup>28</sup> En los *Cuadernos negros* encontramos numerosos testimonios de lo que podría llamarse fantasías gnósticas de aniquilación del mundo y de la humanidad como condición del renacer: «Por eso todo imperialismo es llevado conjuntamente —es decir, en un incremento y una extenuación alternantes— hasta una consumación suprema de la técnica. Su último acto será que la tierra se volará a sí misma por los aires y que la humanidad actual desaparecerá. Lo cual no será ninguna desgracia, sino la primera depuración del ser de su más profunda desfiguración a cargo de la hegemonía de lo ente». (*Reflexiones XII-XV*, *op. cit.*, 206).

<sup>29</sup> THOMÄ, D., «Heidegger und der Nationalsozialismus. In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte», en *Heidegger-Handbuch*, *op. cit.*, 108-133, esp. 129ss.

de la primera fase. Una sexta posición sigue el camino inverso, defender los primeros escritos frente al giro posterior y hacer responsable a ese giro de su colaboración con el régimen nazi. En séptimo lugar, encontraríamos a quienes ven el compromiso con dicho régimen relacionado con todas las fases de su pensamiento, pero consideran que esto no impediría una valoración y una diferenciación en todas ellas que permite distinguir filosofía de ideología. Finalmente, una octava posición es la que representan quienes defienden una completa identidad de la filosofía de Heidegger con el fascismo y sostienen que solo desde esa identidad cabe una aproximación crítica a su pensamiento.

Se juzgue el compromiso efectivo con el nacionalsocialismo, que con lo que hoy sabemos es difícil de cuestionar, como un episodio acotado en el tiempo o se considere como un vínculo permanente con modulaciones específicas a lo largo de toda su vida, no cabe duda que la cuestión más fundamental es la referida a la relación de ese compromiso político con su filosofía o sus escritos específicamente filosóficos<sup>30</sup>. Y esta cuestión, a su vez, tiene dos vertientes. Si esa relación se limita a lo que podríamos llamar su pensamiento político o, si se prefiere, al concepto heideggeriano de metapolítica, o si dicha metapolítica es una derivada de lo que muchos consideran su aportación más fundamental: la ontología fundamental y la analítica existencial, en definitiva, con el proyecto inacabado que constituye su obra fundamental *Ser y tiempo*<sup>31</sup>.

## 2. DESTRUCCIÓN DE LA ONTOLOGÍA OCCIDENTAL Y CRÍTICA DE LA SUBJETIVIDAD: EL GESTO DE REBELDÍA

Como hemos visto, tras la publicación de las clases de Heidegger posteriores a *Ser y tiempo* y los *Cuadernos negros* no resulta difícil mostrar una conexión entre sus conceptos de historia del ser y de metapolítica con las circunstancias históricas reales en las que se inscribe el nazismo<sup>32</sup>. Pero no ocurre lo mismo cuando nos referimos a la primera etapa de su pensamiento y, especialmente, a la analítica existencial desplegada en su obra principal. Su conexión con planteamientos autoritarios o incluso nazis no resulta en absoluto evidente y precisa una mayor elaboración. En el abordaje de dicha conexión existe una

<sup>30</sup> Ver WOLIN, R., *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia University Press, 1990; ROCKMORE, T., *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1992; CAPUTO, J. D. *Demythologizing Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press, 1993; FAYE, E., *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. Tres Cantos: Akal, 2009 (orig. fr., 2005); ZABOROWSKI, H., *Die Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Fráncfort: Fischer 2010.

<sup>31</sup> «La evidencia es, creo, incontrovertible: había una relación real entre lenguaje y la visión de *Sein und Zeit*, en particular con sus últimas secciones, y los del nazismo. Quienes nieguen esto o son ciegos o son embusteros». STEINER, G., *Heidegger*. México: FCE, 2001, 212.

<sup>32</sup> Ver HEINZ, M., «Seinsgeschichte und Metapolitik», en *Martin Heideggers »Schwarze Hefie«*, op. cit., 122-143.

variedad de acentos, ya se ponga la mirada en la teoría de la historicidad del quinto capítulo de la segunda sección<sup>33</sup>, en el carácter decisionista de concepto de determinación (*Entschlossenheit*)<sup>34</sup> o en la figura de la existencia fallida de lo impersonal (*Man*) en la que resuena un rechazo de la vida urbana moderna (y lo «judío»)<sup>35</sup>. Aquí me centraré en la *crítica de la categoría de sujeto*, en torno a la cual se articula tanto la analítica existencialista como la confrontación con la tradición metafísica occidental en sus múltiples manifestaciones.

En su reconstrucción de la historia textual del pensamiento de Martin Heidegger, Dieter Thomä ha mostrado que la crítica del concepto de sujeto constituye el principal presupuesto de *Ser y tiempo* y puede reconocerse como la línea roja que recorre todo el proceso reflexivo que conduce hasta esa obra<sup>36</sup>. Incluso el programa de «destrucción de la historia de la ontología» descrito en el § 6 está vinculado con la necesidad de llevar a cabo esa crítica del concepto de subjetividad y de la relación sujeto-objeto indisolublemente unida a ella. Todo concepto de sujeto carga con este lastre ontológico que se convierte en un obstáculo insalvable para comprender el ser del sujeto y el ser en cuanto tal.

Por eso Heidegger pretende llevar a cabo un giro radical que requiere un ajuste de cuentas con toda la tradición filosófica. Ya en las clases de 1919 Heidegger manifiesta la conciencia de estar ante un cruce de caminos metodológico en el que se juega el ser o no ser de la filosofía y expresa la convicción de encontrarse ante un abismo<sup>37</sup>. Siente la necesidad de conducir a la «catástrofe» (sic) toda la filosofía anterior para poder volver a la vida en su inmediatez. En un semestre marcado por la excepcionalidad posbélica (*Kriegnotsemester*), marcado por una situación que él mismo describe a K. Löwith como «revolucionaria»<sup>38</sup>, se propone realizar una ruptura radical con el continuo del pensamiento filosófico y llevar a cabo un nuevo comienzo. Esta ruptura absoluta sería, en efecto, el requisito básico para «otro comienzo», para una fundación de la historia. No conviene pasar por alto esta impetuosidad a favor de la *destrucción* del mundo burgués (dominado por la fe y el humanismo abstracto), que responde a un clima de crisis profunda que afecta a la cultura y la filosofía burguesa confirmada de manera catastrófica por I Guerra Mundial. A finales del siglo XIX las dificultades para mediar esa cultura y la realidad histórica conducen a un colapso del universo cultural y a una crisis de la autocomprensión filosófica

<sup>33</sup> FRITSCH, J., *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's 'Being and Time'*, Berkeley/Londres: University of California Press, 1999.

<sup>34</sup> LÖWITH, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Buenos Aires: FCE, 2006.

<sup>35</sup> FRITSCH, J., «Competition and Conformity», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 24/2 (2003), 75-107.

<sup>36</sup> THOMÄ, D., *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*. Fráncfort: Suhrkamp, 1990, 31ss.

<sup>37</sup> HEIDEGGER, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, en *Gesamtausgabe*, ed. por B. Heimbüchel, vol. 56/57, Fráncfort: V. Klostermann, 1999, 63.

<sup>38</sup> Ver nota 9.



de la sociedad burguesa, del que se hacen eco muchos autores de la época, tanto de la así llamada «revolución conservadora», como de la izquierda radical.

Heidegger se distancia de los intentos de restaurar una filosofía trascendental del valor, de salvar la racionalidad moderna frente a los embates del nihilismo y la filosofía de la vida, de dar soporte metodológico a las ciencias positivas o a las ciencias del espíritu, etc., todos ellos intentos insuficientes. La filosofía académica en general carece de respuestas para la crisis. No es capaz de reaccionar a la situación revolucionaria. Por eso, es preciso dar al cuestionamiento filosófico un carácter más radical. Como dirá en 1933 en el saludo de bienvenida a los nuevos alumnos inscritos en la Universidad de Friburgo tras asumir el cargo de rector, no se trata de dar rienda suelta a la curiosidad o sembrar la duda caprichosamente, sino de «no cerrarse al horror de lo indómito y a la confusión de lo oscuro» y de «exponerse a la sublimidad de las cosas y sus leyes». Este preguntar radical es lo que distingue el nuevo planteamiento y evidencia que «no estamos al servicio de los fatigados y de su cómoda búsqueda de respuestas baratas». «El arrojo cuestionador de experimentar y soportar los *abismos* de la existencia es *en sí mismo* una respuesta *más elevada* que cualquier información demasiado apresurada procedente de sistemas de pensamiento artificialmente contruidos»<sup>39</sup>. Cito este saludo porque recoge de modo singular ese tono de rebeldía radical, de ruptura y autenticidad filosófica que llamaba la atención de quienes lo escuchaban en sus clases y sus discursos, y así lo testimonian muchos de sus jóvenes discípulos<sup>40</sup>.

