

Jethro Masís

Ochenta años de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger

“¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión ‘ser’?”

MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Prólogo

Abstract: *This paper is a commemorative contribution on the occasion of the eight decades that have already elapsed since the publication of *Sein und Zeit* (1927), the work by Martin Heidegger which perhaps has become in the meantime – considering the enormous scope of its contemporary influence – the most important philosophical treatise of the 20th century. One must draw attention to the fact that it is not purported an elaboration of the work’s reception, which can be almost imposible to embrace in its entirety for it can well be structured in several phases. There is rather an introductory approach to the manuscript’s history before its publication; purpose that can be seen as a more concrete and less ambitious goal in comparison to the main one, which is nothing but to outline the work’s central topics and the pretensions that it has pursued and carried out.*

Key words: *German Philosophy. Phenomenology. Martin Heidegger.*

Resumen: *Este artículo es una contribución conmemorativa en ocasión de las ocho décadas que se han cumplido desde la publicación de*

Sein und Zeit (1927), obra de Martin Heidegger que entretanto se ha convertido quizá – a juzgar por el enorme espectro de su impronta contemporánea – en el tratado filosófico más importante del siglo XX. Se advierte que no se persigue una elaboración de la recepción de la obra que, por lo demás, resulta casi inabarcable con entereza y que incluso podría estructurarse en varias etapas. Más bien se desarrolla, a guisa de introducción, una historia del texto manuscrito antes de su publicación en forma de libro, propósito más concreto y mucho menos ambicioso de acometer en comparación con el propósito principal, que no será sino el delinear la temática de la obra y los fines que ha perseguido y realizado.

Palabras clave: *Filosofía alemana. Fenomenología. Martin Heidegger.*

El rumor del rey escondido: El camino hacia *Ser y Tiempo*

En 1927 apareció, bajo el sello editorial Max Niemeyer, el tratado filosófico *Sein und Zeit* en el octavo tomo del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*; revista, dirigida a la sazón por Edmund Husserl, que representaba la publicación científica oficial del movimiento filosófico por él mismo fundado y que, entretanto, había transformado el panorama del pensamiento alemán de principios del siglo XX: la fenomenología. Como es sabido, los

sucesos de la caída del Neokantismo y el reacomodo del Historicismo que habían domeñado el pensamiento decimonónico alemán a partir de la segunda mitad del siglo son, por lo demás, incomprensibles sin el aporte conspicuo del movimiento fenomenológico. La obra es firmada por Martin Heidegger, quien había sido nombrado catedrático extraordinario en la Universidad de Marburgo en 1923, y quien había sido el asistente científico de Husserl en la Universidad de Friburgo a partir de 1919. En 1928, precisamente a raíz de la publicación de su gran obra, alcanzó *laboris causa* la primera cátedra de filosofía de la Universidad de Friburgo ante la salida de Husserl de la vida universitaria como pensionado.

Heidegger se vio empujado, a causa de las rigurosas demandas exigidas por la academia para obtener un puesto docente universitario, al acometimiento de plasmar en un tratado las investigaciones que venía llevando a cabo en sus lecciones en Friburgo (1919-1923) y en Marburgo (1923-1928), y que le habían convertido en un profesor famoso en toda Alemania sin que siquiera tuviera una cátedra. Mediante una publicación sólida debía probar, precisamente, esa fama de flamante asistente del fundador de la fenomenología que, por entonces, le rodeaba. En efecto, según un muy citado decir de Hannah Arendt, el nombre de Heidegger viajaba “a través de toda Alemania como el rumor del rey escondido” (1988, 232) a causa de las transcripciones de sus lecciones tempranas realizadas por los estudiantes que asistían a sus cursos.¹ Pero la labor docente incansable en que el novel fenomenólogo impartió al menos diecisiete lecciones,² ha de ser vista de consuno con la ausencia de una publicación importante en el decurso que abarca desde la aparición de su tesis de habilitación docente dirigida por el neokantiano de la Escuela de Baden Heinrich Rickert, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), hasta *Sein und Zeit* (1927): el llamado período de “doce años de silencio” que le son espetados a Heidegger en “Aus einem Gespräch von der Sprache” por parte de un interlocutor japonés (cf. GA 12). *Sein und Zeit* surge, así, de la necesidad de optar por una cátedra universitaria y es el primer libro propiamente dicho de un profesor de filosofía

que promediaba entonces los treinta y siete años de edad.

Pero el tratado filosófico no fue concebido originalmente como la obra sistemática que hoy se conoce. En lo referente a las intrincadas circunstancias implicadas en la historia del texto, Kisiel ha hablado de tres borradores que constituyeron las elaboraciones previas de la obra (cf. 1995, 309-314): (α) el borrador Dilthey, que corresponde a la alocución pronunciada ante la Sociedad Teológica de Marburgo en 1924, intitulado *Der Begriff der Zeit* (conferencia que se acredita, por cierto, como antecedente por el mismo Heidegger en tanto elaboración en forma de tesis de “[l]as consideraciones que anteceden y las que siguen” – esto es, a la altura de la mitad de *Sein und Zeit* – en una nota correspondiente al segundo capítulo de la segunda sección, cf. SZ: § 54, 265), en que por primera vez se lleva a cabo la plasmación de la estructura neurálgica de la temática del libro; (β) el borrador onto-erótico, correspondiente a la lección *Geschichte der Zeitsbegriffs*, pronunciada en la Universidad de Marburgo el semestre de verano de 1925; y finalmente (γ) el borrador final, en que Heidegger ha caído por fin en la cuenta del tratado filosófico que quiere acometer y que, a fin de cuentas, es el entregado a la prensa editorial.³

Con todo, el primer esbozo de la temática expuesta en la gran obra de Heidegger tuvo lugar en el *Informe Natorp* (1922). Heidegger planificaba “la publicación, en ese mismo año 1922, de un trabajo sobre Aristóteles en el volumen VII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* dirigido por Husserl” (Adrián Escudero, 2001, 184) y el *Informe Natorp* constituye la introducción a dicho trabajo. Heidegger había hecho expresas, en una comunicación epistolar dirigida a Gadamer que data de 1923, las intenciones que guardaba de convertir sus investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles en una obra más extensa y abarcadora,⁴ pero “[n]o se llegó a realizar, porque al ocupar la cátedra en Marburgo se vio confrontado con tareas del todo nuevas. Aún así Aristóteles siguió siendo uno de los temas centrales de su actividad docente en Marburgo” (Gadamer, GW 3, 311-312/155). Por razones comprensibles que atañen a la investigación histórica, el propio Gadamer sostuvo en

