



Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores,  
graduados y alumnos

**10, 11 y 12 DE NOVIEMBRE DE 2008**

Departamento de Filosofía  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación  
Universidad Nacional de La Plata  
ISBN 978-950-34-0578-9

## **El espíritu y la esencia de la política en el pensamiento de Martin Heidegger.**

**Hernán Candiloro**

*« ¡Casi dos milenios y ni un solo nuevo dios! »*

*F. Nietzsche, El anticristo*

La frase de Nietzsche abre el primer tomo de los cursos sobre este pensador que Heidegger impartió entre 1936 y 1946, es decir, durante gran parte de lo que comúnmente se denomina como su período de mayor compromiso político. En ella se caracteriza a la historia de la metafísica como el despliegue del nihilismo que conduce a la muerte de dios –o a la huída de los dioses, como dirá el propio Heidegger – entendida como ausencia de sentido último. De acuerdo a esta caracterización, el nihilismo representa la historia de la decadencia que, mediante un largo empobrecimiento de sentido, termina por relegar al existente humano en el desamparo. Lo que me propongo indagar en el presente trabajo es la significatividad que tiene la elección de esta frase inaugural dentro del pensamiento de Heidegger a la hora de pensar en él la política. Podemos adelantar que esta frase no está sólo en función de presentar a Nietzsche frente a un auditorio universitario, sino que más bien responde a una primera caracterización de aquello que se intenta deconstruir en busca de lo originario, entendido como aquella instancia que encontrará en la pobreza la posibilidad de una nueva riqueza de sentido. Será a condición de que este originario sea vislumbrado en su posibilidad de hacerse presente, que la ontología y la política podrán ser desplegadas en cuanto propiamente arraigadas en su esencia.

Como sabemos, pensar la política desde Heidegger no es una tarea sencilla. No sólo porque sus escritos no presenten un tratamiento directo de la cuestión, sino fundamentalmente porque

tal estrategia –la de evitar el abordaje de la política en sí misma – encierra una falta de reconocimiento a esa disciplina en cuanto no se sustente en una ontología fundamental que le otorgue sentido. Si a esta omisión le sumamos el compromiso político del autor con el Nacionalsocialismo, entonces la política heideggeriana puede volverse aún más oscura, tal vez demasiado.

Partamos entonces de preguntarnos qué significa «política» para Heidegger. Desde los primeros párrafos de *Ser y Tiempo* encontramos la distinción entre ontología fundamental y ontologías regionales, cuyo correlato es la pregunta por el ente en cuanto ente y por el ente en tal o cual sentido particular. La política es, de acuerdo a este esquema, una ontología regional y, por lo tanto, su determinación estará en función de lo elucidado en la pregunta fundamental. Esto sería una primera respuesta a por qué Heidegger evitaría detenerse en consideraciones de tipo político, ya que su proyecto de elucidar al ser en su sentido general estaría dirigido hacia un ámbito anterior y *fundante* tanto de la política como del resto de las ciencias; y veremos luego hasta qué punto podemos decir que el proyecto político y ontológico heideggeriano es el de una nueva fundación.

Sin embargo, como sugiere el propio Heidegger, lo originario de toda ontología regional trasciende ya el ámbito de la pregunta por una determinada región del ente y se decide, en cambio, en el horizonte de sentido de la ontología fundamental. En este sentido, Heidegger afirma: «Ya *como pregunta*, qué es una ciencia no es más una pregunta *científica*» y «El fundamento de la ciencia tiene que ser [...] lo que la filosofía, y sólo ella, expone y fundamenta: la cognoscible verdad del ente en cuanto tal»<sup>1</sup>. Esta caracterización de la esencia de la ciencia como excediendo el ámbito de las ontologías regionales nos indica que el fundamento de la política –y no por otra cosa se pregunta Heidegger – debe ser objeto de una consideración filosófica más amplia cuyo peso recae en la ontología en sentido pleno. El planteo por el cual se entiende a la política como subsidiaria de la ontología es pasible de al menos dos críticas. Por un lado, la de no reconocer a la política como un ámbito propio e independiente sino, por el contrario, subsumirla a otra disciplina negándole de esa manera todo tipo de autonomía. Por otra parte, podemos cuestionar hasta qué punto la propia ontología fundamental –en cuanto en ella reside la verdad de la política puede ser estrictamente ontológica sin estar ya contaminada por esa dimensión política o científica que viene a fundamentar. En última instancia lo que se vuelve objeto de cuestión es la relación

---

<sup>1</sup> Heidegger, M., *Nietzsche*, T1, trad. Juan L. Vermal, ed. Destino, 2001, p. 302-303

misma entre las ontologías regionales y la ontología fundamental, por la cual la esencia de las ciencias no posee ya el carácter científico que fundamenta.