Heidegger se vuelve contra la tradición filosófica, a la que acusa de haber enterrado el acceso al ser con su forma de entender la ontología y de no reconocer la historicidad de la existencia. No cabe duda de que se ve a sí mismo en última instancia como un revolucionario que quiere llamar la atención sobre una aberración histórica a gran escala y contrarrestarla con un nuevo comienzo fundamental. Pero tampoco cabe duda de que muchos percibieron lo nuevo del nacionalsocialismo, más allá de su mensaje político, en un impuso de aparente ruptura con el orden burgués, un impulso de agitación y reorganización, de fundación de un nuevo orden. Esta similitud estructural es la que muy probablemente le llevó a reconocer en el nacionalsocialismo una oportunidad de realización de su proyecto intelectual: también él quería un nuevo comienzo radical tras lo que consideraba un desarrollo histórico fallido. Para ambos, la historia es una historia de decadencia en la que se ha perdido algo esencial. Con todo, lo «revolucionario» para Heidegger consiste en plantear adecuadamente la pregunta por el sentido del ser. Y como esta pregunta solo puede plantearla adecuadamente un ente que esté concernido esencialmente por ella en su ser-ahí, el paso previo para poder plantearla es una «analítica del ser-ahí». Heidegger concibe su revolución como una impugnación de la

<sup>39</sup> HEIDEGGER, M., «Der deutsche Student als Arbeiter. Rede bei der feierlichen Immatrikulation 25. November 1933», en *Gesamtausgabe*, vol. 16, *op. cit.*, 206s.

<sup>40</sup> Ver ARENDT, H., «Martin Heidegger cumple ochenta años (1969)», en *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires: Manantial, 2008, 113-126.

metafísica, tanto en su comprensión de los entes, como en la filosofía del sujeto. El ser-ahí es la alternativa al sujeto y la analítica del ser-ahí la encargada de ofrecer el fundamento de la nueva ontología. Así pues, en la analítica del ser-ahí confluyen la crítica de la subjetividad y la destrucción de la historia de la ontología occidental. Heidegger lo presenta y así es percibido como una fórmula de ruptura, como una revolución en el pensar<sup>41</sup>.

Como señala acertadamente A. Leyte, aunque de las dos partes proyectadas de *Ser y tiempo* —la analítica ontológica del ser ahí y la destrucción de la historia de la ontología— la primera quedara incompleta y la segunda no llegara a materializarse en el libro, analítica y destrucción no son dos pasos que se suceden en un orden consecutivo, sino «dos tareas estructuralmente vinculadas»<sup>42</sup>. La confrontación con Descartes y su *res cogitans* apunta a un desmonte de la concepción del sujeto como un ente en el sentido de la metafísica tradicional y está al servicio de la destrucción de la ontología como condición que hace posible un nuevo preguntar por el ser. La lucha contra el racionalismo de Descartes, en el que el ser adquiere el «carácter de calculabilidad —de factibilidad— en el sentido más amplio» es tan necesaria como la lucha contra el yo «degenerado» cartesiano<sup>43</sup>. No se trata de fundar una nueva antropología ni una nueva ontología, sino de posibilitar la pregunta por el sentido del ser mediante una destrucción de la metafísica tradicional y de la subjetividad. La concepción de la subjetividad que ha dominado en la tradición filosófica occidental es señalada ya antes de *Ser y tiempo* como un obstáculo insalvable:

El concepto de hombre, en cualquiera de las concepciones categoriales tradicionales, impide ver de principio aquello que hay que tener a la vista en cuanto facticidad. [...] Al llamar «hombre» al existente que se va a investigar se le pone ya de antemano dentro de una determinada concepción categorial, puesto que el examen se lleva a cabo siguiendo la pauta de la definición tradicional de «animal rationale»<sup>44</sup>. Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de «nuestro» existir «propio»<sup>45</sup>.

Años más tarde Heidegger se queja de que una determinada recepción de *Ser y tiempo* no ha entendido realmente la pretensión de esta obra. La ha considerado como una nueva interpretación de la existencia humana, una especie de nueva antropología:

Solo con que se hubiera comprendido siquiera a grandes rasgos la pregunta por el ser, es decir, solo con que se hubiera comprendido *que es la* pregunta por antonomasia [...], entonces no habría podido malinterpretarse *Ser y tiempo* ni se habría podido abusar de esa obra tomándola como antropología o como «filosofía existencial». / Parece que apenas se ha visto que la enfatización del individuo y de la singularidad de la existencia no es más que

<sup>41</sup> LEYTE, A. *Heidegger. El fracaso del ser*. Barcelona: Shackleton Books, 2024, 15; 62.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, 56.

<sup>43</sup> HEIDEGGER, M., *Reflexiones VII-XI Cuadernos negros (1938-1939)*, op. cit., 151.

<sup>44</sup> HEIDEGGER, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999, 46.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 25.

un contragolpe contra la malinterpretación del «ser ahí» como «conciencia», como «sujeto», como «alma» o como «vida», pero que la singularidad del individuo existente no constituye el auténtico problema, sino una mera transición contingente hasta aquella exclusividad del «ser ahí» en la que sucede la unidad universal del ser<sup>46</sup>.

*Ser y tiempo* irrumpe en medio de la crisis del sujeto burgués con la intención de ofrecer «un nuevo comienzo», de superar la vieja ontología que concibe al hombre desde la forma de ser de las cosas. Y para ello crea un relato insuperable sobre la crisis como crisis del sentido del ser (la categoría básica de la filosofía desde los griegos). Sostiene que esa crisis no es meramente filosófica, no es meramente un problema teórico, sino que es una crisis existencial. No se trata de una crisis coyuntural, sino que hunde sus raíces en el ser mismo. La crisis afecta al ser mismo del ser ahí: vivimos en una época de «oscurecimiento», de «sinsentido», de «olvido del ser». Y, porque no es superable, debe ser reconocida como necesaria. El sentido del ser es su sinsentido. Por eso el ser es inseparable del preguntar, un preguntar que posee un carácter destinal. Responder a la crisis de sentido del ser es entender que esa crisis hunde sus raíces en el ser mismo, en su sinsentido. De ahí que el yo nunca puede adueñarse del fundamento de sí que ha de asumir en su existir.

Pero el problema clave aquí es cómo hablar de un principio no mediado por la subjetividad o la reflexión de una *res cogitans* o un *Ich denke* sin que se convierta en una afirmación puramente dogmática. Para poder postular una teoría del ser que precede a la relación consigo mismo de un sujeto, pero salvando el escollo del dogmatismo, Heidegger recurre a su análisis existencial del ser ahí como teoría de una relación consigo mismo que ya no es sujeto. El ser-ahí no es el ser humano de la tradición filosófica. Esa concepción de un ser racional universal es la que ha dominado hasta ahora la filosofía (cristianismo, pensamiento occidental, Ilustración, liberalismo, Hegel, marxismo). Estos son todos los poderes que es preciso combatir hoy. A través de la reflexión sobre el ser ahí, que naturalmente se niega como sujeto, debe elaborarse el fundamento presubjetivo de la autorrelación, que también se relaciona con lo y los demás. Aquí radica la inversión de la filosofía kantiana en su opuesto. El ser que incumbe al ser-ahí no es el núcleo de la autoconciencia, sino, por el contrario, la disposición de someterse al «destino del ser». La autonomía del sujeto y de la humanidad en general se convierte en heteronomía frente al ser. La comprensión del ser siempre dada de antemano no es un logro o un mérito del ser humano,

<sup>46</sup> HEIDEGGER, M., *Cuadernos Negros 1931-1938*, op. cit., 25. Heidegger no dejará de denunciar esta interpretación errónea de su principal obra: «*Ser y tiempo* sólo puede significar que ya no hay un problema de la subjetividad. Solamente cuando uno se da cuenta de esto, ha reconocido el alcance de la analítica del *Dasein*». (HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*. México: Herder, 2013, 280).

del ser-ahí, sino que acontece a partir del ser: «Antes de hablar, el hombre debe dejarse primero interpelar por el ser»<sup>47</sup>.