1989 que la aparición del perdido manuscrito del *Informe Natorp* debía tenerse como “un verdadero suceso” (*ein wahres Ereignis*), tan importante como el que supuso el que se hallasen nuevamente los manuscritos de los escritos teológicos de juventud de Hegel publicados por Hermann Nohl en 1907 (cf. 2003: 76) que realmente aclaran las bases cimentales de la filosofía hegeliana.⁵ Gadamer relata que el manuscrito que le había sido cedido por Natorp en Marburgo le causó una profunda impresión; la misma que terminó por primar en su propósito de cambiarse de universidad para poder seguir las lecciones del joven “rey escondido de la filosofía alemana”.

El manuscrito extraviado por Gadamer durante la segunda guerra mundial, nunca se pudo recuperar; pero el ejemplar de Georg Misch fue nuevamente hallado en el legado de su discípulo Josef König y publicado finalmente por Hans-Ulrich Lessing en 1989 en el *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Vol. 6, 237-239. Harto se sabe que el texto fue redactado con premura por Heidegger para optar por una plaza de profesor de filosofía en la Universidad de Gotinga que no prosperó, a pesar de las intervenciones del cuñado de Dilthey, Georg Misch – catedrático a la sazón en Gotinga – y de la asidua promoción de Husserl de su joven discípulo, pero que sí le dio la oportunidad de convertirse en profesor extraordinario de filosofía en Marburgo en 1923. Natorp y Hartmann hallaron en este escrito “una originalidad inusitada, profundidad y rigurosidad” (citado por Günther Neumann, 2003: 91).⁶ Se podría hablar aquí con todo derecho del efecto de estupefacción causado por este breve escrito en que, incluso, se habla muy poco de Aristóteles; lo cual no es más que el método de apropiación, de lectura hermenéutica, que Heidegger llamaba por aquellos años indicación formal (*formale Anzeige*): ninguna lectura boba de los textos de la transmisión filosófica pues, en principio, la filosofía carece de doctrina. Más bien, de lo que se trata es de un aumento de la interrogabilidad (*Steigerung der Fraglichkeit*) que coadyuve a una comprensión y apropiación históricas que, en cualquier caso, trascienden el ámbito de lo meramente interpretativo textual: “comprender radicalmente lo que en cada momento una determinada investigación

filosófica del pasado colocó en *su* situación y de la inquietud de fondo que mostró esa situación; *comprender* no significa aceptar sin más el conocimiento establecido, sino repetir [*wiederholen*]: repetir originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más propia y desde el prisma de esa situación” (PIA: 11/33. Itálicas del texto).

Es *Sein un Zeit*, por tanto – ¡y muy sorprendentemente! –, una obra que fue concebida primeramente en cuanto proyecto como un tratado que se dedicaría a la destrucción de las categorías ontológicas aristotélicas en aras de que, mediante dicho procedimiento anatrético, salieran a la luz las estructuras de lo que Heidegger llama por aquel entonces las categorías de la experiencia fáctica de la vida (*faktische Lebenserfahrung*); categorías que quizá han cobrado en la obra de 1927 el estatuto de ‘existenciales’ (*Existenzialien*): a saber, todo aquello que puede ser predicado de un ente como el *Dasein*, que precisamente no tiene el carácter de ser de los entes intramundanos, siempre que, tal como ha sido lo sólito, se conciban a partir de la ontología de la cosidad (*Ontologie der Dinglichkeit*). El *Dasein* no es substancia ni sujeto alguno, ni exterioridad ni interioridad (es – por decirlo con una fórmula oximorónica – una *inmanencia trascendente*), lo cual complica la predicabilidad basada en una estructura gramatical que no hace más que adscribir accidentes a un ente que aparece como sustante en la presencia, y la empresa perseguida por Heidegger se muestra, por ende, bastante ingente y problemática. En cualquier caso, se trata de pensar un ente nunca pensado, pero como se trata del *Da-sein*, es decir, del ‘Ahí’ del ser (*das ‘Da’ des Seins*), lo nunca pensado no es más que la vida humana. La filosofía, no ya la doctrina establecida por cualesquiera filósofos, sino la época que constituye a Occidente desde sus mismas raíces, es errática porque ha consistido en la reiteración nefanda de la no interrogabilidad del ser de la vida humana; esto pues – en una inversión cartesiana que puede resultar ejemplificativa – se ha ocupado del *cogito ergo sum*, pero no primero sin dejar en tinieblas la naturaleza del *sum*. Lo constantemente soslayado por la tradición es la subjetividad del sujeto, el ser del *sum*, y toda falta de diafanidad en estos respectos ponen en entredicho el que se

pueda saber qué sea el tiempo, qué sea el mundo y, junto con estos interrogantes, qué sea, no sólo la historia, sino la vida humana misma.

Empero, *Sein und Zeit*, no ofrece – a contrapelo de lo que suele creerse y decirse con cierta ligereza – una ontología, ni es una resurrección de las dilucidaciones ontológicas que habrían quedado sepultadas ante el apogeo de la epistemología en la Modernidad; no estamos, pues, ante una obra con intenciones premodernas ni restaurativas de presuntos paraísos arcaicos. Incluso en cuanto proyecto, está transido de incompletud y de fragmentariedad, si bien su carácter sistemático y su concatenación lógica serán manifiestos para cualquier lector de la obra; carácter pretendidamente defectuoso – el de haber quedado la temática proyectada truncada y en forma de fragmento – que, por nuestra parte, preferimos interpretar en relación con la convicción de Leyte según la cual “‘inacabado’ puede expresar la naturaleza misma de un trabajo filosófico cuando no puede aparecer como ‘doctrina’” (2005, 65-66). En este respecto, Heidegger no solía hablar de su *pensamiento a secas*, como si tuviese contenido doctrinal, sino de su ‘camino del pensar’ (*Denkweg*). Y un camino, hartos se sabe, ha de ser recorrido; ha de hacerse el camino, por decirlo con Machado. Camino, por ello, como en el epígrafe de *Holzwege* (GA 5, que contiene escritos del período 1935-1946) en que se sostiene que – en tanto caminos meditados, pensantes – se trata siempre de caminos de bosque: “En el bosque hay caminos [*Wege*], por lo general medio ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado. Es a estos caminos a los que se llama *Holzwege* [caminos de bosque, caminos que se pierden en el bosque]. Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque. Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia” (CB, 6).