En cualquier caso, podemos afirmar que el interés de Heidegger pasa por dilucidar lo originario de la política, su verdad y que esto sólo puede ser llevado a cabo en la consideración de que la esencia de lo político trasciende el ámbito de una región, para reposar en el marco de la pregunta por el ser. De esta manera, la pregunta por la política, que parecía versar sobre una región del ente, es reconducida a la pregunta por la esencia y lo originario y con ello al ámbito de la ontología fundamental. Esto marca un primer desplazamiento en el pensamiento de Heidegger, por el cual, aquello que comenzó siendo una pregunta por lo político, entendido como un ontología regional, ha derivado ahora en una pregunta por su condición de posibilidad y, por lo tanto, por aquello que no es ya político, sino ahora, en cambio, directamente ontológico. En este contexto, gran parte de la política heideggeriana pasará por la manera en la cual ésta se relacione con la ontología: ya sea arraigando propiamente en ella –en cuanto determina su esencia –; o, en cambio, sosteniéndose sobre una ontología que imposibilita el despliegue de la pregunta por la esencia, desconociéndola y deformándola. Esta última opción es la que ha hecho historia en el pensamiento occidental conduciendo a la filosofía a su ocaso a través del olvido del ser.

Por esta razón, podemos decir que en el gesto por el cual Heidegger evita ocuparse de la política entendida en cuanto región del ente y sostenida sobre una concepción de la ontología que obtura toda pregunta por el ser, se encuentra implícita una *reformulación* de la política en sí misma. Reformulación que, a partir de su elucidación en un sentido más originario, se corresponde con un intento de resguardar la esencia de lo político en el horizonte que Heidegger considera como su ámbito propio. Por consiguiente, el gesto heideggeriano de evitar la política en cuanto ontología regional no constituye una simple negación de lo político sino, por el contrario, un desplazamiento que va de lo regional a lo fundamental y por el cual la política adquiere su verdadero significado en una exaltación de su esencia elevada a un plano ontológicamente anterior.

En este contexto, a lo largo del siguiente trabajo me propongo demostrar cómo la deconstrucción del concepto de «espíritu», que se llevará a cabo mediante una reconsideración de lo que significa la «pobreza» (*die Armut*), encierra la posibilidad de repensar lo originario de la política en el ámbito de la ontología y de esta manera encontrar en el ocaso de occidente la mañana más matinal que permite una nueva fundación del pensamiento occidental y con ello una nueva forma de entender la política.

Cabe preguntarse entonces cuál es la relación entre espíritu y política para que a partir de la deconstrucción de uno lleguemos a una nueva forma de concebir a la otra. Heidegger nos brinda un buen ejemplo al respecto en su discurso de 1945 titulado *La pobreza*: «... muy lejos estoy de exagerar si digo que aquello que hoy, corto de vista y de pensamiento, se considera como “político” y hasta groseramente político y se lo llama comunismo ruso, proviene de un mundo espiritual del que no sabemos casi nada, independientemente del hecho de que olvidamos ya pensar hasta qué punto el propio materialismo grosero, la simple fachada del comunismo, no es en sí mismo nada “material” sino algo “espiritual” (*Spirituellen*), y un mundo espiritual (*geistige*) del que no se puede tener la experiencia ni decidir sobre su verdad o su no-verdad, como no sea en el espíritu (*Geist*) y a partir del espíritu».<sup>2</sup> Lo político proviene del espíritu, y en lo que hace particularmente al «comunismo ruso», de un espíritu del que no sabemos «casi nada». En este sentido, la política consiste, para Heidegger, en una afirmación primera del espíritu, que sólo puede ser llevada a cabo *en* el espíritu mismo. Ahora bien, ¿en qué espíritu?, puesto que hay una pluralidad de espíritus –al menos más de uno – y no es lo mismo *Geist* (el espíritu alemán) que *pneuma* o *spiritus*. Estos últimos son el espíritu propio del nihilismo, un espíritu que debe ser evitado en cuanto, contrapuesto al cuerpo y a la materialidad, remite a la razón, el alma y en última instancia al sujeto; un espíritu que, siendo deudor del cristianismo, es considerado, en los términos de *Ser y Tiempo*, como “ante-los- ojos” y como siendo “junto a” el cuerpo. En consecuencia, el espíritu tal como lo concibió el nihilismo vuelve imposible toda interrogación sobre el ser del *Dasein*, es decir, obtura la posibilidad de la pregunta fundamental por el ser y con ello la reformulación de la política que desde el comienzo de este trabajo hemos sostenido como el proyecto heideggeriano. Contrariamente, «... el preguntar de la pregunta ontológica, constituye una de las condiciones esenciales y fundamentales para el despertar del *Geist*...»<sup>3</sup> Este otro espíritu, que abre y es abierto *en* la pregunta por el ser, es el espíritu entendido como «llama»<sup>4</sup>. Un espíritu que se le sustrajo incluso a los griegos, que lo concibieron como «soplo», *pneuma*. Esto significa que los griegos no supieron pensar originariamente al espíritu, sino que *pneuma* consiste ya en una interpretación deficiente e impropia de la esencia del espíritu a la que sólo *Geist* –el término alemán – puede referir con propiedad. Este último presenta la particularidad de remitir a lo originario del espíritu, sólo a partir de lo cual la deconstrucción del espíritu del nihilismo puede ser posible. De esta manera, *Geist* – en razón de la intraducibilidad mediante