Ernst Nolte, en su primera obra sobre el fascismo<sup>48</sup>, habla de la angustia como el sentimiento general de esa época, pero diferencia entre miedos concretos y lo que él llama «miedo identitario» que está referido a lo que el sujeto es y quiere ser, el miedo existencial a hundirse o a desaparecer como sujeto. Las formas de sujeto autoritarias y fascistas son formas de elaborar ese miedo, de dar respuesta a la crisis fundamental del sujeto. La crisis del sujeto burgués que pone en cuestión la continuidad de esa forma de sujeto es el punto de partida de un nuevo sujeto bajo la figura del autosacrificio. Todas las determinaciones que se derivan del análisis existencial conducen a un abandono del sujeto en manos del ser que se desvela y acontece en el ahí fáctico del ser ahí. Si para el nominalismo y la crítica kantiana ese ser ya no puede ser objeto de experiencia posible, la analítica existencial pretende mostrar que el ser ahí ya siempre posee una comprensión del ser o más bien está poseído por ella. Como ha señalado Günther Mesching, «lo que se expone en los capítulos aparentemente académicos de *Ser y Tiempo* se expresa descaradamente en los *Cuadernos negros*. El sujeto es precisamente lo que hay que superar. En su lugar se coloca al receptor de órdenes, que escucha al ser que en cada momento adviene y se desvela y al que “se somete”»<sup>49</sup>. Justo este vuelco de rebeldía en sumisión es el que intentaré explorar a continuación en la analítica existencial de *Ser y tiempo*.

### 3. LIQUIDACIÓN AUTORITARIA DEL SUJETO EN LA ANALÍTICA EXISTENCIAL

En la analítica existencial Heidegger explora las determinaciones a priori de la experiencia, pero no como había hecho Kant mediante la identificación de las categorías del entendimiento, sino situando ese a priori en lo impensado, es decir, en aquello que no se origina en nuestro entendimiento y permanece necesariamente impensable. El ser es un horizonte de comprensión que siempre permanece como presupuesto no temático del encuentro con los entes en el mundo. Ese *transcendens* es la condición de la comprensión de todo lo singular, pero lo es solo en el trato con lo singular mismo en el mundo. De modo que solo puede ser explicitado a través de la comprensión del ser de aquel ente que no es mero ente, que siempre se encuentra inmerso en un horizonte de comprensión prerreflexivo en su ser en el mundo y concernido de modo singular por la pregunta por el ser: el ser ahí. Este siempre está ya determinado por el

<sup>47</sup> HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza 2000, 20. H. Blumenberg llega a hablar de «absolutismo del “ser”», que no deja otra opción al ser humano más que «la sumisión» (*La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos, 2008, 193).

<sup>48</sup> NOLTE, E., *El fascismo en su época: Action française, fascismo, nacionalsocialismo*. Barcelona: Ediciones Península, 1967.

<sup>49</sup> MESCHING, G., «Seinsfrage, Seinsgeschichte und die Vernichtung der Metaphysik», en *Martin Heidegger's «Schwarze Hefte»*, op. cit. 59-77, aquí 66.

ser que quiere comprender. La analítica del ser ahí es la que permite abordar el círculo hermenéutico en el que se encuentra atrapado todo comprender. Y lo hace analizando las estructuras existenciales que lo constituyen, dado que el ser que debe ser desentrañado desde el ser-ahí acontece en los existenciales.

Estos son los caracteres ontológicos del ser del ser-ahí. Los existenciales (encontrarse, ser-en-el-mundo, ser-con-los-otros, autointerpretarse en el lenguaje, ser-en-cada instante, cotidianidad, ...) son formas de ser en el mundo del ser ahí. Pero no son formas aisladas, constituyen un todo estructural que Heidegger define como «cura» o «cuidado» (*Sorge*), es decir, como una forma de existir primordialmente en el modo de «preocupación». Conviene subrayar que, a pesar de los términos aparentemente concretos con los que Heidegger designa la estructuras existenciales, se trata de estructuras ontológico-formales: «En cuanto totalidad estructural original, la cura es existencialmente *a priori* de toda “posición” y “conducta” fáctica del “ser ahí”» (Syt, 214)<sup>50</sup>. La forma de encontrarse ya siempre en el mundo, como algo predado, se experimenta como no elegida, como algo previo a cualquier decisión, como un estar arrojado a la facticidad del existir y, por tanto, caído en el mundo y en lo impersonal de la cotidianidad. Aunque la existencia precede a toda elección, sin embargo, abrirse al ser o eludirlo perdiéndose en el mundo de la cotidianidad y en la mera categorización de los entes y del sujeto como cosas, esto sí va a depender de la decisión. Con todo, no se trata de elegir entre dos opciones alternativas objetivas, entre dos contenidos de la voluntad, sino de tomar distancia y suspender la apropiación en la que está ya siempre arrojado el ser ahí.

A partir del postulado del ser del ser-ahí como posibilidad de elegirse o perderse se construyen los dos modos de ser auténtico e inauténtico que afectan a todas las determinaciones del ser de ser-ahí. De este modo, el análisis existencial establece una dicotomía fundamental entre lo «auténtico» (*eigentlich*) y lo «inaauténtico» (*uneigentlich*). Es el parte aguas entre lo que debe ser superado (la tradición filosófica, la cultura dominante y en crisis, el sujeto burgués ...) y lo que pugna por emerger, por abrirse paso. Esa dicotomía entre el «se» impersonal (*Man*) y la «libertad para la muerte» (*Freiheit zum Tode*) sirve de base

<sup>50</sup> Desde la conferencia *El concepto de tiempo* ante el teologado de Marburgo en junio de 1924, el esfuerzo teórico de Heidegger se centra en las «estructuras ontológico-formales» que él diferencia de manera estricta del contenido material de las mismas. No le interesa el qué (*Was*), sino el cómo (*Wie*). Su propósito de orientar la fenomenología hacia lo concreto, hacia la facticidad, se sustancia presentando ese «cómo» como individuación. Una individuación que, sin embargo, individualiza de una manera «que hace a todos iguales» («Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924), en *Gesamtausgabe*, vol. 64, ed. por F.-W. Herrmann. Fráncfort: V. Klostermann, 2004, 124). Este decantamiento hacia lo ontológico-formal determinará también cómo está el ser ahí en relación con la muerte en cuanto posibilidad extrema de su existencia. Un «cómo en el que todo qué se pulveriza» (*Ibid.*). Por este camino, Heidegger despoja al ser humano de todas sus cualidades diferentes y lo reduce a lo que comparte con todos los demás: la mera existencia. Se deshace así de toda individualidad. Solo está interesado por la constatación de la existencia, solo en el hecho de que es (*Daß*) prescindiendo de qué es (*Was*). Ver ZAMORA, J. A., *Krise – Kritik – Erinnerung*. Münster/Hamburg: Lit, 1995, 79ss.

para el salto del sujeto autónomo de la filosofía burguesa hundido en el olvido del ser al sujeto desubjetivado del planteamiento existencial que se elige a sí mismo eligiendo su destino como libertad para la muerte. La importancia de la contraposición entre propio e impropio, entre auténtico e inauténtico, deriva de su centralidad en esta primera fase del pensamiento de Heidegger para su proyecto de «revolución» en el pensar que he expuesto en el apartado anterior. La crisis de la ontología occidental es también la crisis del sujeto y esta se aborda en la crítica de las figuras subjetividad inauténtica en la analítica existencial.