En lo sucesivo, de lo que se trata es de dar sentido al camino propiamente transitado en *Sein und Zeit*, que – suponemos – se pierde también en el bosque,⁷ y que, por ello mismo, se abre en aporía y bajo la estela de la perplejidad ante el propósito de dejar que reluzca un fenómeno que se oculta, pero esto no a causa de una lejanía esotérica, sino, muy contrariamente, por su extrema proximidad (“*quid autem propinquius me ipso*

mihi?”, podría preguntarse aquí con Agustín, Conf. X, xvi, 25, 411). Por ello, es perfectamente pensable que la empresa de Heidegger en su gran primer obra podría bien hacerse eco de las palabras de Kierkegaard en su disertación universitaria, *Sobre el Concepto de Ironía en Constante Referencia a Sócrates* (1840): “El pensamiento no advirtió en modo alguno que aquello que buscaba estaba en su búsqueda misma, y puesto que no quería buscarlo allí, no lo encontraría ni por toda la eternidad. A la filosofía le sucedió lo que a un hombre que busca sus anteojos pese a tenerlos puestos: busca, en efecto, aquello que tiene frente a sus narices, pero no lo busca delante de sus narices, y por eso nunca lo encuentra” (2000: 309). Es decir, no lo busca delante de sus narices porque el fenómeno que persigue *no está delante de sus narices*, y por ello “no lo encontraría ni por toda la eternidad”. Aquello que no advirtió el pensamiento es que buscaba la misma búsqueda, buscaba su ser, que no es oponible en la distancia de ninguna objetivación. ¿Qué clase de *visión* (εἶδος) puede penetrar en la más extrema proximidad? Y correlativamente, ¿qué *decir* (λόγος) es posible respecto de aquello que no admite objetivación alguna? *Sein und Zeit* se dedicará a la búsqueda de una visión y de un decir y, con ello, desmontará destructivamente las pretensiones tan vetustas del pensamiento occidental por un εἶδος y por un λόγος.

Es solamente en este sentido que cobra inteligibilidad el propósito de *Sein und Zeit* de ser una repetición (*Wiederholung*), que no mero recurso a lo iterativo; repetición, en efecto, hermenéutica y destructivo-desmanteladora, puesto que no se trata de nada novedoso, sino de algo, de alguna forma, *ya siempre sabido*, pero, con todo, continuamente soslayado y olvidado. Sólo de esta forma cabe también con justicia el aserto de que se trata de una obra *originaria* sin las pretensiones de ser *original*.

Dilucidación temática de un tratado filosófico que no quiere serlo

La obra se abre, como bien lo ha afirmado Safranski, con una suerte de recurso al efectismo

que sólo puede ser llamado *prólogo en el cielo*. Al respecto, Hermann Mörchen había recordado “cómo Heidegger, a principios del año 1927, en una amena reunión con los estudiantes de la asociación, ‘sin palabras y con gran expectativa, como un niño que muestra su secreto juguete preferido, puso a la vista un pliego de un reciente ejemplar de pruebas, una hoja con el título *Ser y Tiempo*’. La obra, llena de efectos dramáticos, se abre con una especie de prólogo en el cielo. Aparece Platón. Es citada una sentencia del diálogo *El Sofista*: ‘Pues, sin duda, ya estáis familiarizados desde tiempos con lo que propiamente opináis cuando utilizáis la expresión ente; nosotros, en cambio, otrora ciertamente creíamos entenderlo, pero ahora somos presas de la perplejidad’” (citado por Safranski, 1997, 183).

La obertura de la obra principia, por ende, mediante la constatación de lo que podría llamarse con Sloterdijk una “errancia histórica” (cf. 2000). La filosofía no ha dado con el ser – que, por antonomasia, es el tema del filosofar – pero sólo porque, en un sentido que se funda en la misma fenomenalidad del ser, no puede dar con él como sí da con el ente. La filosofía da con el ente, pero el mismo sentido del ente queda borrado en la retirada del ser. Creíamos comprender otrora el sentido de lo que es, de lo ente, pero ahora nos hallamos en aporía, es decir, como si se nos interpusiese un obstáculo infranqueable, por parafrasear el pasaje citado de *El Sofista* platónico. Hay que desencadenar, por tanto, una $\gamma\lambda\alpha\nu\tau\omicron\mu\alpha\chi\acute{\iota}\alpha$ $\pi\epsilon\rho\iota$ $\tau\eta\varsigma$ $\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\varsigma$ (cf. SZ, § 1, 2, en alusión a *Soph.*, 246a, 4-5). Una *Phänomenologie des Geistes*, en sentido heideggeriano, sería como el caminar errático de la metafísica en tanto tematización de la presencia; pero el yerro no consiste en la falta de tino de los filósofos, sino en la misma retirada del ser. Esto suscita la cuestión: ¿Qué método es el que hay que seguir para dar con aquello que se retira por esencia? Suponemos mal si creemos que el ser es *lo de más allá* que habría que traer a cercanía, toda vez que el problema más básico desde el que parte *Sein und Zeit* es que, precisamente, ya comprendemos de alguna forma el ser (es la metafísica la que coloca al ser en *el más allá* o, en el acabamiento de sus lindes, en *el más acá*).⁸ Pero esa comprensión no es temática ni de forma alguna explícita: se trata,

más bien, de una precomprensión. Es a causa de esa extrema proximidad que el ser no se acusa, porque la fenomenalidad del ser consiste en no hacerse relevante; en, por así decirlo, cederle la luminosidad de lo que aparece al ente.