---

<sup>2</sup> Heidegger, M., *La pobreza*, trad. Irene Agoff retocada, ed. Amorrortu, 2006, p. 97-99

<sup>3</sup> Heidegger, M., *Introducción a la Metafísica*, trad. Emilio Estiú, ed. Nova, Barcelona, 1993, p. 87

<sup>4</sup> Heidegger, M., “El habla en el poema. Una Dilucidación de la poesía de Georg Trakl” en *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990

la cual Heidegger lo distingue del espíritu tal como se presenta en las otras lenguas y que lo hace, por ende, propiamente alemán – remite a un espíritu que ya no está contrapuesto a la materialidad sino que, en cambio, se define como su condición de posibilidad. La palabra *Geist* refiere, por lo tanto, al originario que posibilita tanto al espíritu nihilista, como a la materialidad misma a la que se lo contrapone y que, como condición de posibilidad impensada, permite la deconstrucción de ambos. Pero, ¿cuál es el vínculo entre *Geist* y el espíritu, por el cual esta palabra alemana mantiene una relación privilegiada con lo originario o, dicho en otros términos, en qué sentido podemos sostener que *Geist* – y no otras palabras que parecieran ser equivalentes, como *pneuma*, *spiritus* o incluso la propia palabra española “espíritu” – remite a la verdad del espíritu? Esto sólo es sostenible si, siguiendo el planteo que Heidegger presenta en su conferencia de 1930 bajo el título «De la esencia de la verdad»<sup>5</sup>, concluimos que la palabra alemana *Geist* posee la particular virtud de re-presentar – en el sentido de «poner delante» – al espíritu mismo. En resumidas cuentas, *Geist* mentaría la *verdad* del espíritu y, en consecuencia, sólo a partir del poner en libertad que lleva a cabo – como se ha dicho únicamente posible dentro de la lengua alemana – se podría *estar en* el espíritu afirmándolo.

De esta manera el *Geist*, comprendido como la verdad del origen, es anterior al inicio del pensamiento occidental y debe ser resguardado hasta que el ocaso de occidente y su espíritu nihilista permitan vislumbrarlo posibilitando la apertura hacia un nuevo pensar. En consecuencia, el inicio es también un destino latente en la historia de la metafísica, un destino también alemán, que debe ser elucidado en su posibilidad de realización por la nación alemana, al punto de que ésta misma sólo podrá realizarse plenamente arraigando propiamente en su esencia a partir de la autoafirmación del *Geist*. Heidegger hace un llamado a este compromiso espiritual de autoafirmación de la esencia alemana en su *Discurso del Rectorado*: «El inicio es aún. No está *tras de nosotros* como algo ha largo tiempo acontecido, sino que está *ante* nosotros. El inicio, en tanto que es lo más grande, ha pasado ya de antemano por encima de todo lo venidero y, de este modo, también sobre nosotros. El inicio ha incidido ya en nuestro futuro, está ya allí como el lejano mandato de que recobremos de nuevo su grandeza.»<sup>6</sup>

De acuerdo al planteo que hemos presentado hasta aquí, ya estamos en condiciones de afirmar que el espíritu alemán – entendido como *Geist* – señala el punto de cruce de diversos