En *Ser y tiempo* Heidegger recorre el camino desde las formas inauténticas hasta las formas auténticas de existencia, que no es un itinerario vital o temporal sino categorial. Al comienzo de este itinerario está el «se» (el yo despersonalizado o impersonal) y al final «la libertad para la muerte». El movimiento desde el sujeto cotidiano hasta el sujeto desubjetivado posee varios momentos: el «se» impersonal, el propio sí mismo y la ambigüedad. El punto de partida del análisis es el sujeto ordinario (*Man*), la normalidad burguesa y el convencionalismo. La vida social inauténtica del ser ahí caracterizada por la dispersión. Esta dispersión impide reconocer la situación; la palabrería (*Gerede*) y la vida social inauténtica en general oscurecen o encubren la situación en la que se decide. La vida social que Heidegger caracteriza como «lo público», en la que el conformismo desbocado ha hecho que todos sean como todos los demás, es una de las formas en que uno puede estar disperso. Lo que domina en esta forma de sujeto inauténtico es la adaptación a la norma convencional, incluso y precisamente en un contexto de competitividad y de lucha por diferenciarse. En ese contexto el sujeto ordinario se somete a una norma encarnada en la persona con la que compite, a la que reconoce al medirse con ella o intentar distinguirse de ella. Por eso no se trata de una simple forma de heterodeterminación, sino de «la forma cotidiana de autodeterminación»<sup>51</sup>.

Pero el «se» impersonal, referencia generalizada y abstracta a quienquiera que sea el que impone la subyugación en cualquier contexto, afecta al sujeto en cuanto tal y no solo a comportamientos u opiniones concretas, afecta al ser del ser ahí. Heidegger no pretende hacer una crítica cultural del hombre masa, sino sacar a la luz «la estructura ontológica *esencial* del mismo ser ahí» (*Syt*, 199). En esa estructura ontológica, el ser ahí no es auténtico sí mismo, sino que ha sucumbido al «se» impersonal. Solo puede existir en esa forma caída en el «se». A pesar de esta caracterización, el ser ahí no aparece como un ser socialmente constituido. En *Ser y tiempo* no encontramos la más mínima reflexión sobre el proceso social de subjetivación, algo que difícilmente puede ser suplido con la tesis de la postración en lo impersonal; tampoco la cotidianidad se analiza desde el punto de vista de su constitución social. En cierto modo, la competitividad, la diferenciación y la subyugación al «se» impersonal son

<sup>51</sup> FIGAL, G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Fráncfort: Athenäum, 1988, 151.



condiciones esenciales del ser en el mundo y no determinaciones sociales, son «la *forma de ser* de la cotidianidad»<sup>52</sup>. Y, por tanto, la condición universal de existir como ser en el mundo.

Dentro de esa forma inauténtica de ser sujeto se producen intentos de salida insuficientes que Heidegger describe bajo el término del «verdadero sí mismo» (*das eigentliche Selbst*). Detenerse en ellos es importantes porque ayuda a entender cómo plantea Heidegger la relación entre autenticidad e inautenticidad. Distinguirse de los otros como uno más es la primera figura de rebeldía frente al sujeto despersonalizado del «se», del convencionalismo. Constituye un intento de autorrealización, de superar la apariencia y realizar la esencia. El «se» impersonal no conoce la diferencia entre esencia y apariencia. El individuo que busca la autorrealización desde sí mismo, sí. Se pone como meta la superación de esa diferencia, alcanzar la identidad consigo mismo, la autenticidad. Sin embargo, ese intento se ve abocado al fracaso por dos razones. Porque el ser ahí no puede escapar a su situación óntica, a su cotidianidad, no puede escapar a la postración, a la caída, y porque el individualista que busca la excepción, la autorrealización desde sí mismo, no hace sino establecer una nueva normalidad que compite con otras. Es una afirmación más dentro del convencionalismo. Los intentos de autorrealización desde sí mismo pronto se convierten en nuevos convencionalismos. Los intentos de distinción fracasan por no entender que el yo auténtico es el fundamento mismo del «se» impersonal: «El *auténtico ser sí mismo* no descansa en un estado excepcional del sujeto desprendido del “uno”, sino que *es una modificación existencial del “uno” en cuanto éste es un existencial esencial*» (Syt, 147). La excepcionalidad de descubrir su yo auténtico es una propiedad de cualquiera, porque la «inautenticidad tiene su fundamento en la posible autenticidad» (Syt, 283). Heidegger quiere evitar a toda costa que la autenticidad se interprete como un ideal de la existencia.

Se instaura entonces un estado de ambigüedad e indecibilidad sobre lo que es auténtico y lo que no, que «no solo se extiende al mundo, sino en la misma medida al “ser uno con otro” en cuanto tal e incluso al ser del ser ahí respecto a sí mismo» (Syt, 192). Aquí se encuentra la razón de que en las situaciones de crisis social se expanda un sentimiento de pérdida de soporte que conduce al miedo radical por la propia identidad. El convencionalismo y la autorrealización individualista han perdido su sentido, pero el sujeto no puede escapar a ellos. En realidad, no existe ninguna vida fuera del convencionalismo. Esta contradicción se experimenta como un único sentimiento de amenaza indeterminada y fundamental de la propia existencia: el ser ahí se ve arrojado a un «torbellino» (Syt, 198). Pero justamente cuando el sujeto se siente amenazado en su propia existencia, entra en escena la angustia (*Angst*). La angustia radical responde a la situación sin salida en la que se ha maniobrado el sujeto. Esta

<sup>52</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*. México: FCE, 1986 [cit. en el texto como Syt], 143 [cursiva añadida]. Ver BLATTNER, W., «The Authentic Dictatorship of the Anyone», en *Sein und Zeit neu verhandelt*, op. cit., 161-177, aquí 171.

situación se experimenta como amenaza fundamental de la existencia. No es un miedo a algo en concreto, al desclasamiento social, a la impotencia política, a la descomposición de la familia, a la pérdida de reconocimiento o a la falta de éxito profesional. El miedo del que habla Heidegger no tiene causas concretas. Más bien eleva esta experiencia de angustia a categoría ontológica. Se trata de una angustia que nace de la desesperanza ante el fracaso de los intentos de autorrealización individualista, pero tiene un origen más profundo. Es una angustia ante el mismo existir (en el mundo).

La angustia «inquieta». [...] Sin embargo, lo inquietante también significa no estar en casa. [...] La angustia, por otra parte, saca al ser ahí de su pos-trante absorción en el «mundo». La familiaridad cotidiana se derrumba. El ser ahí se aísla, pero como ser-en-el-mundo. Ser-en se convierte en el «modo» existencial de no-hogar. No otra cosa significa hablar de «inquietud». (Syt, 208s.)

Pero el desamparo remite al ser ahí, que se ha quedado sin hogar en el mundo, a sí mismo. La angustia del sujeto es una angustia sobre sí mismo o ante sí mismo. Ante el abismo que constituye su propio ser. Heidegger no pretende resolver la contradicción entre el hecho de la pérdida de sentido del convencionalismo y el hecho de que el ser ahí despliegue su existencia atado a él. Más bien esta contradicción le sirve de base para revelar la verdadera forma de autenticidad. Esta no consiste en escapar a la situación óntica, sino en volverse libre para elegirse a sí mismo en esa situación y bajo las condiciones fácticas que determinan el ahí. El desempeño cotidiano de un modo de ser auténtico o inauténtico no se diferencia en nada en su contenido. «Qué» reconoce el ser ahí cuando se ha encontrado a sí mismo y se ha convertido completamente en sí mismo carece de relevancia. La respuesta del sujeto desubjetivado consiste en asumir esa imposibilidad de su existencia como su propia esencia, convirtiendo la angustia en el existencial por antonomasia del ser ahí.