La problematicidad de lo que se interroga exige entonces una inusual labor fenomenológica. *Sein und Zeit* está signado, en efecto, bajo el sello de la fenomenología y, en cuanto empresa fenomenológica, no puede suponer nada que no sea de suyo evidente. Pero en este caso, se trata ciertamente de una evidencia irrenunciable, que sin embargo no es constatable ni mensurable de forma objetivante, pues – por decirlo con Kierkegaard – lo buscado no se halla delante de los ojos. El carácter de ausencia de presupuestos (*Voraussetzungslosigkeit*) con que la fenomenología pretende rigorizar su cometido de volver a las cosas mismas (según el conocido lema: *Zu den Sachen selbst!* que aparece por primera vez en Husserl, cf. LU II/1, 6/218) no implica de suyo, a la vez, la presuposición de ninguna *tabula rasa*, como si pudiera ejercerse una torpe renuncia a toda postura tética, sino que la tentación que hay que vencer es la de la imposición previa de las preferencias teoréticas. El carácter de ser del Dasein se revela como sumamente especial porque “es para sí mismo ópticamente ‘cercanísimo’, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño” (SZ: § 5, 16). Pero esto preontológico es el presupuesto del que no nos podemos desasir, pues se trata del presupuesto a partir del cual el Dasein está ya desde siempre puesto de antemano. Es un *pre-supuesto*, mas solamente porque el Dasein está de previo instalado en él, es decir, no es un presupuesto hecho por ningún sujeto, ni ninguna invención. En el mismo sentido de la objeción de un *circulus vitiosus*, no se trata de salir del círculo, a causa de cualesquiera exigencias lógicas, sino de entrar correctamente en él (cf. SZ, § 32, 153). En esto, la *Voraussetzungslosigkeit* implica la estricta renuncia a las presuposiciones teoréticas, pero tiene el fin ulterior de partir del presupuesto genuino que no puede ser inventado. Ese pre-supuesto es lo que Heidegger denomina lo preontológico (*das Vorontologische*) y sólo esto es lo que puede ser denominado originario con todo derecho.

Pero la renuncia a lo teórico que ya desde aquí se desvela – puesto que lo preontológico no admite contemplación alguna y resiste, así, toda objetivación – no constituye ningún irracionalismo (decir que Heidegger es irracionalista es equiparable con afirmar que *Sein und Zeit* elabora, con todo, una doctrina: en este caso, irracionalista); sino que en la misma estructura de la proposición 'A es A', debería hacerse manifiesta de suyo una obviedad que, no obstante, mantiene la condición de la errancia histórica (Sloterdijk *dixit*). Y esta obviedad es la siguiente: el 'es' no se hace relevante. En este caso, viene Nietzsche a la mente⁹ cuando se cae en la cuenta de que la metafísica puede ser dilucidada a partir de la creencia en la estructura lógica de la proposición 'A es A'. En efecto, lo siempre acusado en ese átomo de sentido que es la proposición son los extremos de lo ligado por el 'es': 'A' o 'A'. Pero 'A' aparece como teniendo sentido precisamente porque el 'es' se esfuma y oculta su mostración. Pero es de suyo esencial que el 'es' no se muestre, puesto que el 'es' es mostrativo, si bien no de sí mismo. El 'es' es sincategoremático, acompaña de cerca todo categorema, mas en ausencia de su acompañamiento nos quedamos en la incomprendibilidad del sentido de lo categorial. Si la filosofía ha consistido en detenerse en lo que aparece, *Sein und Zeit* se aboca a la empresa de pensar; y pensar tendrá para Heidegger en lo sucesivo la tarea de dar cuenta de lo no pensado, de pensar lo irrelevante en ausencia de lo cual lo relevante ni siquiera tendría sentido. Se trata, ni más ni menos, que de pensar el 'es'. Pero evidentemente, un pensar tal será titular de una suerte de forzamiento de la creencia en la estructura de la gramática (en buen espíritu nietzscheano), porque el 'es' no es un sustantivo.¹⁰

En conexión con lo antedicho deberá ser comprensible algo que a veces se pasa por alto pero que es central para la comprensión general de la obra: en *Sein und Zeit* no se plantea la pregunta por el ser como si – precisamente aún no desasidos del error – pudiésemos plantear una cuestión óptica sobre lo ontológico, puesto que, por principio, el 'es' no admite ningún examen erotético a partir de un 'qué' (la errancia histórica, constituida y forjada en el decurso de la metafísica, podría bien denominarse ontificación

de lo ontológico y total soslayo de lo preontológico). La pregunta planteada es la *del sentido del ser*, que no *del ser* a secas, y esto no para dirigirnos a su decisiva contestación (algo que puede resultar extraño cuando es cabalmente ignota la esencia de la interrogabilidad filosófica). A riesgo de la simplificación podría sostenerse que todo el acometimiento de *Sein und Zeit* es la elaboración por esa pregunta. Lo que se pretende es *elaborar*, es decir, *regodearse* en los contornos de la pregunta. Y nada más. Por eso es que no hay en la obra una ontología elaborada, cuyos predicamentos lo fueran ahora de la existencia (*Existenz*) en vez, por ejemplo, de la cosidad (*Dinglichkeit*), sino únicamente la elaboración de una pregunta. En este respecto, se muestra ya la concepción heideggeriana de la fenomenología como interrogabilidad.