<sup>5</sup> Heidegger, M., “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, ed. Alianza, Madrid, 2000

<sup>6</sup> Heidegger, M., *La autoafirmación de la universidad alemana*, trad. Ramón Rodríguez, ed. Tecnos, Madrid, 1996 (la cursiva es del autor)

elementos relevantes para nuestro análisis, a saber: el inicio más inicial, lo originario del espíritu, la lengua alemana y el impensado de la historia de la metafísica. Esta última caracterización del *Geist* como el impensado de la historia de la metafísica nos indica un segundo sutil desplazamiento que Heidegger opera ahora desde el espíritu alemán hacia el espíritu y la historia de occidente, por el cual «la meditación sobre la Historia mundial sólo puede venir de los alemanes, a condición de que estos encuentren y preserven lo alemán (*das Deutsche*)»<sup>7</sup>. Completando el primer desplazamiento que, partiendo de una ontología regional elucidaba la esencia de la política en la propia ontología fundamental, este otro desplazamiento conduce a que aquello que Heidegger exhorta a resguardar como fundante de una nación – proposición que ya en sí misma puede infundirnos algunas sospechas – llegue a confundirse con la esencia misma de la filosofía y de occidente en general.

Por otra parte, y de acuerdo al planteo presentado, lo ontológico sería anterior a lo político no sólo porque determinaría su esencia, sino también en un sentido histórico, en cuanto que la esencia de lo alemán entendida como *Geist* estaría predelineada antes del primer filosofar griego e incluso, claro está, antes de la formación del Estado alemán. De aquí se sigue la distinción entre dos Alemanias: una, producto del pensar nihilista y en consecuencia impropia; y otra, entendida como proyecto a ser vislumbrado a partir de la autoafirmación del *Geist*, cuya explicitación podemos encontrar en el *Discurso del rectorado*. En este sentido, podemos decir que de acuerdo al planteo de Heidegger, Alemania entendida en un sentido propio es el proyecto de realización de occidente a partir de su esencia espiritual, es decir, a partir del *Geist*. La pregunta que esta formulación del proyecto de una Alemania propia deja abierta, es si acaso el Nacionalsocialismo no representó para Heidegger, más no sea que durante su breve estadía en el rectorado, un intento de realización de ese proyecto.

En esta misma línea, mientras las tropas francesas avanzan sobre Alsacia, Heidegger, refugiado en el castillo de Wildenstein, se propone encontrar –una vez más, y en una sentencia de Hölderlin – lo originario de occidente. La sentencia dice: «Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual (*Geistige*), nos hemos vuelto pobres para volvernos ricos.»<sup>8</sup> El discurso de Heidegger, en este contexto y a través de esta sentencia de Hölderlin, constituye la consumación del proceso de deconstrucción del espíritu nihilista; proceso que, tal como señala Jacques Derrida<sup>9</sup>, comenzó por evitar toda mención al espíritu – en cuanto obturaba la pregunta por el ser –, siguió utilizándolo entre comillas en el *Discurso del rectorado* – de la

<sup>7</sup> Heidegger, M., *Curso sobre Heráclito*, en Lacoue-Labarthe, P., *Presentación a La pobreza*, en Heidegger, M., *La pobreza*, ed. Cit., p. 41

<sup>8</sup> Heidegger, M., *La pobreza*, ed. Cit.

<sup>9</sup> Derrida, J., *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. Manuel Arranz, ed. Pre-textos, Valencia, 1989

misma manera en la que en el §5 de *Ser y Tiempo*, y a diferencia de las demás ontologías regionales que allí se mencionan, es entrecomillada la «“política”»<sup>10</sup> – y concluyó por su afirmación en *Introducción a la Metafísica*. Aquí, en 1945, en pleno ocaso de Alemania – y tenía que ser allí, en el ocaso del espíritu nihilista – el *Geist* vuelve a ser afirmado. Y la afirmación se lleva a cabo a través de un llamado a «la pobreza» (*die Armut*) sólo en la cual la riqueza puede hacerse posible.