La angustia existencial es la crisis radical de la forma misma sujeto: su derrumbe. La «solución» de esa angustia existencial consiste en su afirmación consciente mediante la negación de la propia identidad en una forma de sujeto desubjetivado como libertad para la muerte. El ser ahí inauténtico huye de sí mismo, de su estar arrojado, de su ser para la muerte, para quedarse en las cosas y en los otros seres humanos. El ser ahí auténtico, por el contrario, se queda en sí mismo, está remitido de manera radical a sí mismo, pero en cuanto desindividualizado, es decir, subsumido en la uniformidad del permanente ser que es (*Daß-Sein*). No se trata de una forma más de sujeto que sucede a las otras. La búsqueda de identidad y autenticidad del propio sí mismo en la autorrealización individualista fracasan porque dichas formas de sujeto están marcadas por la incompletud, por la falta de identidad total consigo mismo libre de contradicción. Esta completud solo se encuentra recogida en la «muerte». La insuperabilidad de la muerte y el hecho de que desde siempre se encuentra incorporada en el sujeto la convierten en su posibilidad más «propia», la que

concede a la existencia la completud que la búsqueda de una imposible identidad en la autorrealización no puede dar.

Con la muerte Heidegger no se refiere al fallecimiento. Las circunstancias concretas de la propia muerte o de la muerte de los otros carecen de relevancia para la analítica ontológico-existencial<sup>53</sup>. Ser para la muerte es la esencia del sujeto en todo momento: la libertad para la muerte no es una relación auténtica con el propio fallecimiento, sino la relación con el poder ser más propio que se revela en el avanzar hacia la muerte. La libertad para la muerte es un puro comprender la muerte como la posibilidad «más propia, irrelacionable, irremediable, cierta y, en cuanto tal, indeterminada» (Syt, 287). La no existencia no es el fallecimiento, sino la esencia del sujeto: la coincidencia de identidad y su imposibilidad, su puro poder ser para la no existencia, para el final. Heidegger opera aquí con dos conceptos de posibilidad: *possibilitas* y *potentia*<sup>54</sup>. Por un lado, está claro que el final puede producirse en cualquier momento, por otro, que se puede y se es capaz del final. La posibilidad de que el ser ahí pueda llegar a su fin en cualquier momento es, en el lenguaje de Heidegger, la precondition «óntica» para la posibilidad existencial-ontológica de poder ser su ser para el final. El ser ahí «es ya siempre su final» (Syt, 268). El futuro deja así de ser un tiempo en el que acontece algo por venir para convertirse en una forma de ser del ser-ahí desindividualizado. El atemporal y extático ser para el final del ser-ahí en su puro hecho de ser bajo la radical posibilidad de no ser. Libertad para la muerte consiste entonces en comprender la esencial no existencia. Esta desobjetivación del sujeto, que paradójicamente remite al sujeto de modo radical a sí mismo cuando es arrojado a una nada infinita, es la que supuestamente

<sup>53</sup> Esta negación de todo carácter histórico y concreción de la muerte alcanza en algún momento rasgos verdaderamente escandalosos. En una de las conferencias de Bremen (1949), titulada «El peligro», Heidegger llega a afirmar: «Cientos de miles mueren en masa. ¿Mueren? Perecen. Los matan. ¿Mueren? Pasan a formar parte de un stock de fabricación de cadáveres. ¿Mueren? Se les liquida discretamente en campos de exterminio. [...] Pero morir significa cargar con la muerte en su esencia. Ser capaz de morir significa ser capaz de esa carga. Sólo podemos hacerlo si nuestro ser quiere el ser de la muerte. Pero en medio de innumerables muertes, la esencia de la muerte permanece oscurecida». («Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949», en *Gesamtausgabe*, vol. 79, ed. por P. Jaeger, Fráncfort: V. Klostermann, 1994, 56). Heidegger calla sobre el hecho de que en los campos de exterminio no solo se arrebató violentamente la vida a millones de seres humanos, sino también toda posibilidad vivir la muerte con algún grado de humanidad. Ciertamente, sobre Auschwitz no es posible elaborar ninguna ontología de la muerte como fuente de la «autenticidad» humana (ver ADORNO, Th. W., *Jerga de la autenticidad*, en *Obra completa*, vol. 6, Madrid: Akal, 2005, 474ss.). Si ya las reflexiones que pretenden dar sentido a la muerte, independientemente de cómo ésta tenga lugar, permanecen impotentes frente a su inconmensurabilidad para la «experiencia» humana (ver ADORNO, Th. W., *Dialéctica negativa*, en *Obra completa*, vol. 6, op. cit., 338), Auschwitz significa una imposibilitación de dichas reflexiones incomparablemente más radical, pues «desde Auschwitz, temer la muerte significa temer algo mucho peor que la muerte» (340).

<sup>54</sup> Ver MARTEN, R., «“Der Begriff der Zeit”. Eine Philosophie in der Nussschale», *Heidegger-Handbuch*, op. cit., 21-25.

le concede libertad frente de las posibilidades que se agolpan azarosamente y hace posible que el ser ahí exista en el modo de la determinación (*Entschlossenheit*).

Sin embargo, no es el contenido concreto lo que define la decisión o la determinación, sino la afirmación del poder ser indeterminado, de la pura posibilidad de ser. No se trata de elegir esto o aquello. Más bien es elegir la elección (*Gewählthaben der Wahl*) (Syt, 415) lo que determina la autenticidad del ser ahí como ser para la muerte<sup>55</sup>. Tampoco se trata de escapar a la angustia en la que se revela la crisis radical de las formas inauténticas de sujeto: el ser para la muerte es esencialmente angustia. El ser ahí, sin refugio en un universo metafísico de sentido y desamparado de los vínculos sociales, es libre para elegirse eligiendo su *destino*, apropiándose de sus posibilidades, reconocidas como vacías de sentido, en una actitud de realismo mortal. La posibilidad más extrema e irrebasable de toda existencia, aquella hacia la que se proyecta avanzando, la muerte, «garantiza la totalidad y actualidad de la determinación» de la existencia y posibilita el «entregarse a las posibilidades heredadas» (Syt, 413s.). Cuanto más «auténticamente» se produzca esa entrega, más fácil le resultará al ser ahí «entrar en la simplicidad de su destino» entregándose a la muerte «en una posibilidad heredada, pero no obstante elegida» (Ibid.).

Sólo el ente que es esencialmente *futuro* en su ser, de modo que, libre para su muerte, estrellándose contra ella, puede dejarse devolver a su ahí fáctico, es decir, sólo el ente que, como futuro, de modo igualmente originario es *pretérito*, puede, entregándose a sí mismo a la posibilidad heredada, asumir su propio estar arrojado y *momentáneamente* ser para «su tiempo». Sólo la temporalidad auténtica, que es al mismo tiempo finita, hace posible algo así como el destino, es decir, auténtica historicidad. (Syt, 415s.).

El recorrido que hemos realizado a través de la analítica existencial, desde el análisis de los caracteres ontológicos del ser ahí hasta la decisión por un determinado destino confirma el propósito declarado por Heidegger de hacer desaparecer el «problema de la subjetividad» en *Ser y tiempo*<sup>56</sup>. La forma de existir de los individuos como «cuidado» (*Sorge*) no dice otra cosa que su «exponibilidad al ser, y eso significa hacer saltar por los aires toda subjetividad»<sup>57</sup>. Este hacer saltar por los aires es la condición para poder abrirse y entregarse a acontecer del ser. Pero el ser que incumbe al ser ahí no es el núcleo de la autoconciencia. Esta se ve sustituida por la disposición a someterse al «destino del ser» que sobreviene. Este ser que se sustrae a toda determinación permanece en todo momento, como el propio Heidegger afirma al comienzo de *Ser y*

<sup>55</sup> Heidegger define la libertad de manera tautológica como «ser libre para la libertad de elegirse y asirse a sí mismo» (Syt, 208), desprovista de todo contenido y condicionamiento o coacciones frente a la que afirmarse. Este vaciamiento es significativo no solo por su formalismo, sino por todo lo que deja fuera de foco.

<sup>56</sup> Ver HEIDEGGER, M., *Seminarios de Zollikon*, op. cit., 280.

<sup>57</sup> HEIDEGGER, M., *Die Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934), en *Gesamtausgabe*, vol. 38, ed. por G. Seubold. Fráncfort: V. Klostermann, 1998, 163.