En el *Natorp-Bericht*, se sentenciaba con contundencia que la filosofía debía servir a un 'aumento de la interrogabilidad' (*Steigerung der Fraglichkeit*, cf. PIA, 11), que no a la definitiva contestación de las preguntas planteadas siglos ha por cualesquiera filósofos o por nosotros mismos en la actualidad. El que la filosofía sea por antonomasia interrogabilidad no significa que su labor consista en el mero planteo de cuestionamientos, sino que, precisamente por ser esencialmente interrogabilidad y por tener como tarea el acometimiento estricto el levantamiento erotético, la filosofía ha de elaborar sobre todo la pregunta por lo preguntable. La cuestión *¿qué es preguntable?* es aquí cabalmente comparable con aquella que pregunta por la dignidad de lo preguntable: *¿Qué es, en efecto, lo que debe ser pensado?* *¿Qué hay, pues, que pensar?* Y estas cuestiones, a su vez, encuentran la siguiente contestación: lo preguntable es lo desde siempre preguntado (el pensamiento es, en este sentido, neurálgica y radicalmente histórico) pero que, sin embargo, ha sido erróneamente respondido; y esto quizá porque desde siempre lo preguntable no admitía contestación alguna. Lo pensable es la errancia, pero también el olvido mismo del yerro fundante. La expresión casi poética con que Heidegger se refiere a esta errancia histórica, el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*), implica, no que en *Sein und Zeit* se pretenda una suerte de ἀνάμνησις (como, de hecho, insisten quienes, confundidos quizá por

su uso del lenguaje, tachan al pensador alemán de estulto romántico), sino que lo que ha de ser objeto del mentado aumento de la interrogabilidad no es más que este olvido. *Sein und Zeit* se regodea en el olvido y procede, por ello, destructivamente a manera de desmontaje. La elaboración de la pregunta por el sentido del ser es entonces la provocación del aumento de la interrogabilidad por lo ya preguntado: τί τὸ ὄν.

Ahora bien, ¿cómo se dice el ser? O bien, ¿cómo ha de ser tematizado el ser? ¿Qué clase de λόγος es pasible de ser impuesto sobre el τὸ ὄν? Con el fin de evitar caer en la tentación de la metafísica, hay que dejar en primer lugar libre al ser, de manera que no se lo fuerce y, sobre todo, de que no se invente la temática ontológica. Una traducción heideggeriana de la demanda fenomenológica de la remisión estricta y exclusiva a las cosas mismas puede ser la siguiente: *nada puede ser inventado*, a saber, toda aserción teórica de la ciencia y de toda proferencia del sentido común han de ser soslayadas, suspendidas en ἐποχή. Pero la mentada ἐποχή no es ningún callar místico, ni ninguna derrota del saber. Hay que atenerse al 'estado de la cosa' (*Sachverhalt*)¹¹ y, como bien dice Gadamer, “[y]a la propia palabra *Sachverhalt* [compuesta por *Sache* = ‘cosa’ y *Verhalten* = ‘comportamiento’] tiene algo muy peculiar. Hay en ella algo desinteresado desde el momento en que le concedemos a la cosa (*Sache*) un comportamiento (*Verhalten*) propio y en nuestro comportamiento nos plegamos al suyo” (GW 10, 326).

Es en este punto, por cierto, donde viene a cuento lo hermenéutico del derrotero que se persigue porque, precisamente, el ser no es nada entitativo sino sólo la retirada de la patencia del ente. Por ello, “el ser hay que leerlo en lo ente” (*am Seienden soll ablesen werden*, GA 20, § 32, 383), es decir, no se puede proceder puramente de forma ontológica. No se puede decir, como si se entretuvieran las pretensiones ingenuas de elaborar una doctrina ontológica, que “el ser es esto y lo de más allá (o lo de más acá)”¹² o que “el ser es el fundamento de todo lo entitativo”, ya que, según Heidegger, “[e]l sentido del ser no puede ser jamás contrapuesto al ente o al ser en cuanto ‘fundamento’ [*Grund*] sustentador del ente, puesto que el ‘fundamento’ [*Grund*] sólo es accesible

como sentido, aunque sólo fuere como el abismo [*Abgrund*] del sinsentido” (SZ, § 32, 152). La pregunta *¿qué es el ser?* ya está viciada, no sólo por la flagrante ontificación del ser que subyace a cualquier respuesta que pueda darse, sino porque en ella se halla un ‘es’ supuesto e inexplicado. Hay que dar, pues, un rodeo entitativo, y el ente señalado desde el que puede leerse el sentido del ser no es el hombre, ni el sujeto, ni la sociedad, sino solamente el Dasein.¹³ Pero es señalado, no a causa de su magnificencia entitativa o lo que fuere, sino sólo porque el Dasein existe, es decir, porque mantiene una relación con el ser que se manifiesta, sobre todo, allí donde se cae en la cuenta de que el Dasein es el lugar en que acontece la interrogabilidad. Se ha dicho que “[l]a ‘esencia’ del Dasein consiste en su existencia” (SZ, § 9, 42. Itálicas del texto), pero el entrecomillado de ‘esencia’ debe precavernos de una mala traducción, cuya ejemplificación más expedita es la sentencia en que se funda el existencialismo de Sartre: “la existencia precede a la esencia” (1997: 39). Esto puesto que el aserto heideggeriano significa que el Dasein no tiene esencia, es decir, que es pura existencia, y esto es como decir que es nada.¹⁴ En *Sein und Zeit*, por ende, no se enumeran los caracteres constitutivos del ente Dasein, como si se procediese predicamentalmente, casi a guisa aristotélica, pero ahora bajo una serie de categoremas existenciales. El problema radica en que no hay predicamentos para el Dasein porque no es una cosa, ni siquiera el hombre ni el sujeto. Por ello, hay que prestar mucha atención en los respectos que atañen a cómo decir lo nunca dicho y, en lo ya referido líneas atrás, al forzamiento de la creencia en la estructura gramatical del lenguaje.

En este punto, en efecto, se revela el problema de la escritura de *Sein und Zeit*, que, según la denominación impuesta a este segundo apartado de la presente reflexión, es un tratado filosófico pero que, de alguna forma que debe ser clarificada en lo sucesivo, no se quiere a sí mismo como tal. Y este es el caso porque ante la pregunta por cómo decir el ser, es decir, por un posible λόγος del τὸ ὄν, no se puede proceder doctrinalmente. Si así se procediera, entonces habría cabida para la tesis sartreana de que la existencia precede a la esencia, pero sobre todo