Pobreza es, tal como la define Heidegger, carecer de lo no-necesario. No es carecer de comida o abrigo, sino absoluta imposibilidad de no carecer, carecer de aquello de lo que bajo ningún aspecto se puede disponer; es decir, en otros términos, una carencia fundante del existente humano en cuanto tal, un tener bajo la forma del no-tener. La relación entre la pobreza tal y como es presentada por Heidegger, y la caracterización de la muerte en *Ser y Tiempo* es clara: la verdadera pobreza parece ser una posibilidad de lo imposible, y sólo en la cual encontraremos la verdadera riqueza ligada a una existencia espiritual en sentido pleno. La verdadera pobreza, la que llama al *Geist*, es la base sobre la cual puede haber pobreza entendida como desamparo (*die Not*). Desamparo significa, en este contexto, no tanto una pobreza entendida en un sentido material, sino más bien la ausencia de sentido por la cual el mundo –y, por ende, también lo material – se vuelven absurdos. «El peligro de la hambruna, por ejemplo, y de los años de escasez, si se considera en su totalidad lo propio del destino occidental, no reside de ningún modo en que muchos hombres pueden perecer, sino en que aquellos que se salvan no viven más que para comer a fin de vivir»<sup>11</sup>. Es a partir de la fuerza de este desamparo que puede brotar la necesidad de «un proyecto que transfigura las posibilidades más altas del *Dasein* occidental»<sup>12</sup>. En 1945 y refugiado en Wildenstein, al momento del discurso sobre *La Pobreza* Heidegger se encuentra en el desamparo de una Alemania en ruinas y es en esa situación donde la pobreza que conduce al *Geist* podrá hacerse patente en su verdad. En consecuencia, podemos decir que la exhortación heideggeriana se dirige a la deconstrucción de este desamparo material para vislumbrar en él la pobreza de sentido producto de la huída de los dioses, y de esta manera posibilitar la riqueza. Es en el desamparo mismo donde se hace patente el sentido como aquello que ha huido y que debe ser restaurado de una manera originaria, a partir de asumir la verdadera pobreza que invoca al *Geist*.

---

<sup>10</sup> Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Fondo de cultura económico, Bs. As., 2004, p. 25

<sup>11</sup> Heidegger, M., *La pobreza*, ed. Cit., p. 115-117

<sup>12</sup> Heidegger, M., *Wege zur Aussprache*, en Lacoue-Labarthe, P., *Presentación a La pobreza*, en Heidegger, M., *La pobreza*, ed. Cit., p. 40

En paralelo a cómo es presentada la cuestión de la muerte en *Ser y Tiempo*, la pobreza se erige como la condición para que el existente humano asuma su ser como falta y encuentre en ella la riqueza de una existencia espiritual que ha recuperado su sentido. Por lo tanto, la pobreza es la condición propia del existente humano una vez que los dioses han huido, una pobreza que podemos caracterizar como pobreza de sentido, con su consecuente pobreza de mundo, aún con las resonancias que nos produzca esta expresión en relación con la definición que Heidegger brinda acerca de la animalidad; y que merecería un desarrollo particular en sí mismo. Es asumiendo esta pobreza que la aparición de un dios se hace posible sobre el trasfondo del vacío de sentido.

En contraposición a este empobrecimiento del mundo que encarna para Heidegger la historia del nihilismo, sólo la posibilidad de que el existente humano se reconozca en su ser al concebirlo como falta o carencia originaria –reconocimiento que sólo puede tener lugar en la afirmación del *Geist* –, permitirá que la existencia cobre un nuevo sentido espiritualizándose. En este contexto, riqueza y pobreza son términos que se implican mutuamente: no hay verdadera riqueza si no brota de la pobreza de sentido, es decir, del ocaso del nihilismo; y riqueza es, por lo tanto, riqueza de sentido y de mundo.

La historia de la metafísica ha arraigado impropriamente en el *Geist*, al que no sólo no ha podido invocar sino que incluso ha obturado todo acceso a él, oponiéndolo a la materialidad. Sólo a partir de la pobreza y sólo dentro de la lengua alemana –en la cual el espíritu adquiere su dimensión originaria – puede volverse posible la aparición del *Geist* para que éste «haga mundo» arraigando propiamente en la esencia de occidente. El hecho de que esta última sólo pueda ser pensada verdaderamente en el término *Geist* –es decir, que sólo la palabra *Geist* pueda volverla patente – marca la coincidencia entre aquello que se constituye, a un tiempo, como lo fundante de la nación alemana y del pensamiento occidental. Por lo tanto, y en cuanto el pensamiento occidental encuentra su epicentro en lo originario de la nación alemana, la exhortación a la pobreza es un llamado a la refundación de ambos a partir de un inicio que se encuentra incluso antes del inicio de la metafísica y que todavía permanece oculto como impensado. En consecuencia, la necesidad de resguardar al *Geist* hasta que su invocación sea posible en el ocaso del nihilismo es la necesidad de resguardar la posibilidad de un mundo –originariamente tanto alemán como occidental – que para Heidegger se caracteriza por su riqueza de sentido. Refundación que se propone encontrar, en el ocaso de occidente y la huida de los dioses, una nueva riqueza que, al espiritualizar la existencia, fundamentará una forma distinta de praxis política.