*tiempo*, el concepto «más oscuro» (Syt,13), el «más universal y vacío» (Syt,11) y por tanto indefinible. Es lo más parecido a una abstracción real, a la que, sin embargo, bajo cualquier circunstancia hay que entregarse. Toda la analítica existenciaria está orientada a hacer posible dicha entrega, a desarmar al ser ahí de toda resistencia a la exponibilidad al ser y así entrar en la simplicidad de su destino, esto es, en el acontecer de la comunidad, del pueblo:

Cuando el ser ahí, avanzando hacia la muerte, permite que se haga poderosa en sí misma, se comprende, libre para ella, en la propia *superpotencia* de su libertad finita, para asumir la *impotencia* de estar abandonado a sí mismo en esa libertad, que sólo «es» siempre en el haber elegido la elección, y hacerse clarividente para las eventualidades de la situación que se ha revelado. Pero si el ser ahí marcado por el destino existe en cuanto ser-en-el-mundo esencialmente en el ser-con-los-otros, su acontecer es un co-acontecimiento y está determinado como destino. Con este término designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo. (Syt, 415).

La exponibilidad al ser, el abrirse y entregarse a su acontecer, presupone la crisis de la subjetividad moderna, crisis que representa en realidad una oportunidad para una existencia auténtica y prepara un nuevo comienzo. Pero la autenticidad pasa por la obediencia a la «más propia posibilidad de existencia» que se revela en el «ser para la muerte» que pulveriza cualquier contenido y aboca a un atemporal y extático ser para el final. De este modo, la autenticidad devuelve al ser ahí al puro «hecho de ser» (*Dass*) en su facticidad. El ser ahí, por decirlo de algún modo, comprende que no puede escapar a esa facticidad, no puede escapar a su estar arrojado en la cotidianidad, que recibe un significado después de haber perdido todo sentido, esto es, el de ser en cierto modo el escenario y el de ofrecer la oportunidad de ejercer la auténtica determinación (*Entschlossenheit*). Una determinación abstracta, que no se define por contenido alguno, sino por elegir en toda elección el propio destino. Pero dado que el sujeto se determina según las posibilidades fácticas en cada caso, estas vienen dadas por la facticidad a la que está arrojado el sujeto.

#### 4. HISTORICIDAD, COMUNIDAD Y DESTINO DEL SUJETO DESUBJETIVADO

En el § 74 de *Ser y tiempo*, Heidegger hace cristalizar toda la reflexión sobre la autenticidad de la existencia en torno a las categorías de pueblo, comunidad y destino. Esto ha provocado que la denuncia de los discutidos vínculos de esta obra con el nacionalsocialismo se centre en buena medida en este parágrafo<sup>58</sup>. He pretendido mostrar que los planteamientos que encontramos en este parágrafo son inseparables y representan la culminación de la analítica existenciaria que los precede. Como hemos visto, el propio destino queda determinado

<sup>58</sup> Ver esp. FEYE, E., *Heidegger. La introducción ...*, op. cit., 26ss. y Johannes Fitsches: *Historical Destiny* op. cit., passim.

en realidad por el destino de la comunidad etnonacional a la que el ser ahí está esencialmente vinculado como ser en el mundo y ser con los otros. Esto es lo que permite transformar la *impotencia* del estar abandonado a sí mismo en la *superpotencia* de la libertad de elegir el propio destino en el destino del pueblo. Heidegger da la vuelta al significado ordinario de la palabra destino, en el que la heterodeterminación está vinculada con la impotencia y designa lo que se nos impone sin que podamos ni comprenderlo ni eludirlo. Heidegger le da la vuelta y lo positiviza en una supuesta relación «auténtica» con él. No se trata de rebelarse frente al destino, sino identificarse con él eligiéndolo como propio. Es una figura similar al *amor fati* de Nietzsche. La impotencia frente a lo dado y frente al poder de lo históricamente transmitido, que hace fracasar todos los intentos de autorrealización, reconocida y afirmada como destino, mediante la entrega al legado que precede a la existencia y en el que el ser ahí es llamado a integrarse, se transforma en virtud del destino comunitario en superpotencia<sup>59</sup>. En definitiva, la analítica existencial crítica la subjetividad moderna para ofrecer la alternativa de un sujeto desubjetivado completamente entregado al acontecer de la comunidad, del pueblo, reconocido como destino individual y colectivo<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> En el VII elemento sobre el antisemitismo de la *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno identifican en la adaptación al poder el signo más patente de la (auto) liquidación del sujeto: «La desproporción llevada al extremo entre lo colectivo y lo individual anula la tensión, pero la armonía no perturbada de omnipotencia e impotencia es ella misma la contradicción no mediada, el absoluto opuesto de la reconciliación». (*Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1994, 248). La teoría crítica analiza esta falsa reconciliación de impotencia y omnipotencia a través del concepto de cicatriz o herida narcisista. Ver MAISO, J., «Subjetividad dañada. Teoría Crítica y psicoanálisis», en *Constelaciones. Revista de Teoría crítica*, vol. 5, 2013, 132-150. Sobre los vínculos entre el carácter autoritario y el narcisismo herido, ver también ZAMORA, J. A., «Individuo y sociedad en Th. W. Adorno: tensiones y mediaciones entre teoría de la sociedad y psicoanálisis», en *Veritas – Revista Cuadrimestral de Filosofía da PUCCRS*, vol 63, n. 3, 2018, 998-1028, aquí 1015ss.

<sup>60</sup> Dieter Thomä defiende, sin embargo, que en *Ser y Tiempo* no existe una única respuesta a la crisis de la subjetividad. En la «autenticidad» se revela al hombre un comportamiento consigo mismo en la forma de ser en el mundo que habitualmente se pierde tras los contenidos del ser «en el mundo». La capacidad de agencia del sujeto pasa por el aislamiento y la soledad ante la muerte en la que queda situado frente a sí mismo. Esta respuesta guardaría silencio sobre los contenidos de la acción y no inmunizaría frente el peligro de volver a perderse en esos contenidos. El concepto de *destino* estaría todavía indeterminado. La segunda respuesta buscaría justamente esa inmunización identificando un acontecer que contribuye a que el ser ahí permanezca en la autenticidad de su mismidad. Entregándose a ese acontecer se excluye de principio la distracción de sí mismo que conduce a la «inautenticidad». Esto supone volcarse en un «destino» al que pertenece el ser humano y que se opone a su aislamiento. Dieter Thomä considera que esta segunda respuesta contradice la sistemática de la obra. El compromiso con el nacionalsocialismo no sería, pues, una consecuencia directa de *Ser y tiempo*, aunque esa posibilidad también esté implícita en el marco de la mencionada sistemática («Heidegger und der Nationalsozialismus», *op. cit.*, 111). Su estrategia consiste en defender a Heidegger contra sí mismo, intentar salvar la analítica existencial de las consecuencias (no necesarias) que saca el autor de *Ser y tiempo*, sobre todo después de esa obra. Sin embargo, vaciar de todo contenido las categorías de cuidado, proyección,



El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar-juntos de varios sujetos. Conviviendo en el mismo mundo y en la determinación por posibilidades concretas, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha es liberado el poder del destino. El destino ineludible [*das schicksalhafte Geschick*] del ser ahí en y con su «generación» es lo que constituye el acontecer pleno y propio del ser ahí. (Syt, 415s.).

Como hemos visto, la orientación hacia el futuro —que es, por supuesto, hacia la muerte y, por tanto, básicamente hacia la nada— devuelve la existencia a su ser fáctico y le permite apropiarse lo que le ha sido transmitido, posibilitando que todos los niveles del tiempo estén presentes en el ser ahí que hace su elección. Por eso la historicidad debe ser vista como la constitución básica de la existencia. El ser ahí, que se proyecta con determinación hacia la muerte, se relaciona desde la conciencia de su ser para la muerte con lo que se ha convertido en historia, con lo actualmente dado y con el propio entorno humano. La auténtica historicidad se constituye a través de la asunción decidida del propio «ahí» fáctico mediante la determinación a realizar su propia capacidad de ser y de proyectar las posibilidades fácticas de su propia existencia. De este modo, la historicidad responde a la pregunta por «de dónde pueden sacarse *en general* las posibilidades sobre las que se proyecta fácticamente el ser ahí» (Syt, 413).