habría lugar para la imposición tética, es decir, para un λόγος en cuanto tesis. Empero, ¿no es cierto que bastaría una mirada superficial al texto de *Sein und Zeit* para comprobar *de facto* que está plagado de tesis positivas y de afirmaciones? De hecho, ese es el caso y la respuesta a la pregunta anterior no puede ser más que afirmativa. Pero habría que añadir que lo dicho solamente es un señalamiento o, como Heidegger gusta decir a partir de las lecciones juveniles que preceden a la plasmación final de su gran obra, una indicación formal (*formale Anzeige*). Para quien escribe en la conciencia del apotegma nietzscheano del carácter nefando (básicamente teologal) de la metafísica como equiparable a la creencia en la gramática, cabrían al menos dos opciones: (α) el forzamiento de la gramática, o bien (β) el forzamiento de la creencia. Pero es claro que el forzamiento de la gramática, a saber, el trastocamiento de la estructura sujeto-predicado, podría coadyuvar peligrosamente a una demonización del lenguaje (Nietzsche, verbigracia, no dice en ninguna parte que el lenguaje no sirva para nada y, como harlo se sabe, él mismo no hizo más que cultivar la vocación de escritor) y, lo que es tal vez peor, ulteriormente se estaría provocando el levantamiento del sinsentido o del irracionalismo. Pero nadie está aquí en busca de ninguna ‘fenomenología nocturna’ o de evocaciones sentimentales oscurantistas e irracionalistas. Es el mismo Heidegger, a contrapelo de lo antedicho, quien ha esgrimido rotundamente – en el parágrafo de *Sein und Zeit* que introduce la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) – que “[e]l irracionalismo – como contrapartido del racionalismo – sólo habla como bizco de aquello de lo que éste habla como ciego” (SZ, § 29, 136). No hay siquiera *de iure* la posibilidad de presuponer la racionalidad humana como incontestable bajo la tradicional definición del hombre en tanto ζῷον λόγον ἔχον, puesto que lo que subyace a ella no es más que “esa distinción antigua pero nunca explicada entre lo racional y lo irracional, distinción que, a su vez, se sugiere desde la instancia de un pensar racional a su vez inexplicado” (H, 71).

Se trata, por tanto, de una análisis provisional (*vorläufig*) que se bifurca en dos tareas; la primera de las cuales es la mentada analítica del Dasein (*Daseinsanalytik*) que habría de conducir

a una ontología fundamental (*Fundamentalontologie*). El segundo volumen de *Sein und Zeit*, nunca acometido como tal, se ocuparía de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología, tomando como ejes de confrontación la doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo, el fundamento ontológico del *cogito sum* cartesiano y el tratado aristotélico acerca del tiempo (SZ, § 8, 40). Empero, el tan sonado ‘fracaso’ de la gran obra heideggeriana de haber quedado fragmentada quizá no sea más que una muestra de su fuerza; y esto no sólo porque – por decirlo con la frase tractariana de Wittgenstein – de lo que no se puede hablar, hay que callar, sino sobre todo porque la temática ontológica no ha de ser forzada, incluso al precio del fiasco, y a causa de que no hay derecho para inventar lo que no se muestra de suyo.

Pero, ¿qué es, en efecto, esta mostración de suyo autoostrante? Si la tarea básica de la fenomenología consiste en algo así como en “ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (SZ, § 7, 34), ¿cómo es posible semejante empresa sin imposiciones y falsificaciones ajenas a lo que así se muestra? El apostatar de la creencia en la gramática significará, no ejercer la reflexión sobre lo que así se muestra (contra Husserl, para quien la fenomenología ha de moverse enteramente en actos de reflexión sobre las vivencias, cf. Hua 3: § 77, 144/172, y podría decirse incluso que contra las pretensiones de toda la filosofía moderna y de toda teoría), sino retorsión (*Verdrehung*), es decir, el procedimiento destructivo según el cual “[t]odo ser-aprehendido, todo conocer, visto según el fenómeno fundamental de la retorsión, es explicación del Dasein mismo” (GA 17: 285). La pretensión de *Sein und Zeit* es, entonces, la de aprehender aquello que se muestra antes de todo juicio lógico y de toda aserción teórica: lo preontológico antes mencionado. En la disposición fundamental de la angustia, por ejemplo, aparece una reducción aún más originaria que la reducción fenomenológico-trascendental pretendida por Husserl, porque no es llevada a cabo por ningún sujeto, ni es tarea metódica del fenomenólogo. “[L]a angustia... abre inicialmente el mundo en cuanto mundo” (SZ, § 40, 187.

Itálicas del texto) pues, precisamente, la angustia se angustia ante el estar-en-el-mundo en cuanto tal, y el mundo es reducido por cuanto pierde toda significación en la angustia. Allí se muestra el Dasein tal como es en el mundo, en una absorción mundanal cuidadora y ocupada que pasa despercebida para la teoría, si bien se trata de un momento fundamental.

¿Qué es, pues, lo que ha acontecido con la publicación de *Sein und Zeit*? ¿Cómo ha de acogerse semejante obra que culmina aporéticamente (tal como, por cierto, ha principiado)? Al respecto, y con el fin de dar por terminada la presente reflexión, parece justo el juicio de Derrida:

Hay que pensar de otro modo el acontecimiento para acoger, en el pensamiento y en la historia, semejante 'obra'. *Sein und Zeit* no pertenecería ni a la ciencia, ni a la filosofía, ni a la poética. Puede ser que ocurra lo mismo con cualquier obra que merezca ese nombre: lo que ahí pone en marcha el pensamiento excede sus propias fronteras o aquello que él mismo se propone presentar de éstas. La obra sale de sí misma, desborda los límites del concepto que pretende tener propiamente de sí misma al presentarse. Pero si el pensamiento de esta obra excede así sus propias fronteras, a saber, aquellas que su discurso parece otorgarse a sí mismo – por ejemplo, las de una analítica existencial del Dasein en el horizonte trascendental del tiempo –, lo haría en ese lugar en donde *hace la experiencia de la aporía*, y quizá la de su interrupción prematura, la de su pre-madurez misma (1998: 60-61. Itálicas del texto).