El llamado es, por lo tanto, un salto fundador (*Sprung*) hacia el origen (*Ur-sprung*) por el cual se abre un mundo *en* y a partir del *Geist*; a cuya manifestación se llega –tal como Heidegger sostiene en «El origen de la obra de arte» – a través del arte, que funda historia haciendo surgir la verdad<sup>13</sup>. Y Heidegger no se propone otra cosa que eso: hacer surgir la verdad y con ello fundar historia, abriendo un mundo en una época signada por la huída de los dioses y del «gran arte»<sup>14</sup>. Por esta razón, –por el papel preponderante del arte en lo que refiere al «hacer mundo» – está lejos de ser casual el hecho de que Heidegger invoque al *Geist* y exhorte a ese salto primordial a través de una sentencia de Hölderlin.

Las grandes huidas han dejado al hombre en el desamparo en cuanto ha perdido aquello que le daba valor y sentido a su existencia. Por consiguiente, en el ocaso de occidente y en el desamparo en el que ha quedado recluido el existente humano, sólo un dios puede aún salvarlo.<sup>15</sup> Ese dios es el *Geist*, y la pobreza la disposición necesaria para que en el desamparo pueda aparecer.

Para terminar, tal vez convenga al final del camino trazado retomar la frase de Nietzsche: «¡Casi dos milenios y ni un solo nuevo dios!». Es la constatación de un ocaso, de una historia que concluye, y que al mismo tiempo reclama, en la voz de Heidegger, una nueva fundación que traiga riqueza; la inauguración de una nueva historia a partir del *Geist*. Pero una nueva fundación que encuentra en el espíritu el acontecimiento para una configuración espiritual de lo nacional y occidental – eso que Lacoue-Labarthe llama el proyecto de un «nacionalismo espiritual»<sup>16</sup>– y que por ende puede resultar un tanto oscuro. Incluso sin remitir al compromiso nacionalsocialista del autor.

## Bibliografía

Derrida, Jacques, (1989) *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. Manuel Arranz, Valencia, ed. Pre-textos.

Heidegger, Martin, (2001) *Nietzsche*, trad. J.L. Vermal, Barcelona, ed. Destino, T1.

Heidegger, Martin, (2006) *La pobreza*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, ed. Amorrortu.

Heidegger, Martin, (1996) *Introducción a la Metafísica*, trad. Emilio Estiú, Barcelona, ed. Nova.

---

<sup>13</sup> Heidegger, M., “El origen de la obra de arte” en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, ed. Alianza, Madrid, 2005

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> Heidegger, M., *Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger*, trad. Ramón Rodríguez, ed. Tecnos, Madrid, 1996

<sup>16</sup> Lacoue-Labarthe, P., *Presentación a La pobreza*, en Heidegger, M., *La pobreza*, ed. Cit.,

Heidegger, Martin, (1990) “El habla en el poema. Una Dilucidación de la poesía de Georg Trakl” en *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal.

Heidegger, Martin, (2000) “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, ed. Alianza.

Heidegger, Martin, (1996) *La autoafirmación de la universidad alemana*, trad. Ramón Rodríguez, Madrid, ed. Tecnos.

Heidegger, Martin, (2004) *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Buenos Aires, Fondo de cultura económico.

Heidegger, Martin, (2005) “El origen de la obra de arte” en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, ed. Alianza.

Heidegger, Martin, (1996) *Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger*, trad. Ramón Rodríguez, en *Escritos sobre la universidad alemana*, Madrid, Editorial Tecnos.

Lacoue-Labarthe, Philippe, (2006) *Presentación a La pobreza*, en Heidegger, M., *La pobreza*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, ed. Amorrortu.

Lacoue-Labarthe, Philippe, (2007) *Heidegger, La política del poema*, trad. José Francisco Megías Flores, Madrid, ed. Trotta.

Lacoue-Labarthe, Philippe, (2002) *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*, trad. Miguel Lancho, Madrid, Arena libros.