El carácter básico de la historicidad «auténtica» como destino revela el acontecimiento de la existencia como una entrega a las posibilidades de existencia transmitidas, es decir, como repetición o recuperación (*Wiederholung*). La existencia recupera su propia capacidad de existir y constituye la fidelidad de la existencia a su propio ser «a través de la cual el ser ahí existe como destino» (Syt, 416): repitiendo posibilidades de existencia recibidas. Esto permite al ser ahí hacer *propio* el mundo fáctico en el que se ha perdido el yo impersonal. Al serle transmitido un legado de posibilidades fácticas, en el reconocimiento de la filiación ontológica a su propio mundo, el ser ahí puede realizar su propia existencia histórica auténtica. En esto consiste la pertenencia ontológica

---

auténticidad/inautenticidad, angustia, ser para la muerte, determinación, destino, etc. es lo que predispone al sujeto para la sumisión al acontecer del ser y sus supuestas encarnaciones. Como el propio D. Thomä subraya, la «afirmación que le queda disponible al ser ahí auténtico se agota en la afirmación de la negación total de lo determinado y concreto. Heidegger no ofrece así más que una descripción formal del *totalitarismo*. Presenta la —¡o una!— triste verdad sobre el “ser-con” en el modo de la autenticidad. No hay un camino directo desde el *holismo* en Ser y tiempo *hasta el totalitarismo, pero es sólo un pequeño paso*» (Ibíd., 116). En otro momento Thomä reconoce que «Heidegger no piensa de otro modo, no puede pensar de otro modo que imperativamente. Busca el mandato, necesita el mandato» (THOMÄ, D., «Heidegger als Philosoph des Ausrufezeichens», en *Heideggers Weg in die Moderne: Eine Verortung der «Schwarzen Hefte»*. H.-H. Gander y M. Striet, (eds.), Fráncfort: V. Klostermann, 2017, 243-266, aquí 264). Yo diría que esta apología de la sumisión «elegida» no es el resultado de la *Kehre* y de la historia del ser, sino que el formalismo de la ontología existencial conduce casi directamente a ella.

a la propia comunidad. Se trata de que el yo asuma la pertenencia ontológica a una comunidad enraizada en su propio mundo. La historicidad inauténtica del yo desenraizado (*bodenlos*) se transforma de esta manera en la historicidad auténtica del ser ahí que se dispone a realizar el legado de aquella historia del ser que se convertirá en el centro de gravitación del pensamiento de Heidegger en las dos décadas siguientes.

El camino descrito por Heidegger va de la inautenticidad, del estado de pos-tración en lo impersonal, pasando por la autenticidad hasta llegar de nuevo a la cotidianeidad en la que uno esta arrojado, redescubierta como destino elegido en la comunidad etnopolular. En este sentido su figura de sujeto desubjetivado puede considerarse una expresión filosófica altamente especulativa de la «rebelión conformista» propia del autoritarismo. No se enfrenta a la crisis del sujeto y a sus causas. Al contrario, confirma la liquidación del sujeto por medio del autosacrificio como finalidad en sí:

El sacrificio es la dilapidación de la vida humana —liberada de toda coacción porque surge del abismo de la libertad— en la defensa de la verdad del ser para el ente [...] Por eso el sacrificio no tolera ningún cálculo a través del cual se pueda cada vez pasar la cuenta a la utilidad o inutilidad, sean sus fines inferiores o elevados. Tal compensación desfigura la esencia del sacrificio. La búsqueda de fines perturba la limpidez del recato de la abnegación presto para la angustia<sup>61</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes primarias:

- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, vol. 65, ed. por F.-W. Herrmann. Fráncfort: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe, vol. 79, ed. por P. Jaeger. Fráncfort: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000). «Das Rektorat 1933/1934. Tatsachen und Gedanken», en *Gesamtausgabe*, vol. 16, ed. por H. Heidegger, Fráncfort: V. Klostermann, pp. 372-394.
- Heidegger, M. (2004). «Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)», en *Gesamtausgabe*, vol. 64, ed. por F.-W. Herrmann. Fráncfort: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). «Der deutsche Student als Arbeiter. Rede bei der feierlichen Immatrikulation 25. November 1933», en *Gesamtausgabe*, vol. 16, ed. por H. Heidegger, Fráncfort: V. Klostermann, pp. 198-208.
- Heidegger, M. (2000). «Die Deutsche Universität (Zwei Vorträge in den Ausländerkursen der Freiburger Universität, 15 y 16 de agosto de 1934)», en: *Gesamtausgabe*, vol. 16, ed. por H. Heidegger, Fráncfort: V. Klostermann, pp. 285-307.

<sup>61</sup> HEIDEGGER, M., «Nachwort zu: “Was ist Metaphysik?”», en *Gesamtausgabe*, vol. 9, ed. por F.-W. Herrmann Heidegger, Fráncfort: V. Klostermann, 1976, 303-312, aquí 310ss.

- Heidegger, M. (1998). *Die Geschichte des Seyns, Gesamtausgabe*, vol. 69, ed. por P. Trawny. Fráncfort: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). *Die Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934), en *Gesamtausgabe*, vol. 38, ed. por G. Seubold. Fráncfort: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). «Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949», en *Gesamtausgabe*, vol. 79, ed. por P. Jaeger, Fráncfort: V. Klostermann, pp. 1-77.
- Heidegger, M. (1991). *Grundbegriffe* (Freiburger Vorlesung Sommersemester 1941, *Gesamtausgabe*, vol. 51, ed. por P. Jaeger, 2ª ed. revis. Fráncfort: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). «Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?"», en *Gesamtausgabe*, vol. 9, ed. por F.-W. Herrmann Heidegger, Fráncfort: V. Klostermann, pp. 303-312.
- Heidegger, M. (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1986). «Seminar in Le Thor 1969», en *Gesamtausgabe*, vol. 15, ed. por C. Ochswadt, Fráncfort: V. Klostermann, pp. 326-371.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. México: Herder.
- Heidegger, M. (1986). *Ser y tiempo*. México: FCE.
- Heidegger, M. (2009). «Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Übung aus dem WS 1933/34», en: *Heidegger Jahrbuch*, Vol. 4, ed. por A. Denker y H. Zaborowski, Friburgo/Múnich, pp. 53-88.
- Heidegger, M. (2001). *Vom Wesen der Wahrheit* (Wintersemester 1933/34), en: *Gesamtausgabe*, vol. 36/37, ed. por H. Tietjen, Fráncfort: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *Zu Ernst Jünger, Gesamtausgabe*, vol. 90, ed. por P. Trawny. Fráncfort: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). «Zum Semesterbeginn (Universitätsführer Wintersemester 1933/34)», en *Gesamtausgabe*, vol. 16, ed. por H. Heidegger, Fráncfort: V. Klostermann, pp. 184-185.
- Heidegger, M. (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie*, en *Gesamtausgabe*, ed. por B. Heimbüchel, vol. 56/57, Fráncfort: V. Klostermann.

### *Cuadernos negros:*

- Heidegger, M. (2014). *Überlegungen II-VI (1931-1938)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 94, P. Trawny (ed.), Fráncfort: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2014). *Überlegungen VII-XI (1938/39)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 95, P. Trawny (ed.), Fráncfort: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2014). *Überlegungen XII-XV (1939-1941)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 96, P. Trawny (ed.), Fráncfort: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2015). *Anmerkungen I-V (1942-1948)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 97, P. Trawny (ed.), Fráncfort: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2018). *Anmerkungen VI-IX (1948/49-1954)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 98, P. Trawny (ed.), Fráncfort: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2019). *Vier Hefte I und II (1947-1950)* en *Gesamtausgabe*, vol. 99, P. Trawny (ed.), Fráncfort: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2020). *Vigiliae und Notturmo (1952/53-1957)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 100, P. Trawny (ed.), Fráncfort: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2020). *Winke I Und II (1957-1959)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 101, P. Trawny (ed.), Fráncfort: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2021). *Vorläufiges I-IV (1963-1970)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 102, P. Trawny (ed.), Fráncfort: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2015). *Reflexiones II-VI, Cuadernos Negros (1931-1938)* Madrid: Trotta.

- Heidegger, M. (2017). *Reflexiones VII-XI Cuadernos negros (1938-1939)*, Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2019). *Reflexiones XII-XV Cuadernos negros (1939-1941)*, Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2022). *Anotaciones I-V. Cuadernos negros (1942-1948)*, Madrid: Trotta.