Notas

1. Leo Strauss, quien tuvo oportunidad de asistir a las lecciones del joven fenomenólogo sobre Aristóteles, afirmaba sin dudar que “no sólo Werner Jaeger, quien era ciertamente un gran conocedor de Aristóteles, pero también Max Weber, con seguridad el temperamento científico más fuerte de las cátedras alemanas de la época, se veían como niños cándidos, párvulos [*Weisenknaben*], ante la potencia de Heidegger” (citado por Gadamer, 2003, 83).
2. En este respecto, cf. ‘Heideggers Lehrveranstaltungen 1915-30’ (Kisiel, 1995: 461-468). Estas lecciones han quedado abarcadas en la segunda sección de la edición completa de las obras de Heidegger (*Martin Heidegger Gesamtausgabe*, editadas por Wilhelm-Friedrich von Herrmann et al. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann): ‘Frühe Freiburger Vorlesungen’ (1919-1923, GA 55/56 – GA 63) y ‘Marburger Vorlesungen’ (1923-1928, GA 17 – GA 26).
3. *Der Begriff der Zeit* ha sido publicado en castellano en traducción de Jesús Adrián Escudero (cf. CT). La lección *Geschichte der Zeitsbegriffs* llevaba como subtítulo el lema *Prolegomena zur einer Phänomenologie der Geschichte und der Natur*. Fue publicada en el tomo vigésimo de la *Gesamtausgabe* (GA 20) y vertida al castellano por Jaime Aspiunza.
4. Asimismo, los editores de la lección dedicada a Aristóteles del semestre de invierno de 1921-1922 (cf. GA 61), Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns, arguyen que el estilo del manuscrito de la lección permite suponer que Heidegger “pretendía hacer del manuscrito un libro” (‘Nachwort der Herausgeber’, GA 61, 201).
5. Heidegger refiere que la obra de Melancthon, *Loci communes rerum theologiarum seu hypotheses theologicae* (1521), constituye la obra protestante ‘escolástica’, direccionada decisivamente por la conceptualidad aristotélica, en la que el idealismo alemán halla su suelo neurálgico (*Wurzelboden*). “Cualquier investigación seria del idealismo alemán y, sobre todo, una concepción fundamental de la historia de su génesis [*Entstehungsgeschichte*] debe abrirse su acceso a partir de la situación teológica de aquel entonces. *Fichte, Schelling y Hegel* era teólogos, y *Kant* solamente es... comprensible teológicamente” (GA 61, 7. Itálicas del texto).
6. Sobre la historia del texto del *Informe Natorp*, cf. ‘Epílogo: Breve Historia de un Documento’, que se adjunta en la versión española de Jesús Adrián Escudero. PIA: 105-109. Del mismo autor, resultan útiles sus aclaraciones terminológicas del texto, cf. 2003, tanto como su tratamiento general de la relación Heidegger-Aristóteles, cf. 2001. Para un tratamiento detallado de los motivos del *Natorp-Bericht*, cf. Segura, 2002.
7. En un escrito de la naturaleza de la presente contribución – intencionada como alocución para las XIII Jornadas de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica – no es posible llevar a cabo un estudio sopesado de los contenidos de una obra de la complejidad de *Sein und Zeit*. Los

comentarios a la fecha más sistemáticos de la obra heideggeriana siguen siendo los de Friedrich-Wilhelm von Herrmann (cf. sobre todo 1987 y 2005, pero también 2004). También el volumen colectivo editado por Thomas Rentsch (cf. 2001), ofrece una serie de ensayos que cubren temáticamente el contenido de la obra de Heidegger.

8. Aquí hay que decir con Nietzsche que la caída del mundo suprasensible no implica de suyo ninguna reivindicación del mundo sensible: “El mundo verdadero ha sido destruido por nosotros: ¿Qué mundo queda? ¿El aparente tal vez? ¡En absoluto! Con el mundo verdadero hemos destruido también el aparente” (1998, 56). Es todo el esquema de la metafísica el que queda hecho trizas.
9. “Temo que no nos libremos de Dios en tanto sigamos creyendo en la gramática...” (Nietzsche, 1998, 52).
10. En los prolegómenos de *Sein und Zeit*, ya está la adventencia respecto del uso forzado del lenguaje: “Con respecto a la pesadez y ‘falta de belleza’ de la expresión [*Ungefüge und Unschöne des Ausdrucks*] en los análisis que habrán de seguir, permítaseme añadir la siguiente observación: una cosa es hablar en forma narrativa sobre el ente y otra, captar el ente en su *ser*. Para este último cometido, con frecuencia faltan no sólo las palabras, sino sobre todo la ‘gramática’” (SZ: § 7, 38-39. Itálicas del texto).
11. *Sachverhalt* es un vocablo común en lengua alemana que se suele traducir por ‘estado de cosas’ o ‘circunstancias’.
12. ‘Idealismo’ y ‘materialismo’ son, en este caso, los extremos teóricos en que se manifiestan las lindes y el mismo acabamiento de la metafísica. De la misma forma, “[r]ealismo e idealismo desconocen con igual radicalidad el sentido del concepto griego de verdad, que es la base indispensable para comprender la posibilidad de algo así como una ‘doctrina de las ideas’ como *conocimiento filosófico*” (SZ, § 7, 34. Itálicas del texto).
13. No hay así en Heidegger ninguna temática de la relación entre *El Ser y el Hombre*, como en Olarte (cf. 1974).
14. Sartre había diferenciado entre dos especies de existencialistas: “Los primeros, que son cristianos, y entre los cuales yo pondría a Jaspers y a Gabriel Marcel, de confesión católica. Y, por otra parte, están los existencialistas ateos, entre los que hay que poner a Heidegger, y también a los existencialistas franceses y a mí mismo” (1997, 39). En añadidura, “[l]o que ambos grupos tienen en común es simplemente el hecho de que ambos

consideran que la existencia precede a la esencia, o si lo queréis, que es necesario partir de la subjetividad” (1997, 39). En este respecto, mantengo mis sospechas de que Heidegger pertenezca al ‘movimiento existencialista’ caracterizado por Sartre puesto que la aserción heideggeriana que afirma la existencia del Dasein no es una tesis a la que pueda asentirse incondicionalmente y sin llevar a cabo varias distinciones. La primera de las cuales es, como se dijo, el entrecomillado de ‘esencia’ (*Wesen*). Como es sabido, Heidegger se distancia del existencialismo de Satre en *Brief über den Humanismus* de 1946 (cf. H, 266 ss) puesto que en *Sein und Zeit* no se mienta la *essentia* del Dasein en cuanto *essentia* (esta determinación que se contrapone tradicionalmente a *existentia* está pensada ya desde una metafísica de la producción), sino en cuanto que refiere el carácter ‘ex-stático’ del Dasein. El Dasein es ex-tático, es decir, es puro descentramiento, desplazamiento y diferencia. Gadamer sostiene que de un “malentendido idealista del concepto ‘esencia’ surgió el existencialismo de Sartre...” (GW 3, 324/169). Para una crítica directa de *L'être et le néant* (1943) de Sartre, cf. el ensayo de Gadamer, ‘Das Sein und das Nichts (J. P. Sartre)’ (1989), GW 10: 110-124/39-55). Por otra parte, puede sostenerse correlativamente que la nota del ejemplar de la cabaña (*Hüttenexemplar*) de *Sein und Zeit* que Heidegger agrega en § 83 como explicación de la hermenéutica del Dasein en tanto contrapuesta a una filosofía de la existencia (“*Also nicht Existenzphilosophie*”, SZ: n. a 445/n. a 449) muestra un claro distanciamiento (así, al menos, lo ha constatado von Herrmann, 1987: 123) respecto de *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) de Karl Jaspers; trabajo al que Heidegger dedica la reseña crítica ‘Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*’ (1919-1921).

Bibliografía

- Adrián Escudero, Jesús. (2001) “El Joven Heidegger . Asimilación y Radicalización de la Filosofía Práctica de Aristóteles”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. 3, 179-221.
- _____. (2003) “Aclaraciones Terminológicas en Torno al *Informa Natorp* de Heidegger”. *Signos Filosóficos*. 10, 103-126.

- Agustín (Conf.) *Las Confesiones*. (Texto bilingüe). Obras Completas, vol. II. A. C. Vega (ed.) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2002.
- Arendt, Hannah. (1988) "Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt". En: Günther Neske & Emil Kettering (eds.) *Op. Cit.*, 232-246.
- Derrida, Jacques. (1998) *Aporías. Morir — Esperarse (en) los 'Límites de la Verdad'*. Trad. C. de Peretti. Barcelona — Buenos Aires — México: Paidós.
- Gadamer, Hans-Georg. (2003) "Heideggers *theologische Jugendschrift*". En: PIA, 76-86.
- _____. (GW 3) *Neuere Philosophie I: Hegel — Husserl — Heidegger*. Gesammelte Werke Band 3. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1987. [Versiones Castellanas: *La Dialéctica de Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos*. Trad. M. Garrido. Madrid: Cátedra. 1988. *Los Caminos de Heidegger*. Trad. A. Ackermann. Barcelona: Herder. 2002].
- _____. (GW 10) *Hermeneutik im Rückblick*. Gesammelte Werke Bd. 10. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [1985] 1999. [Versión Castellana: *La Dialéctica de Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos*. Trad. M. Garrido. Madrid: Cátedra. *Los Caminos de Heidegger*. Trad. A. Ackermann. Barcelona: Herder. 2002].
- Heidegger, Martin (SZ) *Sein und Zeit*. [1927]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. 1979. [Versión castellana: *Ser y Tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Santiago: Editorial Universitaria. 1998.]
- _____. (GA 12) *Unterwegs zur Sprache*. [1950-1959]. Gesamtausgabe Bd. 12. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1985.
- _____. (GA 17) *Einführung in die phänomenologische Forschung*. [WS 1923-1924]. Gesamtausgabe Bd. 17. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1994.
- _____. (GA 20) *Prolegómenos Para una Historia del Concepto de Tiempo*. Trad. J. Aspiunza. Madrid: Alianza. 2006.
- _____. (GA 61) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. [WS 1921-1922]. Gesamtausgabe Bd. 61. Ed. W. Bröcker & K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [1985] 1994.
- _____. (PIA) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*. Hrsg. Günther Neumann. Stuttgart: Philipp Reclam. [1989] 2003. [Versión castellana: *Interpretaciones Fenomenológicas Sobre Aristóteles. Indicación de la Situación Hermenéutica*. Trad. J. A. Escudero. Madrid: Trotta. 2002].
- _____. (H) *Hitos*. [1919-1958]. Trad. H. Cortés & A. Leyte. Madrid: Alianza. 2000.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. (1987) *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von »Sein und Zeit«*. Bd. I: *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. (2004) *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von »Sein und Zeit«*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. (2005) *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu »Sein und Zeit«*. Bd. II: *Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins*, § 9-§ 27. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund (LU II/1) *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Tübingen: Max Niemeyer. [1900] 1993.
- Kierkegaard, Søren (2000) *Escritos Søren Kierkegaard Volumen I: De los Papeles de Alguien que Todavía Vive* [seguido de] *Sobre el Concepto de Ironía en Constante Referencia a Sócrates*. Trad. D. González & B. Saez. Madrid: Trotta.
- Kisiel, Theodore. (1995) *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. California: University of California Press.
- Leyte, Arturo. (2005) *Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Neske, Günther & Emil Kettering (eds.) (1988) *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen: Günther Neske.
- Neumann, Günther. (2003) "Nachwort des Herausgebers". En: PIA, 87-100.
- Nietzsche, Friedrich (1998) *El Ocaso de los Ídolos*. Trad. R. Echarvarren. Barcelona: Tusquets.
- Olarte, Teodoro. (1974) *El Ser y el Hombre*. San José: Fernández Arce.
- Rentsch, Thomas (ed.). (2001) *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Sartre, Jean-Paul (1976) *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. París: Gallimard.
- _____. (1997) *El Existencialismo es un Humanismo*. Trad. H. Mora. San José: Guayacán.
- Segura, Carmen. (2002) *Hermenéutica de la Vida Humana. En Torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Sloterdijk, Peter. (2000) *El Hombre Operable. Notas Sobre el Estado Ético de la Tecnología Génica*. Trad. F. La Valle. Conferencia dictada en el Centro de Estudios Europeos de la Universidad de Harvard, EE. UU. Website: <http://www.otrocampo.com/3/sloterdijk.html> [Consultado el 2 de diciembre, 2007].