### Correspondencia:

- Heidegger, M. (2013). *Briefwechsel mit seinen Eltern und Briefe an seine Schwester*, J. Heidegger y A. Denker (eds.), Friburgo/Múnich: Karl Alber.
- Heidegger, M. y Bauch, K. (2010). *Briefwechsel 1932-1975*. Ed. por A. Heidegger. Friburgo/Múnich: K. Albert.
- Heidegger, M. y Fritz (2018). *Correspondencia 1930-1945*, B. Pieger (ed.). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. y Jaspers, K. (2003). *Correspondencia (1920-1963)*, ed. de W. Biemel y H. Saner. Madrid: Síntesis.
- Heidegger, G. (ed.) (2008). *¡Alma mía! Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride: 1915-1970*. Buenos Aires: Manantial.
- Heidegger, M. y Löwith, K. (2017). *Briefwechsel 1919-1973*, ed. por A. Denker, Friburgo/Múnich: Karl Alber.

### Referencias secundarias:

- Adorno, Th. W. (2005). *Dialéctica negativa*, en *Obra completa*, vol. 6, Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2005). *Jerga de la autenticidad*, en *Obra completa*, vol. 6, Madrid: Akal.
- Arendt, H. (2008). «Martin Heidegger cumple ochenta años (1969)», en *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires: Manantial, pp. 113-126.
- Blattner, W. «The Authentic Dictatorship of the Anyone», en *Sein und Zeit neu verhandelt*, op. cit., pp. 161-177.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Caputo, J. D. (1993). *Demythologizing Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press.
- Di Blasi, L. (2016). «Vom nationalmessianischen Enthusiasmus zur antisemitischen Paranoia. Heideggers politisches Denken zwischen 1933 und 1945», en *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit; mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*, W. Homolka y A. Heidegger (eds.). Friburgo i.Br.: Herder, pp. 190-201.
- Farías, V. (1998). *Heidegger y el nazismo*. 2ª ed., México/Santiago de Chile: FCE/Akal (orig. fr. 1987)
- Faye, E. (2009). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. Tres Cantos: Akal, (orig. fr., 2005).
- Figal, G. (1998). *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Fráncfort: Athenäum.
- Fischer, A. M. (2019). «Die Reinigung des Seins von seiner tiefsten Verunstaltung oder die unaufhaltsame Liquidation des Menschen im Denken Heideggers», en *Sein und Zeit neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, ed. por M. Heinz y T. Bender. Hamburgo: F. Meiner, pp. 209-251.
- Fischer, A. M. (2016). «Späte Götterdämmerung oder: Zerstören die Schwarze Hefte die letzten Illusionen über Heidegger? Eine Momentaufnahme», en *Martin Heideggers »Schwarze Hefte«*. Eine philosophisch-politische Debatte. ed. por M. Heinz y S. Kellerer. Berlin: Suhrkamp, pp. 416-439.
- Fritzsche, J. (2003) «Competition and Conformity», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 24/2, pp. 75-107.
- Fritzsche, J. (1999). *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's »Being and Time«*, Berkeley/Londres: University of California Press.

- Givsan, H. (2019). «Geschichtsgründung als Heideggers Grundwille und Heideggers Hermeneutik als Gewalt», en *Sein und Zeit neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, ed. por M. Heinz y T. Bender. Hamburgo: F. Meiner, pp. 299-334.
- Givsan, H. (2016). «Seyn und Macht. Seyn als Machenschaft, Seyn, die mythische Gewalt», en *Martin Heideggers »Schwarze Hefte«. Eine philosophisch-politische Debatte*. ed. por M. Heinz y S. Kellerer. Berlin: Suhrkamp, pp. 78-99.
- Heinz, M. (2016). «Seinsgeschichte und Metapolitik» en *Martin Heideggers »Schwarze Hefte«. Eine philosophisch-politische Debatte*. ed. por M. Heinz y S. Kellerer. Berlin: Suhrkamp, pp. 122-143.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Lee, J. (2016). «Die Einheit von Heideggers Denken und die Metaphysik in den *Schwarzen Heften*», en *Martin Heideggers »Schwarze Hefte«. Eine philosophisch-politische Debatte*. ed. por M. Heinz y S. Kellerer. Berlin: Suhrkamp, pp. 144-155.
- Leyte, A. (2024). *Heidegger. El fracaso del ser*. Barcelona: Shackleton Books.
- Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Buenos Aires: FCE.
- Löwith, K. (1993). *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*. Madrid: La balsa de la Medusa.
- Maiso, J. (2013). «Subjetividad dañada. Teoría Crítica y psicoanálisis», en *Constelaciones. Revista de Teoría crítica*, vol. 5, pp. 132-150.
- Marten, R. (2013). «“Der Begriff der Zeit”. Eine Philosophie in der Nusschale», en *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2ª ed. revis. y ampl., ed. por D. Thomä, Stuttgart/Weimar: Metzler, pp. 21-25.
- Mehring, R. (1992). *Heideggers Überlieferungsgeschick: eine dionysische Selbstinszenierung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Menke, Ch. (2013). «Subjekt. Zwischen Weltbemächtigung und Selbsterhaltung», en *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2ª ed. revis. y ampl., ed. por D. Thomä, Stuttgart/Weimar: Metzler, pp. 320-328.
- Mesching, G. (2016). «Seinsfrage, Seinsgeschichte und die Vernichtung der Metaphysik», en *Martin Heideggers »Schwarze Hefte«. Eine philosophisch-politische Debatte*. ed. por M. Heinz y S. Kellerer. Berlin: Suhrkamp, pp. 59-77.
- Nolte, E. (1967). *El fascismo en su época: Action française, fascismo, nacionalsocialismo*. Barcelona: Ediciones Península.
- Ott, H. (1992). *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Madrid: Alianza, (org. alem. 1988).
- Palmier, J.-M. (1983). «Heidegger et le national-socialisme», en *Les Cahiers de l'Herne: Heidegger*, ed. por M. Haar, pp. 333-353.
- Pöggeler, O. (1999). *Heidegger in seiner Zeit*. Múnich: Fink.
- Quesada Martín, J. (2008). *Heidegger de camino al holocausto*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rockmore, T. (1992). *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- Steiner, G. (2001). *Heidegger*. México: FCE.
- Thomä, D. (1990). *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*. Fráncfort: Suhrkamp.
- Thomä, D. (2017) «Heidegger als Philosoph des Ausrufezeichens», en *Heideggers Weg in die Moderne: Eine Verortung der »Schwarzen Hefte«*. H.-H. Gander y M. Striet, (eds.), Fráncfort: V. Klostermann, pp. 243-266.

- Thomä, D. «Heidegger und der Nationalsozialismus. In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte», en *Heidegger-Handbuch*, op. cit., pp. 108-133.
- Thomä, D. (2016). «Wie antisemitisch ist Heidegger? Über die *Schwarzen Hefte* und die gegenwärtige Lage der Heidegger-Kritik», en *Martin Heideggers «Schwarze Hefte». Eine philosophisch-politische Debatte*. ed. por M. Heinz y S. Kellerer. Berlin: Suhrkamp, pp. 211-233.
- Werner, J. (2018). «Mythos Weltverschwörung – Heidegger und der Antisemitismus», en Id: *Poesie der Vernichtung*. Wiesbaden: J.B. Metzler, pp. 17-92.
- Wiegand Petzet, H. (2007). *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger, 1929-1976*. Buenos Aires: Katz.
- Wolin, R. (1990). *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia University Press.
- Zaborowski, H. (2010). *Die Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Fráncfort: Fischer.
- Zamora, J. A. (2018). «Individuo y sociedad en Th. W. Adorno: tensiones y mediaciones entre teoría de la sociedad y psicoanálisis», en *Veritas – Revista Cuadrimestral de Filosofía da PUCRS*, vol 63, n. 3, pp. 998-1028.
- Zamora, J. A. (1995). *Krise – Kritik – Erinnerung*. Münster/Hamburgo: Lit.

Instituto de Filosofía (CSIC)  
joseantonio.zamora@cchs.csic.es

JOSÉ A. ZAMORA

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2025]